

ISSN 2147-8171



12/1

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2025



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZİ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY



ESOGUİFD
2014

Cilt 12 | Sayı 1 | Mart 2025
Volume 12 | Issue 1 | March 2025
ISSN: 2147-8171 | e-ISSN: 2980-1109

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology

Cilt-Volume 12 | Sayı-Issue 1 | Yıl-Year 2025

Dergi Hakkında

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN / e-ISSN	2147-8171 / 2980-1109
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Mart & Eylül)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd
Yayına Başlangıç	01.06.2014
Yayıncı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bilimsel Yayın Koordinatörü	Doç. Dr. Serdar Neslihanoglu
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Adnan Adiguzel
Baş Editör	Doç. Dr. Yunus Araz
Editör	Dr. Kübra Yıldız
Editör Yardımcısı	Dr. Sercan Yavuz
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim

Hakkında

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat alanına katkı sağlayacak çalışmalarını Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren yayımlanmaya devam etmektedir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %15'i geçmemesi ön şart olarak aranır.

Dizinler

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR DİZİN, EBSCO-Central& Eastern European Academic Source (CEEAS), European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS), Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.

Ücret Politikası

Hiçbir altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makalelerden değerlendirme ve yayınlanma amacıyla ve yayınlanan makalelere internet üzerinden erişmek amacıyla herhangi bir ücret talep edilmez.

Arşiv Politikası

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayımlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
4. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü

Turnitin & Ithenticate

Kapak Tasarımı

Prof. Dr. Şirin Şengel

Editöryal Yetkili

Doç. Dr. Yunus Araz
0000-0003-1582-3176 | yaraz@ogu.edu.tr

İletişim

Dr. Kübra Yıldız
0000-0002-6828-2214 | kyildiz@ogu.edu.tr

Etik Editörü

Dr. Ayşe Yorulmaz
0000-0002-0066-9914 | ethicalahiyat@ogu.edu.tr

Yayınevi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
01dzjez04 | 0000 0004 0596 2460 | 501100006191
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr
0 (222) 217 57 57
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Meşelik Kampüsü 26480
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir / Türkiye

İtiraz ve Şikayet

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız veya şikayet etmek istediğiniz bir husus varsa lütfen ethicilahiyat@ogu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir mesaj gönderin.

Editörler | Editors

Baş Editör | Editor in Chief

Doç. Dr. Yunus Araz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Editör Yardımcısı | Co-Editor

Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Editör | Editor

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Ayşe Yorulmaz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ayorulmaz@ogu.edu.tr | 0000-0002-0066-9914

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

İndeks Editörü | Index Editor

Havva Özgün
info@yazimdestegi.com

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri | Philosophy and Religious Studies Editors

Din Eğitimi | Religious Education

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Aynur Çınar
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aynur.cinar@ogu.edu.tr | 0000-0001-8576-7566

İslam Felsefesi | Islamic Philosophy

Prof. Dr. Kamil Sarıtaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Din Sosyolojisi | Sociology of Religion

Dr. Fatih Baş
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
fatihbas@aybu.edu.tr | 0000-0002-3159-6770

Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Ömer Faruk Kalıntürk
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omerfaruk.kalinturk@ogu.edu.tr | 0000-0002-9767-8971

Mantık | Logic

Dr. Ayşe Acarer
Süleyman Demirel Üniversitesi
aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr | 0000-0001-7123-2501

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörleri | History and Arts of Islam Field Editors

Dini Müzik | Religious Music

Dr. Ömer Faruk Bayrakçı
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
bayrakci@ogu.edu.tr | 0000-0002-1779-2206

Türk İslam Edebiyatı | Turkish Islamic Literature

Dr. Aynur Kurt
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
akurt@ogu.edu.tr | 0000-0002-7358-0312

Türk İslam Sanatları | Turkish Islamic Arts

Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

İslam Tarihi | Islamic History

Barış Çakan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
b.cakan@ogu.edu.tr | 0000-0003-4768-2689

Türk İslam Sanatları | Turkish Islamic Arts

Doç. Dr. Günnur Aydoğdu
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr | 0000-0002-1273-8251

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri | Basic Islamic Studies Field Editors

Arap Dili ve Belagatı | Arabic Language and Rhetoric

Abdullah Enes Soykan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdullahenes.soykan@ogu.edu.tr | 0000-0003-1758-6223

Hadis | Hadith

Doç. Dr. Sezai Engin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sengin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

İslam Hukuku | Islamic law

Abdurrahman Çavğa
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdurrahman.cavga@ogu.edu.tr | 0000-0002-6931-509X

Kıraat ve Tecvid İlimi | Reading and Recitation

Dr. Ömer Şimşek
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omer.simsek@ogu.edu.tr | 0009-0004-9564-3005

Hadis | Hadith

Dr. Nagihan Emiroğlu
Kastamonu Üniversitesi
nemiroglu@kastamonu.edu.tr | 0000-0002-9998-3486

İslam Hukuku | Islamic law

Dr. Ahmet Çetinkaya
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
acetinkaya@ogu.edu.tr | 0000-0001-6272-5566

Kelam | Kalam

Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Tefsir | Construction

Doç. Dr. Sümeyye Sevinç
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr | 0000-0002-3083-6453

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic

Abdullah Enes Soykan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdullahenes16@gmail.com | 0000-0003-1758-6223

Türkçe | Turkish

Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

İngilizce | English

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Adnan Adıgüzel

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aadiguzel@ogu.edu.tr | 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Ahmet Özalp

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr | 0000-0003-3134-3084

Prof. Dr. Kamil Sarıtaş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Doç. Dr. Ali Dadan

Necmettin Erbakan Üniversitesi
alidadan@erbakan.edu.tr | 0000-0003-3860-0389

Doç. Dr. Yunus Araz

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Prof. Dr. Ayhan Ak

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ayhan.ak@omu.edu.tr | 0000-0003-1268-4684

Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi

Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | 0000-0003-0348-594X

Doç. Dr. İshak Tekin

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
itekin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3850-5691

Doç. Dr. Sezai Engin

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sengin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

Doç. Dr. Ziya Polat

Mardin Artuklu Üniversitesi
ziyapolat@artuklu.edu.tr | 0000-0001-7297-6828

Dr. Sercan Yavuz

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Doç. Dr. Yusuf Karataş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ykaratas@ogu.edu.tr | 0000-0003-3075-8755

Dr. Kübra Yıldız

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Barış Çakan

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
b.cakan@ogu.edu.tr | 0000-0003-4768-2689

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
atuzer@ogu.edu.tr | 0000-0002-0959-0225

Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
argul@ogu.edu.tr | 0000-0002-5194-3223

Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
fasiye@ogu.edu.tr | 0000-0001-6292-192X

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Ankara Üniversitesi
gurbuzdeniz2002@yahoo.com | 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İsmail Güler

Bursa Uludağ Üniversitesi
iguler@uludag.edu.tr | 0000-0001-8045-1829

Prof. Dr. Mustafa Naci Kula

Bursa Uludağ Üniversitesi
mnacikula@uludag.edu.tr | 0000-0003-1763-9620

Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu

Bursa Uludağ Üniversitesi
okologlu@uludag.edu.tr | 0000-0002-0899-9686

Prof. Dr. Osman Aydınli

Ankara Üniversitesi
osmanaydinli@gmail.com | 0000-0003-4716-0522

Prof. Dr. Şuayip Özdemir

Amasya Üniversitesi
sozdemir@amasya.edu.tr | 0000-0003-2672-8625

Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omuftuoglu@ogu.edu.tr | 0000-0001-7137-5772

Prof. Dr. Adil Şen

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
asen@ogu.edu.tr | 0000-0001-5746-2327

Prof. Dr. Bülent Akot

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
bulentakot@aybu.edu.tr | 0000-0001-9418-3140

Prof. Dr. Ferit Uslu

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
f.uslu@ogu.edu.tr | 0000-0001-9062-2492

Prof. Dr. İbrahim Mohammed Aljawarneh

Yermük Üniversitesi
ibraheem_j@yu.edu.jo | 0000-0001-8716-9287

Prof. Dr. Mohammad Tawalbeh

Yermük Üniversitesi
mtawalbeh@yu.edu.jo | 0000-0003-2105-4465

Prof. Dr. Nahide Bozkurt

Ankara Üniversitesi
bozkurt@divinity.ankara.edu.tr | 0000-0003-1560-6286

Prof. Dr. Osman Aydınli

Ankara Üniversitesi
osmanaydinli@gmail.com | 0000-0003-4716-0522

Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu

Bursa Uludağ Üniversitesi
okologlu@uludag.edu.tr | 0000-0002-0899-9686

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi
bakit.murzaraimov@manas.edu.kg | 0000-0002-8757-6998

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
abdullahdemir@aybu.edu.tr | 0000-0001-7825-6573

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 01 Suriye İç Savaşında Ortaya Çıkan Yerel Cihadi Grupların Konumlandırılması
Meselesi
26 *The Issue of Positioning Local Jihadi Groups Emerging in the Syrian Civil War*
Musab Dönertaş | Nurullah Çakmaktaş
- 27 7/13.-8/14. Yüzyılda İbn Sînâ'nın Haricî Hakikat-Zihnî Suret Mutabakatı Delili
Üzerine Tartışmalar: Râzî, Âmidî, Sadruşşerîa
42 *Discussions on Ibn Sînâ's Argument of the External Reality-Mental Form Correspondence in the*
7th/13th-8th/14th Centuries: al-Râzî, al-Âmidî, Şadr al-Sharîa
Güvenç Şensoy
- 43 Türkiye'de 6 Şubat 2023 Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa
Çıkma Tarzlarına Göre Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri
71 *Post-Traumatic Growth Levels of University Students Who Experienced the February 6, 2023*
Earthquake in Türkiye Based on Their Religious Coping Styles
Yeliz Akkaya Türkol
- 72 Sebeb-i Nüzulle Yetinmenin Ayetlerin Nesnel Anlamlarını Tespitte Yol Açtığı
Sorunlar: Hucurât 49/12. Ayeti Örneği
92 *Problems Arising from Limiting the Objective Interpretation of Verses to the Asbâb al-Nuzûl: The*
Case of Sûrat al-Hûjurât (49:12)
Orhan Güvel
- 93 Mormonizm'de Ölü Vaftizi ve Erken Dönem Hristiyanlıktaki İlk Örnekleri
114 *Baptism for the Dead in Mormonism and Its Early Examples in Early Christianity*
Nuh Yılmaz
- 115 Ses Anlam İlişkisi Bağlamında Kur'an Tilâvetinde Tengîm (Tonlama) Olgusu
140 *The Phenomenon of Tanghîm (Intonation) in Qur'anic Recitation in the Context of the Relationship*
Between Sound and Meaning
Alaaddin Salihoğlu
- 141 Ateizm, Deizm ve Ebeveynlik Arasındaki İlişkiye Dair Nitel Bir İnceleme
162 *A Qualitative Study on the Relationship Between Atheism, Deism, and Parenting*
Ömer Faruk Bozdoğan | Musa Gürel | İlker Aktürk | Ömer Miraç Yaman
- 163 The Tafsir Methodology of the Indian Scholar Shah Abdulaziz Dehlawi
185 *Hintli Alim Şah Abdülaziz Dihlevî'nin Tefsiri ve Yorum Metodu*
Enayetullah Azimi | Fatih Tok
- 186 Embriyonun Ontolojik Statüsü Ahlaki Statüsünü Belirler mi?
209 *Does the Ontological Status of the Embryo Determine Its Moral Status?*
Emine Göçer

-
- 210 **Osmanlı Devleti'nin Dış Siyasetinde Haccın Etkisi (1566-1595)**
233 *The Impact of Hajj on the Foreign Policy of the Ottoman Empire (1566-1595)*
Nilüfer Ateş
- 234 **Cami ve Ev İmârı Davaları: İsâ b. Sehl'in "Vesâik fi şuûni'l-umrân fi'l-Endelüs: el-Mesâcid ve'd-dûr" İsimli Eserinin İçerik Tahlili**
261 *Lawsuits Concerning Mosque and House Construction: Content Analysis of İsâ b. Sahl's "Wathâiq fi shuûn al-umrân fi al-Andalus: al-Masâjîd wa-l-dûr"*
Fatma Hazar
- 262 **Huşû Deneyiminin Duygusal ve Psikolojik Boyutları**
284 *The Emotional and Psychological Dimensions of the Experience of Awe*
Esra İrk
- 285 **Sufism, Modernisation, and Social Transformation: The Impact of Twelve Awliya in South Asia's Coastal Region of Chittagong**
306 *Tasavvuf, Modernleşme ve Sosyal Dönüşüm: Güney Asya'nın Sahil Bölgesi Çitagong'da On İki Evliyanın Etkisi*
Saeyd Rashed Hasan Chowdury
- 307 **Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ): Bir Ölçek Geliştirme Çalışması**
337 *Perceived Freedom-Religion Relationship Scale (PFRRS): A Scale Development Study*
Nazım Karadağ | Gültekin Eroğlu
- 338 **İ'râb Çeşitliliğinin Tefsire Etkisi: Şibh-i Cümlelerin Mübtedâ Olarak Tevili Örneği**
362 *The Impact of İ'râb Diversity on Tafsir: The Interpretation of Shibh-i Jumlah as Muftada' Example*
Muhammed Emin Görgün
- 363 **Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu**
384 *The Water Metaphor as a Symbol of Ma'rifa in Hacı Bektaş-ı Velî's Makâlât*
Edibe Boyraz
- 385 **Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Perspektifinden Arz-ı Mev'ûd Meselesi: Kur'an Yahudilerin İddiasını Destekliyor mu?**
409 *The Issue of the Promised Land from the Perspective of Classical and Contemporary Exegetes: Does the Qur'an Support the Jewish Claim?*
Ersin Çelik
- 410 **İman Ontolojisi: Sadreddinzâde Şirvânî'ye Ait İman Risâlesi'nin Tahlili, Tahkiki ve Tercümesi**
422 *Ontology of Faith: Analysis, Critical Edition, and Translation of Sadr al-Dîn-zâda Shirwânî's Risâla of Faith*
Tarık Tanrıbilir
- 443 **Şîî Müfessir Seyyid Abdullah Şubber ve el-Cevheru's-Semîn Tefsiri**
464 *Shiite Exegete Sayyid Abdullah Shubbar and His Tafsir al-Jawhar al-Samîn*
Cengiz İder
-

-
- 465 **James Henry Leuba and the Modern Psychology of Religion**
482 *James Henry Leuba ve Günümüz Modern Din Psikolojisi*
Durali Karacan
- 483 **Beden, Bilgi ve Mekan Bağlamında Kur'ân'ın Nüzûlü ile Değişen Câhiliye**
507 **Mahremiyet Anlayışı**
The Transformation of the Concept of Privacy in the Jahiliyya Period with the Revelation of the Qur'an: A Contextual Analysis of Body, Information, and Space
Ahmet Erdinçli
- 508 **Hadis Edebiyatında Dua Literatürü ve Kâbe'yi (İlk Defa) Görünce Yapılan Duanın**
535 **Kabul Olmasıyla İlgili Rivayetin Tetkiki**
The Literature of Prayer in Hadith Studies and the Investigation of the Narration about the Acceptance of the Prayers Made after Seeing the Ka'bah (for the First Time)
Halil İbrahim Doğan
- 536 **İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Suresi 26.**
557 **Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme**
İsmail Mufid, an Early Muqarrir of Huzur Lectures and His Exegesis of Qur'ân 8:26: A Critical Edition and Evaluation
Mustafa Cihad Bakkal



Suriye İç Savaşında Ortaya Çıkan Yerel Cihadi Grupların Konumlandırılması Meselesi*

Musab Dönertaş

[0009-0002-8100-6174](mailto:musabdonertas@marun.edu.tr) | musabdonertas@marun.edu.tr

Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkiler
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Nurullah Çakmaktaş

[0000-0001-5493-419X](mailto:nurullah.cakmakta@marmara.edu.tr) | nurullah.cakmakta@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim
Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Öz

Arap Baharının etkisi neticesinde 2011 yılının Mart ayında Suriye’de başlayan barışçıl protesto gösterilerinin zaman içinde bir iç savaşa evrilmesiyle ülkede rejime karşı savaşan pek çok askeri grup teşekkül etmiştir. El-Kaide ve IŞİD gibi ulus aşırı dini radikal grupların yanı sıra, ülkedeki İslamcı ve Selefi gelenekten beslenen kimselerin inşa ettiği bir takım “yerel cihadi gruplar” da bu iç savaşa müdahil olmuşlardır. Konu üzerine yapılan araştırmalar, bu yerel cihadi grupları el-Kaide ve IŞİD gibi klasik manada dini radikalizm içine giren bir kategoride değerlendirmişlerdir. Bu çalışma ise iç savaş esnasında faal olan cihadi grupların yek pare bir yapı arz etmediğini, yerel cihadi gruplar arasında temsil gücü en yüksek iki yapılanma olan Ahrârü’ş-Şam ve Ceşu’l-İslam üzerinden bu grupların ideolojik ve stratejik farklılıklarını ortaya koyarak göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma en temelde, Müslüman dünyadaki dini radikalizm tecrübesi dikkate alınarak Suriye İç Savaşı esnasında ortaya çıkan bu yerel cihadi grupların, dini radikalizm içinde nereye konumlandırılması gerektiği sorusuna cevap arayışı etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda bu çalışma, barışçıl protesto gösterilerini bastırmak için orantısız şiddet kullanan rejime karşı “direniş” iddiasıyla ortaya çıkan ve iç savaş esnasındaki şiddet sarmalı içinde zamanla radikalleşen söz konusu cihadi grupların, el-Kaide ve IŞİD gibi geleneksel dini radikalizm tecrübesinden farklı değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Bu çalışma, söz konusu yerel cihadi grupların ortaya çıkışının ve radikalizme evrilmesinin, rejimin halkın değişim talebine yönelik tutumu ve iç savaşın uzaması sonucu ülkede oluşan kaotik ortam gibi ülkenin iç dinamikleriyle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu iki grubun hem Suriye İç Savaşı sırasında silahlı oluşumlar olarak ortaya çıkmasının hem de zaman içinde radikalleşmesinin, büyük ölçüde ülkenin 2011'den sonra içine düştüğü kaosla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, araştırmaya konu olan grupların örgütsel ve ideolojik oluşumunu etkileyen önde gelen isimlerin iç savaş öncesinde benimsediği dini-siyasi tutumların ortaya konulması; bu grupların silahlı oluşumlar olarak ortaya çıkışının ve radikalleşmesinin ardındaki saiklerin belirlenmesi; belirledikleri hedeflerin ve savaşçı olarak gruplara katılanların karakterinin ortaya konulması bu sonuca ulaşmamızı sağlayan başlıca faktörlerdir. Dolayısıyla, bu grupların El-Kaide ve IŞİD gibi örgütlerin temsil ettiği dini radikalizm kategorisine yerleştirilmemesi gerektiği sonucuna vardık. Bunun yerine, 2011'den sonra Suriye'nin iç dinamikleri bağlamında ortaya çıkmış ve zamanla kademeli olarak radikalleşmişlerdir. Dolayısıyla, bu gruplar iç savaş sırasında ortaya çıkan "yerel cihadi gruplar" olarak değerlendirilmelidir. Çalışmanın amaç ve hedeflerine ulaşmak için nitel araştırma tekniklerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışma, yazılı ve görsel dokümanları incelemek suretiyle büyük ölçüde birincil kaynaklara dayanmaktadır. Suriyeli cihadi grupların resmi internet siteleri, süreli yayınları, grup

liderlerinin çeşitli medya kuruluşlarında verdiği röportajlar ve gruplarla bağlantılı kişi veya kuruluşlar tarafından yayınlanan beyanlar bu çalışmanın şekillenmesine katkıda bulunan birincil kaynaklar olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Ortadoğu, Suriye İç Savaşı, Radikalizm, Cihadi Gruplar

Atıf Bilgisi

Dönertaş, Musab – Çakmaktaş, Nurullah. “Suriye İç Savaşında Ortaya Çıkan Yerel Cihadi Grupların Konumlandırılması Meselesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 1-26. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576360>

Geliş Tarihi	30.10.2024
Kabul Tarihi	31.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Çakmaktaş danışmanlığında doktora öğrencisi Musab Dönertaş tarafından hazırlanan ve 22/7/2024 tarihinde savunulan “Direniş ve Radikalizm Arasında Suriye İç Savaşı’nda Cihadi Gruplar (2011-2016)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Araştırmanın Tasarımı 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Veri Toplama 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
Yazar Katkı Oranları	Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Makalenin Yazımı 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
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.



The Issue of Positioning Local Jihadi Groups Emerging in the Syrian Civil War*

Musab Dönertaş

[0009-0002-8100-6174](https://orcid.org/0009-0002-8100-6174) | musabdonertas@marun.edu.tr

Marmara University, Institute of Middle East and Islamic Countries Studies, Department of Middle East Political History and International Relations, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Nurullah Çakmaktas

[0000-0001-5493-419X](https://orcid.org/0000-0001-5493-419X) | nurullah.cakmaktas@marmara.edu.tr

Marmara University, Institute of Middle East and Islamic Countries Studies, Department of Middle Eastern Sociology and Anthropology, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Abstract

As a result of the Arab Spring, peaceful protests that began in Syria in March 2011 gradually evolved into a civil war, leading to the formation of numerous armed groups fighting against the regime. In addition to transnational radical religious groups like al-Qaeda and ISIS, several "local jihadist groups" inspired by Islamist and Salafi traditions also became involved in this conflict. Previous studies on the subject have categorized these local jihadist groups within the framework of traditional religious radicalism, akin to al-Qaeda and ISIS. This study, however, aims to demonstrate that jihadi groups active during the civil war do not constitute a monolithic structure. By analyzing the ideological and strategic differences between Ahrar al-Sham and Jaysh al-Islam—the two most prominent local jihadi organizations in terms of representation—this study seeks to present a more nuanced understanding. At its core, this research is shaped by an effort to answer the question of where these local jihadi groups, which emerged during the Syrian Civil War, should be positioned within the broader context of religious radicalism in the Muslim world. In this regard, the study argues that these groups, which initially appeared as part of a "resistance" against the regime's disproportionate violence to suppress peaceful protests and later became radicalized amidst the war's escalating violence, should be assessed differently from the traditional experiences of religious radicalism embodied by groups like al-Qaeda and ISIS. This study reveals that the emergence and radicalization of these local jihadi groups are closely linked to Syria's internal dynamics, such as the regime's attitude towards the public demands for change and the chaotic environment created by the prolonged conflict. Ultimately, the findings suggest that the emergence of these groups as armed organizations during the Syrian civil war and their subsequent radicalisation are largely products of the chaos that engulfed Syria after 2011. To achieve these findings, the research focuses on key factors such as the religious-political stances adopted by influential figures shaping these groups' organisational and ideological structures before the civil war, the motivations behind their emergence as armed entities, and the nature of their goals and recruits. These factors collectively support the conclusion that these groups should not be categorized within the framework of religious radicalism represented by al-Qaeda and ISIS. Instead, they are better understood as "local jihadi groups" that emerged within the unique internal dynamics of Syria post-2011 and gradually radicalized over time. The study employs document analysis, a qualitative method, to achieve its objectives. Accordingly, the study is largely based on primary sources, including written and visual materials. Official websites of Syrian jihadi groups, their periodicals, interviews given by group leaders in various media

outlets, and statements published by individuals or organizations affiliated with these groups have been critical in shaping the findings of this study.

Keywords

Sociology of Religion, Middle East, Syrian Civil War, Radicalism, Jihadi Groups

Citation:

Dönertaş, Musab – Çakmaktaş, Nurullah. "The Issue of Positioning Local Jihadi Groups Emerging in the Syrian Civil War". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 1-26. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576360>

Date of Submission	10.30.2024	
Date of Acceptance	12.31.2024	
Date of Publication	03.15.2025	
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This study is based on the master's thesis entitled 'Jihadist Groups in the Syrian Civil War between Resistance and Radicalism (2011-2016)', prepared by Musab Dönertaş under the supervision of Dr. Nurullah Çakmaktaş and defended on 22/7/2024.	
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin	
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr	
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.	
Author Contribution Rates	Conceptualization	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Data Curation	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Investigation-Analysis-Validation	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Writing	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
Grant Support	Writing-Review & Editing	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	The authors 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

“Özgürlük, Onur ve Ekmek (el-Hurriye, el-Kerâme, el-Hubz)” sloganıyla filizlendiği dinamikleri ortaya koyarak 2010 yılının son aylarında Tunus’ta başlayıp kısa süre içerisinde bölgeyi etkisi altına alan Arap Baharı, yine aynı dinamiklerle 2011 yılının ilk aylarında Suriye’ye ulaşmıştır. Bunun üzerine Suriye halkı, tıpkı Tunus ve Mısır’da olduğu gibi özgürlüğünü, onurunu ve ekmeğini elinden aldığını düşündüğü otoriter Baas rejimine karşı meydanlara toplanıp protesto gösterilerine başlamıştır. Halkın reform taleplerini dile getirdiği 2011 yılının Mart ayında tam anlamıyla başlayan ve yaklaşık altı ay boyunca barışçıl bir üslupla devam eden bu gösterilere karşı rejimin müdahalesi ise çok sert olmuştur. Güvenlik güçlerinin müdahalelerine rağmen gösterilerin ülke çapında yayılarak devam etmesi rejimin daha sert tedbirlere başvurmasına yol açmış ve bunun sonucunda halkın talepleri ile rejimin tutumu arasındaki mesafe her geçen gün biraz daha büyümüştür. Rejime bağlı güvenlik güçlerinin sivil göstericilerin üzerine ateş açması ile başlayan, ilerleyen günlerde ağır silahların da kullanıldığı gösterileri bastırma girişimleri açıkça ters tepmiş ve rejim karşıtı muhalif ayaklanma 2011 yılının yaz aylarında tüm ülkeyi içerisine alan bir iç savaşa evrilmiştir.

Sivil göstericilerin üzerine ateş açmayı reddeden bazı güvenlik güçlerinin Suriye ordusundan ayrılarak muhaliflerin safına geçmesi üzerine muhalif hareketin ilk silahlı birlikleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Eski ordu mensuplarının kurduğu gruplara ek olarak bazı siviller de silahlanarak kendi askeri birliklerini oluşturmaya başlamışlardır. Birbirlerinden bağımsız olarak hareket eden, etkin bir emir-komuta zinciri olmaksızın rejime karşı silahlı mücadele yürüten irili ufaklı bu grupların bir kısmı daha sonradan kendilerini Özgür Suriye Ordusu (ÖSO) olarak tanımlamıştır. Savaşın ilk yıllarında tüm silahlı muhalefeti ifade eden ÖSO, ilerleyen süreçte bölgesel ve uluslararası güçlerin girişimleriyle yeniden yapılandırılmış ve rejimin yıkılmasının ardından ülkede demokratik bir yönetim oluşturma hedefini benimsemiştir. Ayrıca ilk yıllarından itibaren savaşa müdahil olan el-Kaide ve türevlerinin yanı sıra, 2014 yılında da Irak-Şam İslam Devleti (İŞİD) örgütü, “küresel İslam hilafeti” kurma amacıyla Suriye’ye girmiş ve hem Esed rejimi hem de silahlı muhalefet ile çatışmaya girerek Suriye’de önemli toprak kazanımları elde etmiştir.

Fakat Suriye İç Savaşı’nda rejime karşı kurulan askeri gruplar ÖSO, el-Kaide ve İŞİD’ten ibaret kalmamıştır. Savaşın patlak vermesiyle birlikte zaten rejimle uzun yıllara dayanan bir tarihsel hesaplaşma içinde olan ülkedeki İslamcı ve Selefi gelenekten beslenen kimseler de kendi yerel cihadi birimlerini oluşturarak iç savaşa müdahil olmuşlardır. Mevzu bahis gruplar, ideolojik hedeflerinin daha net olması ve Özgür Suriye Ordusu’na göre daha düzenli hareket etmeleri nedeniyle muhalefet içerisinde hızla güç kazanmışlardır. Bu cihadi gruplar, Özgür Suriye Ordusu’na bağlı muhalif gruplar ile rejime karşı askeri alanda iş birliği yapmalarına rağmen ÖSO’nun askeri otoritesini ve muhaliflerin siyasi oluşumlarını tanımamışlardır. Özellikle 2013-2014 yıllarında gücünün zirvesine ulaşan cihadi gruplar kendi askeri ve siyasi ittifaklarını kurarak bir araya gelmiş ve Suriye muhalefeti içerisindeki en çok savaşçıya sahip, en etkili ve en organize ittifak haline gelmişlerdir. Buna karşın bu cihadi gruplar, ilgili literatürde çoğunlukla genellemeci bir yaklaşımla ÖSO’nun yahut İŞİD’in gölgesinde bırakılmış, bu yapılardan bağımsız olarak ele alınmamış ve müstakil olarak yeterince incelenmemiştir.

Bu bağlamda cihadi gruplar ideolojik ve stratejik yaklaşımları itibariyle ÖSO, el-Kaide ve IŞİD gibi gruplardan farklı ve müstakil aktörler olarak ele alınmalıdır. Söz konusu cihadi gruplar, Esed rejiminin yıkılmasının ardından İslam Devleti kurma hedefiyle ÖSO'dan, kendilerini Suriye Devrimi'nin bir parçası olarak görmeleri, hedeflerini ve faaliyetlerini Suriye toprakları ile sınırlandırmaları açısından da el-Kaide ve IŞİD'ten farklılaşmaktadır. Bu cihadi gruplar, amaç ve hedeflerini gerçekleştirebilmek amacıyla bağımsız askeri, siyasi ve sosyal ittifaklar kurmuş; meydana gelen gelişmelere yönelik olarak kendi bakış açılarını yansıtan ortak açıklama ve deklarasyonlara imza atmışlardır. 2011-2016 yılları arasında Suriye'deki rejim karşıtı silahlı hareket analiz edildiğinde yerel cihadi grupların ÖSO ve IŞİD arasında kendine özgü nitelikler barındıran üçüncü bir blok oluşturduğu görülmektedir.

Bu çalışma Suriye İç Savaşı'nda kurulan ve bu blok içinde yer alan temsil gücü en yüksek iki farklı cihadi grubun incelenmesine odaklanmaktadır. Bunlar Ahrârû's-Şam ve Ceyşu'l-İslam gruplarıdır. Bu grupların söz konusu blok içinde etki gücü en yüksek gruplar olmaları, bizzat Suriyeli öncü isimler tarafından kurulup yönetilmeleri, üyelerinin büyük çoğunluğunun Suriyelilerden oluşması, hedef ve eylemlerini Suriye ile sınırlı tutmuş olmaları bu çalışmada bu iki grubun seçilmesinin temel nedenlerini oluşturmaktadır. Bu blok içinde değerlendirilmesi mümkün olmasına rağmen, bu iki gruba nazaran etki gücü sınırlı kalmış olan Livâu't-Tevhid, Sukûru's-Şam ve Livâu'l-Hak gibi iç savaş esnasında teşekkül etmiş diğer yerel cihadi gruplar bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu çalışma en temelde, Müslüman dünyadaki dini radikalizm tecrübesi dikkate alınarak Suriye İç Savaşı esnasında ortaya çıkan bu yerel cihadi grupların, dini radikalizm içinde nereye konumlandırılması gerektiği sorusuna cevap arayışı etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda bu çalışma, barışçıl protesto gösterilerini bastırmak için orantısız şiddet kullanan rejime karşı "direniş" iddiasıyla ortaya çıkan ve iç savaş esnasındaki şiddet sarmalı içinde zamanla radikalleşen söz konusu cihadi grupların, el-Kaide ve IŞİD gibi geleneksel dini radikalizm tecrübesinden farklı değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu bağlamda bu çalışma, bu cihadi grupların ortaya çıkışının ve aksiyon kazanmasının, her ne kadar bu grupların ideolojileri ve bazı öncü isimleri cihadi-Selefi gelenekten beslenmiş olsa da, Suriye'deki olayların gidişatının icbar etmesiyle ilişkili olduğunu, bu cihadi grupların yine iç savaş esnasında ülkede rejime karşı savaşan ve dini radikalizmin en önemli temsilcileri olan IŞİD ve el-Kaide'den ideolojik ve stratejik farklılıklarını ortaya koyarak göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece bu çalışmada, Suriye İç Savaşı düzleminde dini radikalizm olgusunun yekpare bir yapı arz etmediği gösterilmiş olacaktır. Ayrıca bu grupların ortaya çıkışının ve radikalizme evrilmesinin, halkın değişim talebine karşı rejimin benimsediği tutum ve iç savaşın uzaması gibi ülkenin kendi iç dinamikleriyle ilişkili olduğu ortaya konulacaktır.

Çalışmanın amaç ve hedeflerine ulaşmak için nitel araştırma tekniklerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede bu çalışma, yazılı ve görsel dokümanları incelemek suretiyle büyük oranda birincil kaynaklara dayanmaktadır. Suriyeli cihadi grupların resmi internet siteleri, yaptıkları süreli yayınlar, grup liderlerinin çeşitli mecralarda verdiği röportajlar, gruplar ile bağlantılı kişi veya kuruluşlar tarafından yayınlanan beyanlar çalışmanın şekillenmesine katkı sağlayan temel kaynaklar olmuştur. Ayrıca başta İngilizce olmak üzere Arapça ve Türkçe kaleme alınmış olan ilgili literatür de derinlemesine incelenmiş ve gerekli yerlerde bu metinlerden yararlanılmıştır. Çalışmanın zaman aralığı, Suriye'de muhalif

hareketin başlangıcı olan 2011 yılı ile sembolik ve stratejik öneme sahip Halep şehrinin 2016 yılında rejim güçleri tarafından ele geçirilmesi arasında geçen dönem ile sınırlandırılmıştır. Zira Halep'te Esed rejiminin hakimiyet sağlaması iç savaşın en önemli kırılma noktası olarak kabul edilmektedir.

Suriye İç Savaşı'nda Cihadi Grupların Konumlandırılması

Suriye İç Savaşı'na dair birçok rapor yayınlamış olan Carter Center'in 2013 yılında yayınladığı rapora göre Suriye'de rejime karşı savaşan 1050 tugay ve tugaydan daha küçük 3250 silahlı grup bulunduğu tahmin edilmektedir.¹ Tony Blair Vakfı'nın araştırmasına göre ise Suriye'deki bu grupların büyük çoğunluğu dini motivasyonlar etrafında şekillenmiş ve aksiyon kazanmıştır.² Kanaatimizce Suriye silahlı muhalefетinin bu çok parçalı yapısı cihadi grupların sınıflandırılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim bu zorluk sebebiyle olsa gerek konu üzerine yapılan araştırmalar, Suriye'nin kendi iç dinamikleri bağlamında ortaya çıktığını düşündüğümüz yerel cihadi grupları da el-Kaide ve IŞİD gibi klasik manada dini radikalizm içine giren bir kategoride değerlendirmişlerdir. Biz ise iç savaş esnasında faal olan cihadi grupların yek pare bir yapı arz etmediğini, yerel cihadi gruplar arasında temsil gücü en yüksek yapılanmalar olan Ahrâru's-Şam ve Ceyşu'l-İslam grupları üzerinden göstermeye çalışacağız.

1. Ahrâru's-Şam: "Revizyonist Cihadilik"

Ahrâru's-Şam, savaşçı sayısı ve etkinlik alanı bakımından Suriye'de faaliyet gösteren en büyük rejim karşıtı silahlı gruptur. Kendisini siyasi, askeri ve sosyal bir oluşum olarak tanımlayan grup, iç savaş sırasında kurduğu ittifaklar ve ortak mekanizmalarla rejim karşıtı muhalif harekete yön vermeyi amaçlamıştır. Ahrâru's-Şam liderleri, Müslüman dünyadaki dini radikalizmin en baskın düşünce kaynağı olan cihadi-Selefilikten beslenmiş olmalarına rağmen revizyonist bir yaklaşımı benimsemiş ve bu anlamda yeni bir anlayışın öncüsü olmuşlardır. Yaşanan iç ihtilaflar nedeniyle 2016 yılının sonunda dağılmanın eşiğine gelen grup, gücünün önemli bir bölümünü yitirse de varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

Suriye'nin başkenti Şam'ın 30 kilometre kuzeyinde bulunan Saydnâyâ Askeri Cezaevi, 2011 yılında başlayan rejim karşıtı ayaklanmanın yakından takip edildiği yerlerden biriydi. İnsan hakları kuruluşları tarafından "İnsan Mezbahası" olarak tanımlanan bu cezaevi mahkumlara yönelik işkence, tecavüz, kötü muamele ve yargısız infazlar ile ülke sınırlarını aşan kötü bir şöhret kazanmıştı.³ Baba Esed döneminde Suriye'de tesis edilen baskıcı yönetimin Tedmür Hapishanesi ile özdeşleşmesine benzer olarak Oğul Esed'in döneminde de Saydnâyâ Cezaevi rejimin acımasız yönetiminin simgesi olmuş ve rejim muhaliflerinin tutulduğu bir nevi toplama kampına dönüşmüştür. Çeşitli ideolojilere sahip binlerce siyasi tutuklunun bir arada bulunduğu cezaevindeki en büyük kitleyi ise İslamcı ve cihadi mahkumlar oluşturmaktaydı. Bu mahkumların önemli bir kısmı özellikle 2000'li yılların başından itibaren ülkede güç kazanmaya başlayan militan İslamcı eğilimden etkilenen kişilerdi. Büyük çoğunluğu Irak ve Lübnan'daki

¹ The Carter Center, *Syria Countrywide Conflict Report #1* (Atlanta: The Carter Center, 2013), 24.

² Tony Blair Faith Foundation, *If the Castle Falls: Ideology and Objectives of the Syrian Rebellion* (London: Tony Blair Faith Foundation, 2015), 4-6.

³ Amnesty International (Amnesty), *Human Slaughterhouse: Mass hangings and extermination at Saydnaya Prison, Syria* (London: Amnesty International, 2017).

cihadi gruplar ile irtibatlı olan, henüz örgütlenme aşamasını tamamlayamamış bu irili ufaklı militan yapılanmaların üyelerinin nihai buluşma noktası ise Saydnâyâ Cezaevi olmuştu. Ülkenin dört bir yanından gelen, birbirlerinden farklı eğilimlere sahip İslamcı ve cihadi tutukluları aynı çatı altında buluşturan Saydnâyâ bir süre sonra “Suriye’nin Cihat Akademisi” olarak anılmaya başlandı. Cezaevinin bu ismi kazanmasına yol açan en önemli özelliği sadece bir toplama noktası haline gelmesi değil farklı suçlardan tutuklanan diğer mahkumların da burada geçirdikleri süre içerisinde giderek artan bir şekilde cihadi düşünceyi benimsemesiydi. Esed rejiminin, muhaliflerini sindirmek amacıyla kurduğu Saydnâyâ Cezaevi cihadi oluşumların yeni üyeler kazandığı bir okul ve sosyal ağlarını genişlettiği bir merkez olarak işlev görmeye başlamıştı.⁴

Suriye İç Savaşı’nın en etkili silahlı direniş grubu kabul edilen Ahrârû’ş-Şam’ın temellerinin söz konusu bu hapishanede, Saydnâyâ’da atıldığı düşünülmektedir. Zira o dönemde demir parmaklıklar arkasında olan, cihadi davalardan tutuklu bazı mahkumların Mısır’daki 25 Ocak Devrimi’nin ardından Hüsnü Mübarek yönetiminin devrilmesinden ilham alarak Suriye’de de Esed rejimini devirmek amacıyla silahlı bir yapılanma kurma konusunda uzlaştıklarına dair iddialar bulunmaktadır.⁵ Bu sırada 2011 yılının Mart ayından itibaren başlayan protesto gösterileri kısa sürede ülkenin birçok kentine yayılarak rejimi tehdit etmeye başlamıştır. Aylar boyunca devam eden barışçıl gösterileri kontrol altına almakta zorlanan Esed rejimi reform taleplerine karşılık olarak göstericileri yatıştırmak amacıyla Mayıs ve Haziran aylarında siyasi suçlardan tutuklu bulunan mahkumlar için kısmi af ilan ettiğini duyurmuştur. Rejimin af kararından faydalanarak özgürlüğüne kavuşan mahkumlar arasında daha sonra Ahrârû’ş-Şam’ı kuracak olan isimler de bulunmuştur.

Cezaevinde iken silahlı bir yapılanma kurma kararı alan eski mahkumlar, serbest kalmalarının akabinde Ahrârû’ş-Şam’ı teşkil etti. Grubun kurucularının tamamı uzun yıllardır Saydnâyâ cezaevinde kalan siyasi mahkumlardan oluşmaktaydı.⁶ 2011 yılının yaz ayları boyunca gizlice örgütlenmeye başlayan grup, kurucularının geçmiş tecrübeleri ve cezaevinde kurulan bağlantıların da yardımıyla kısa sürede ülkenin birçok bölgesinde varlık göstermeye başladı. Uzun bir örgütlenme döneminin ardından 2012 yılının başında *Ketâibu Ahrârî’ş-Şam’ın* (Şam’ın Özgürleri Taburları) kuruluşu ilan edildi. 25 Ocak 2012 tarihinde YouTube’a yüklenen amatör bir video kaydı ile ilk kez varlığını ilan eden grup İdlib’te rejim güçlerine karşı savaştığını duyurdu.⁷ Kuruluş ilanının ardından bir süre sessiz kalan grup Nisan 2012’den itibaren mesajlarını iletme amacıyla cihadi forumlarda ses kayıtları yayınlamaya başladı. Yayınlanan ilk ses kaydında Esed rejimine karşı cihat ilan eden grup Suriye’de rejimin devrilmesinin ardından bir İslam devleti kurmayı amaçladığını bildirdi.⁸

⁴ Thomas Pierret, “Salafis at War in Syria: Logics of Fragmentation and Realignment”, *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, ed. Francesco Cavarto vd. (Oxford: Oxford University Press, 2017), 142.

⁵ Rania Abouzeid, “TIME Exclusive: Meet the Islamist Militants Fighting Alongside Syria’s Rebels”, *Time* (Erişim 9 Şubat 2024).

⁶ Herve Bar, “Ahrar al-Sham jihadists emerge from shadows in north Syria”, *AFP* (Erişim 9 Şubat 2024).

⁷ Ahrârû’ş-Şam, “el-i’lân an teşkîli Ketâibi Ahrârî’ş-Şam fî medîneti İdlib 2012-1-25”, *YouTube* (27 Ocak 2012).

⁸ Ensaru’l-Mücahidîn internet sitesi el-Kaide ve bağlantılı silahlı grupların propaganda içeriklerinin paylaşıldığı en önemli online cihadi forumlardan biriydi. Bk. Ansar al-Mujahideen English Forum (AMEF), “Post by Shehab al-Shami, el-Beşâr 1-el-Usbû’l-İyeytu’l-Kelîmeti’s-Savtiyye-Ahrârû’ş-Şam”.

Grubun gizliliğe büyük önem vermesi ve lider kadrosunu bir sır gibi saklamasının yanı sıra propaganda videolarında kullandığı cihadi gruplara özgü üslup nedeniyle el-Kaide'nin küresel organizasyonun bir uzantısı olduğu iddia edilmekteydi. Ancak Ahrârû's-Şam sosyal medya hesapları üzerinden yayınladığı açıklamalarla iddiaları reddederek kendisini Suriyeli "bağımsız" bir yapılanma olarak tanımladı. Kurucularının, cihadi-Selefi ideoloji ve el-Kaide ile birçok noktada yolu kesişmesine rağmen Ahrârû's-Şam, "hiçbir örgüt, parti ya da grubun uzantısı olmadığını" ilan etti.⁹ Nitekim her ne kadar savaşın erken döneminde az sayıda yabancı savaşçıyı saflarında barındırdığına dair veriler olsa da¹⁰ grubun savaşçılarının neredeyse tamamının Suriyelilerden oluşuyor olması bu yerelliğini gösteren bir unsur olarak dikkat çekmektedir.

Lider kadrolarının cihadi-Selefi gelenekten beslenmesine rağmen el-Kaide'den bağımsız hareket eden Ahrârû's-Şam, yine Suriye İç Savaşı sırasında kurulmuş muhalif bir yapılanma olmasına karşın kendisini hiçbir zaman Özgür Suriye Ordusu'nun bir parçası olarak da tanımlamamıştır. Askeri alanda hem ÖSO bağlantılı muhalif gruplar hem de el-Kaide bağlantılı cihadi gruplar ile yakın iş birliği yapmakla beraber kendisini her iki yapılanmanın da dışında tutarak bağımsız bir kimlik inşa etmeye büyük özen gösterdiği ve kendine özgü bu bağımsız tutumunu kurduğu ittifaklarla da somutlaştırdığı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, silahlı muhalefet içerisinde ÖSO ve el-Kaide arasında üçüncü bir ittifak oluşturmayı amaçlayan grup, önce Aralık 2012'de Suriye İslam Cephesi'nin, daha sonra Kasım 2013'te ise İslami Cephe'nin (el-Cebhetu'l-İslamiyye) kuruluşuna öncülük etmiştir.¹¹ ÖSO ve el-Kaide ile bağlantılı bulunmayan Suriyeli İslamcı ve Selefi grupları tek çatı altında birleştiren yeni yapılanma, sahip olduğu yaklaşık 50 bin savaşçı¹² ile kurulduğu dönemde savaşçı sayısı ve etkinlik alanı bakımından Suriye askeri muhalefeti içerisindeki en güçlü ittifak haline gelmiştir. Kendisini sadece askeri değil aynı zamanda sosyal ve siyasi bir yapılanma olarak tanımlayan İslami Cephe'nin yönetiminde kilit öneme sahip görevlere Ahrârû's-Şam temsilcileri getirilmiştir.¹³

Ahrârû's-Şam, varlığını ilk kez resmi olarak ilan etmesinin ardından yaklaşık iki yıl içerisinde kuruluşuna öncülük ettiği ittifaklarla Suriye İç Savaşı'ndaki en önemli aktörlerden biri haline gelmiştir. Cihadi grubun, önce Suriye İslam Cephesi'nin daha sonra ise İslami Cephe'nin kuruluşuna ön ayak olarak rejim karşıtı silahlı direniş içerisinde salt kendi gücü ile elde edemeyeceği bir hakimiyete sahip olduğu ve askeri muhalefeti kendi anlayışı doğrultusunda şekillendirmeyi başardığı görülmektedir.

⁹ Ketâibu Ahrârî's-Şam'ın resmî Facebook hesabı. Bk. Kataib Ahrar al-Sham, "Info", Facebook.

¹⁰ Richard Spencer, "British convert to Islam vows to fight to the death on Syrian rebel front line", *The Telegraph* (Erişim 13 Şubat 2024).

¹¹ Ceşu'l-İslam, "Beyân indimâc el-fesâil el-mukâtilê's-Suriyye tahta musemma el-Cebhetu'l-İslamiyye", *YouTube* (22 Kasım 2013).

¹² Reuters, "Factbox: Syria's rebel groups" (Erişim 6 Mart 2023).

¹³ Aaron Lund, "Say Hello to the Islamic Front", *Carnegie Middle East Center* (Erişim 6 Mart 2024)

1.1. İdeolojik ve Stratejik Özellikleri Bağlamında Ahrârû'sh-Şam'ın Konumlandırılması

Ahrârû'sh-Şam, Suriye İç Savaşı sırasında kurulmuş olsa da çalışmamıza konu olan diğer gruplardan farklı olarak bu grubun kurucularının cihadi geçmişi iç savaş öncesine dayanmaktadır. 1970'li yıllarda Suriye'de rejime karşı silahlı mücadele yürüten İhvân-ı Müslimîn ve et-Talî'atu'l-Mukâtîle gibi İslamcı grupların içerisinde yer almış şahsiyetler sayıca az olsalar da grubun kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Öte yandan neredeyse tamamı Saydnâyâ cezaevinin eski mahkûmlarından oluşan kurucu kadronun büyük çoğunluğu ulus aşırı cihat mecralarında bulunmuş ve önemli bir kısmı Irak cihadına ya bizzat katılmış ya da dolaylı olarak işgal karşıtı direnişe müdahil olmuştur. Grubun kurucu kadrosunda sadece Irak'ta değil, Afganistan ve Pakistan gibi çatışma bölgelerinde bulunan ve bu bölgedeki cihadi faaliyetlerin içerisinde tecrübe kazanan kişiler de bulunmaktadır.¹⁴ Bu yönüyle Ahrârû'sh-Şam hem Suriye'de öteden beri var olan İslamcı hareketin hem de yakın dönemdeki ulus aşırı çatışma bölgelerinin tecrübesini yaşamış kimseleri kendi bünyesinde birleştiren yerel cihadi bir grup olarak özgün bir örnek teşkil etmektedir.

Ahrârû'sh-Şam'ın öncü isimleri kuruluşundan itibaren cihadi-Selefi bir söylem benimsemiştir. Grubun cihadi bir söylemi benimsemesi, ulus aşırı çatışma bölgelerinde faaliyet gösteren cihadi-Selefi grupların alameti farikası haline gelen saldırı tekniklerini Suriye'de ilk kez kullanan silahlı gruplardan biri olması¹⁵ ve az sayıda da olsa Suriyeli olmayan savaşçıları da kendi saflarına kabul etmesi¹⁶ gibi birçok unsur özellikle iç savaşın ilk yıllarında Ahrârû'sh-Şam'ın cihadi-Selefi bir yapılanma olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Buna karşın cihadi grup, amaç ve hedeflerinin sadece Suriye toprakları ile sınırlı olduğunu ifade ederek el-Kaide'nin küresel cihat konseptini başından itibaren reddetmiş ve bu yönüyle erken dönemde dahi el-Kaide çizgisindeki klasik cihadi-Selefi gruplardan farklılaşmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Ahrârû'sh-Şam, Müslüman dünyadaki dini radikalizmin en baskın düşünce kaynağı olan cihadi-Selefilikten beslenmiş olmasına rağmen klasik cihadi-Selefilik'in ideolojik ve stratejik tercihlerini ve pratik uygulamalarını eleştirel biçimde sorgulayan kendine özgü yeni bir anlayışın temellerini atmıştır. Araştırmacı Sam Heller, grubun kendine özgü bu yaklaşımını *Revizyonist Cihadilik*¹⁷, Hamzah Alm Mustafa ise *Post-Cihadi-Selefilik*¹⁸ olarak tanımlamaktadır. Heller'a göre bu anlayış, el-Kaide ve İŞİD geleneğindeki küresel cihadiliğin başarısızlığa mahkûm olduğunu savunarak klasik cihadi-Selefilikten keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Revizyonist Cihadilik, "seçkin bir grubun ideolojik liderliği ile popülist enerji arasında denge kuran bir cihadi" savunmaktadır¹⁹ Bu bakış açısının cihadi-Selefilikten farklılaştığı en önemli nokta toplumsal desteğe daha fazla vurgu yapması, cihadi sadece seçkin

¹⁴ Aron Lund, "Who and What was Abu Khaled al-Suri? Part II", *Carnegie Middle East Center* (Erişim 17 Mart 2024).

¹⁵ International Crisis Group (ICG), *Tentative Jihad: Syria's Fundamentalist Opposition Middle East Report No 131* (Brussels: Crisis Group, 2012), 15.

¹⁶ Erika Solomon, "Syria rebels see future fight with foreign radicals", *Reuters* (Erişim 15 Nisan 2024).

¹⁷ Sam Heller, "Ahrar Al-Sham's Revisionist Jihadism", *War On The Rocks* (Erişim 26 Mart 2024).

¹⁸ Hamzah Alm Mustafa, "Transformation of Islamist Groups in Syria Ahrar Al-Sham, Jaysh Al-Islam, And The Sham Legion", *Islamism and Revolution Across the Middle East: Transformations of Ideology and Strategy after the Arab Spring*, ed. Khalil al-Anani (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 53.

¹⁹ Heller, "Ahrar Al-Sham's Revisionist Jihadism".

bir ideolojik liderlik ile sınırlandırmayıp geniş halk kitlelerinin desteğini kazanma arzusudur. Ahrârû's-Şam'ın ikinci lideri olan Ebu Câbir'in, "Cihad, halkın cihadı olmalıdır"²⁰ ifadesini bu anlayışın bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Grubun cihadi-Selefi ideolojiden uzaklaşmasını IŞİD'in Suriye'ye girişi ile ilişkilendiren iddialar bulunsa da kanaatimizce Ahrârû's-Şam'ın kurucu ve lider kadrolarının klasik cihadi-Selefilik ile fikirsel ayrılığının kökenleri daha eskiye uzanmaktadır. Grubun cihadi-Selefilige karşı eleştirel bir tutum geliştirmesine neden olan ve ideolojisini şekillendiren dört temel dinamik öne çıkmaktadır. Bu temel dinamikleri Irak cihadı tecrübesi, iç savaş öncesi Saydnâyâ cezaevinde yaşanan ideolojik ihtilaflar, IŞİD ile çatışma dönemi ve son olarak da grubun uluslararası meşruiyet arayışı olarak sıralamak mümkündür.

Ahrârû's-Şam'ın, ideolojik olarak el-Kaide'nin benimsediği şekliyle cihadi-Selefilige yönelik eleştirel tutumunun kökenleri Irak cihadına dek uzanmaktadır. Başta kurucu lider Hasan Abbud olmak üzere Ahrârû's-Şam'ın liderleri, başlangıçta Irak'ın içinden ve dışından destek gören cihadi direnişçilerin ilerleyen yıllarda özellikle Sünni topluma nasıl yabancılaştığına doğrudan şahit olmuştur. O dönemde Irak el-Kaidesi olarak faaliyet gösteren, daha sonradan IŞİD'e dönüşen örgütün sivil ölümlerine yol açan geniş çaplı şiddet eylemleri ve diğer direniş gruplarını ortadan kaldırmaya yönelik hamleleri direnişçilerin toplumsal desteklerini kaybetmelerine ve marjinalleşmelerine yol açmıştır.²¹ Bu bağlamda Ahrârû's-Şam'ın kurucu kadrolarının Irak tecrübesinden aldıkları en önemli ders, cihadı sürdürürken halka yabancılaşmamak ve halkın desteğini kazanmak olmuştur. Revizyonist Cihadi anlayışın temel unsurlarından biri olan bu bakış açısı grubun Suriye İç Savaşı sırasında kullandığı askeri yöntemlerde de kendisini göstermektedir. Örneğin Ahrârû's-Şam, el-Kaide ve IŞİD'in aksine, sivil kayıpların yaşanma ihtimaline binaen yerleşim yerleri ve şehir merkezleri gibi bölgelerde bombalı araç saldırıları düzenlememiştir.²² Ancak kırsal bölgelerde yer alan, sivillerden uzak askeri üs ve karakollara yönelik saldırılarda bombalı araçlar çok sık olmasa da kullanılmıştır.²³ Ahrârû's-Şam'ın kurucu lideri Hasan Abbud da bombalı araçların uzaktan kumanda ile yönlendirildiğini, bu saldırılarda sadece askeri noktaların hedef alındığını ve "rejim tarafında olsalar dahi bugüne dek tek bir sivil hedef almadıklarını" savunmaktadır.²⁴ Irak tecrübesinin ışığında kurulan Suriyeli cihadi grubun, rejim güçlerine yönelik saldırılar sırasında sivil kayıpların yaşanmamasına dikkat gösterdiği anlaşılmaktadır.

Ahrârû's-Şam liderlerinin ideolojik olarak klasik cihadi-Selefilik, örgütsel olarak da el-Kaide ve IŞİD'e yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirmesine yol açan diğer bir nedenin Saydnâyâ cezaevinde yaşanan ideolojik ihtilaflardan kaynaklandığı görülmektedir. Grubun kurucularının neredeyse tamamı Saydnâyâ'nın eski mahkumlarından oluşmaktadır.²⁵ Daha sonradan Ahrârû's-Şam'ın çekirdek kadrosunu teşkil eden bu mahkumlar Saydnâyâ'da özellikle Irak'tan dönen

²⁰ Al Jazeera, "Vesâikiyyâtu'l-Cezîre Ahrârû's-Şam... Limâzâ ehrece en-nizâmu's-sûriyyu mu'tekâli saydnâyâ ba'de es-sevrati's-sûriyye?", YouTube (3 Mart 2016). 00:29:32-00:29:55.

²¹ Jerome Drevon, "Can (Salafi) insurgents politicise and become pragmatic in civil wars? Social movement restraint in Ahrar al-Sham in Syria", *Third World Thematics: A TWQ Journal* 5/3-6 (Ekim 2021), 195.

²² Aron Lund, *Syrian Jihadism* (Swedish Institute of International Affairs, 2012), 32.

²³ ICG, *Tentative Jihad*, 15.

²⁴ Al Jazeera, "Talk to Al Jazeera – Hassan Abboud: 'We will fight for our rights'", YouTube (21 Aralık 2013), 00:06:20–00:07:20.

²⁵ Bar, "Ahrar al-Sham jihadists emerge from shadows in north Syria".

cihadilerin tekfire meyilli, uzlaşmaz ve kavgacı söylemleriyle yüz yüze gelmiş, sonu gelmeyen ideolojik ve örgütsel ihtilaflara doğrudan şahitlik etmiştir. Hasan Abbud, cihadi-Selefi düşünceye dair bazı kavramları ilk kez bu dönemde sorgulamaya başladıklarını, teori ve pratik arasındaki farkı müşahede ettiklerini belirtmektedir.²⁶ Saydnâyâ'da yaşanan bu tartışmaların, kurucu kadronun kendi içerisinde cihadi-Selefilğin muhasebesini yapmaya, tekfire mesafeli, ayrıştırıcı değil birleştirici bir yaklaşımı benimsemesine ön ayak olduğu anlaşılmaktadır.

Ahrârû's-Şam, 2014 yılından itibaren cihadi-Selefilik ile arasına daha fazla mesafe koyarak kendisini daha ılımlı bir noktada konumlandırmaya çalışmıştır.²⁷ Grubun kuruluşundan itibaren var olan ancak 2014 yılına dek nispeten düşük yoğunluklu olarak devam eden bu eleştirel tutum, IŞİD'in Suriyeli muhalif gruplara karşı topyekün savaş ilan etmesiyle birlikte daha da güç kazanmış ve çatışmalar sadece askeri alanla sınırlı kalmayarak ideolojik tartışmaların, özellikle de cihadi-Selefi ideolojiye karşı tenkitlerin yoğunlaşmasına da zemin hazırlamıştır. Ahrârû's-Şam'ın liderliğinde bulunan birçok isim bu dönemden itibaren cihadi-Selefilğe yönelik eleştirilerini sertleştirmiş, hatta grubun en önemli ideologlarından biri kabul edilen, Şer'i Konsey lideri Ebu Yezen eş-Şâmi geçmişte cihadi-Selefi olduğu için Suriye halkından özür dileyerek pişmanlığını şu sözlerle dile getirmiştir:

“Evet, ben cihadi-Selefyidim ve bu yüzden rejimin cezaevlerinde hapsedildim. Bundan dolayı bugün Allah'tan af diliyorum ve O'na tövbe ediyorum. Kendilerini, ihtiyaç duymadıkları Don Kişotvari mücadelelere dahil ettiğim için halkımızdan özür dilerim. Entelektüel hapishanemden çıkarak kalplerinize karışırken sizden uzak kaldığım her gün için özür dilerim.”²⁸

IŞİD'in hem Suriye muhalefeti hem de uluslararası toplumda infiale yol açan eylemleri nedeniyle Ahrârû's-Şam, 2014 ortasından itibaren ılımlı ve uzlaşılabilir bir aktör olduğunu kanıtlamak amacıyla bir dizi pragmatik siyasi adım atmıştır. Bu adımlardan en önemlisi Ahrârû's-Şam'ın öncülüğündeki Suriyeli İslamcı grupların girişimi olan Devrim Mutabakatı'nın ilan edilmesidir. Hedefleri ve ilkeleri itibarıyla ılımlı ve milliyetçi bir dilin hâkim olduğu mutabakatta İslam devleti ibaresine yer verilmezken “insan haklarına saygılı, adalet, hukuk ve özgürlük devleti” kurma sözü verilmiştir. Aynı zamanda Devrim Mutabakatı'na imza koyan gruplar çatışmayı Suriye topraklarıyla sınırlı tutmayı ve ülkenin toprak bütünlüğünü korumayı taahhüt etmişlerdir.²⁹ Suriye devriminin temel prensiplerinin ilan edildiği belge, içerisinde “demokrasi” ibaresi bulunmamasına rağmen Suriye siyasi muhalefeti tarafından demokratik devlet talebi şeklinde yorumlanmıştır.³⁰ Ancak manifesto niteliğindeki söz konusu belgenin ilan edilmesi o dönemde el-Kaide'nin Suriye temsilcisi olan Nusra Cephesi'nde huzursuzluğa yol açmıştır. Nusra Cephesi, “belgenin İslami bir bakış açısından yoksun olması, din kardeşliği yerine vatan ve toprak kardeşliğinin kabul edilmesi, belgede yer alan ifadelerin açık ve net olmaması” gibi nedenlerden ötürü imzacı gruplara sert eleştiriler yöneltmiştir.³¹

²⁶ Al Jazeera, “Vesâikiyyâtu'l-Cezîre Ahrârû's-Şam... Limâzâ ehrece en-nizâmu's-sûriyyu mu'tekâli saydnâyâ ba'de es-sevrati's-sûriyye?”, YouTube (3 Mart 2016), 00:10:35-00:11:05.

²⁷ Ali El Yassir, “The Ahrar Al Sham Movement: Syria's Local Salafists”, Wilson Center (Erişim 29 Mart 2024)

²⁸ Abu Jamajem, “Ahrar Al Sham's Abu Yazan: It's our country and our revolution” (Erişim 29 Mart 2024).

²⁹ Al Jazeera, “Tevkîu misâki's-şerefi's-sevriyye li'l-ketâibi'l-mukâtile fi Suriya”, YouTube (17 Mayıs 2014).

³⁰ İslam-tr, “Misak Belgesi' Üzerine Bir Analiz” (Erişim 3 Ekim 2022).

³¹ Jihadology, “The Revolutionary Covenant Press Release #9” (Erişim 3 Ekim 2022).

Ahrâru'ş-Şam, askeri alandaki en önemli müttefiki olan Cebhetu'n-Nusra'ya karşı birçok kez eleştirilerini yöneltmiştir. Cebhetu'n-Nusra'nın el-Kaide lideri Eymen ez-Zevâhiri'ye biat ettiği ilan etmesinin ardından Mayıs 2013'te bir açıklama yayınlayan Ahrâru'ş-Şam, en-Nusra'yı "grubun çıkarlarını ümmetin, yani bir bütün olarak İslam milletinin çıkarlarının önünde tutmakla" eleştirmiştir. Ayrıca "en-Nusra'nın el-Kaide ile bağlantısının rejime yardımcı olacağını ve Batı ülkelerini Suriye'deki çatışmanın içine çekerek krizi bölgeselleştireceği" konusunda uyarmıştır.³²

Ahrâru'ş-Şam'ın bir yandan cihadi-Selefi düşünce diğer yandan el-Kaide ve İŞİD'e karşı eleştirileri grubun lider kadrosunun esrarengiz bir şekilde ortadan kaldırılmasının ardından daha da şiddetlenmiştir. Kurucu kadronun neredeyse tamamının hayatını kaybetmesinin ardından grubun liderliğine cihadi düşünceye daha mesafeli yeni isimler dahil olmuştur. Bunlar arasında en dikkat çeken isim ise Ahrâru'ş-Şam'ın Dış İlişkiler Direktörü görevine getirilen Lebib en-Nahhas'tır.³³ Grubun bu yeni evresinde öne çıkan bir isim olan Nahhas, uluslararası meşruiyet kazanma amacıyla 2015 yılından itibaren Batılı medya kuruluşlarında yayınlanan makalelerinde Ahrâru'ş-Şam'ın ideolojisinin el-Kaide ve İŞİD'ten farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Lebib en-Nahhas, The Washington Post gazetesinde yayınlanan makalesinde Amerikan yönetimine şöyle seslenmektedir:

"... Benim de bağlı olduğum grup, Ahraruş Şam, buna bir örnektir. İsmimiz, "Suriye'nin Özgür İnsanları" manasına gelmektedir. Kendimizi, Suriyeliler tarafından yönetilen ve Suriyeliler için savaşan ana akım Sünni-İslami bir grup olarak görüyoruz. Suriye halkına adalet getirmek için savaşıyoruz. Buna rağmen hatalı bir şekilde el-Kaide ile kurumsal bağlantılarımız olması ve el-Kaide ideolojisini benimsemek ile suçlanıyoruz. Gerçeğe bundan daha uzak bir şey olamaz!"³⁴

Ahrâru'ş-Şam'ın ideolojisinde Suriyelilik ve Selefi düşünce önemli yer tutmaktadır. Grup, kuruluşundan itibaren yoğun ideolojik tartışmaların merkezinde olsa da bu iki unsur hiçbir zaman tartışmaya açılmamış, grubun Suriyeli ve Selefi kimliğinden ödün verilmemiştir. Ahrâru'ş-Şam, yayınladığı propaganda materyallerinde bu iki özelliği bünyesinde barındıran tarihi şahsiyetleri ön plana çıkararak kendisini köklü bir geleneğin günümüzdeki temsilcisi olarak sunma eğiliminde olmuştur. Grubun yayınlarında yer verilen tarihi şahsiyetler arasında en dikkat çekici isimlerden biri olarak Suriyeli Selefi ilim ve fikir adamı Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) gösterilebilir. Ahrâru'ş-Şam'ın 2014 yılında yayınlamaya başladığı, toplam üç sayıdan oluşan *Rebî'u'ş-Şam* dergisinin birinci sayısının ilk sayfasında Cemâleddin el-Kâsımî'nin hayat hikayesine yer verilmiş, Suriyeli ilim adamının ıslah çalışmalarından övgüyle söz edilmiştir.³⁵ Aynı derginin ikinci ve üçüncü sayılarında da Suriyeli Selefi ilim ve fikir adamlarından Tâhir el-Cezâirî'nin (1852-1920)³⁶ ve Muhibbüddin el-Hâtib'in ilim ve fikir alanındaki mücadelesi okuyucuya sunulmaktadır.³⁷ Yukarıda adı geçen ilim ve fikir adamları bir

³² Jihadology, "New statement from Syrian Islamic Front's Harakat Ahrar Al-Sham Al-Islamiyyah: Clarification on the declaration of the Islamic State of Iraq and Al-Sham and its implications" (Erişim 1 Nisan 2024).

³³ Stanford University Mapping Militant Organizations (MMP), "Aranan: Ahrar al-Sham" (Erişim 30 Mart 2024).

³⁴ Labib Al Nahhas, "The deadly consequences of mislabeling Syria's revolutionaries", *The Washington Post* (Erişim 30 Mart 2024).

³⁵ Yazarsız, "Allâmetü'ş-Şâm Cemâleddin el-Kâsımî", *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 1 (2014), 2-3.

³⁶ Yazarsız, "eş-Şeyhü'l-Âlim: Tâhir el-Cezâirî", *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 2 (2014), 6-9.

³⁷ Yazarsız, "eş-Şeyh: Muhibbüddin el-Hâtib", *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 3 (2015), 5-7.

arada değerlendirildiğinde, Ahrârû's-Şam'ın Suriye'de kökleri oldukça eskiye uzanan ıslah yanlısı Selefi anlayışın düşünsel mirasını sahiplendiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ahrârû's-Şam, resmi internet sitesinde kendisini şöyle tanımlamaktadır:

“Ahrârû's-Şam İslami Hareketi, İslamcı, ıslahatçı, yenilikçi ve kapsamlı bir hareket; askeri, siyasi ve sosyal bir oluşumdur. Suriye'de Esed rejimini tamamen devirmeyi; bireyin, toplumun ve devletin eylemlerinin tek referansı, rehberi ve düzenleyicisi İslam şeriatı olan, egemenliğin yalnızca Yüce Allah'ın kanunlarına dayandığı bir İslam devleti kurmayı amaçlamaktadır.”³⁸

Ahrârû's-Şam'ın uzun vadeli hedefinin Suriye'de Şer'i hukuka dayalı “medeni bir İslam toplumu” ve “mutedil bir İslam Devleti” inşa etmek olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Grubun sözcüsü Ebu Abdurrahman es-Sûri, “dini ve mezhebi farklılıkların bulunmasına rağmen Suriye halkının bir bütün olduğunu ve İslam'ın adalet ve merhamet hükümleri çerçevesinde ülkedeki azınlıkların koruma altına alınacağını” ifade etmiştir.⁴⁰ Grubun azınlıklar konusundaki yaklaşımının diğer ulus aşırı cihadi gruplara nazaran ılımlı bir bakış açısını yansıttığı görülmektedir. Ahrârû's-Şam'ın kurucu lideri Hasan Abbud ise El Cezire televizyonuna verdiği röportajda kurmak istedikleri İslam devletini şöyle tarif etmektedir: “İnsanları haklarından mahrum bırakan, otoriter, diktatörce bir rejim değil, daha ziyade istişare (Şûra) üzerine kurulu ve halkın yönetime katılımına dayalı, insanların yöneticiyi denetleme hakkına sahip olacağı bir yönetim inşa etmek istiyoruz.”⁴¹ Grup, laik ve katılımcı demokrasi fikrini reddetmekle beraber İslam hukuku çerçevesinde siyasi özgürlükleri koruma altına almayı taahhüt etmektedir. Ahrârû's-Şam'ın ikinci lideri Haşim eş-Şeyh de Esed sonrası Suriye'de kurulacak olan yeni yönetimin Şeriat'a dayalı bir anayasa çerçevesinde halk tarafından seçilen bir hükümetten oluşacağını ve ülkedeki azınlıkların koruma altına alınacağını belirtmektedir.⁴² Ancak siyasal katılımın da bazı sınırları bulunmaktadır; azınlıklardan birinin, örneğin bir Hristiyan'ın yönetime gelmesi kabul edilmemekte, İslam'a göre devlet başkanının Müslüman olması gerektiği ifade edilmektedir.⁴³

Bütün bu veriler ışığında Ahrârû's-Şam grubunun, Müslüman dünyadaki dini radikalizm olgusunu tam anlamıyla temsil eden el-Kaide ve IŞİD gibi örgütlerden farklı bir yere konumlandırılması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Bu kanaat gerek grubun ilk teşekkül süreci gerekse de teşekkül sürecinden sonraki evre için geçerli görülmektedir. Öyle ki bir taraftan grubun ilk ortaya çıkışına zemin hazırlayan temel unsurun, toplumun değişim talebine rejimin şiddetle karşılık vermesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar grubun kurucu kadroları cihadi-Selefi gelenekten beslenmiş olsa da Suriye'de 1980'li yıllardan 2011 yılına kadar bu kimselerin bir cihâdî yapılanma ve kalkışma içine girmemiş olması bunu teyit etmektedir. Diğer taraftan ise yukarıda özetlendiği üzere Ahrârû's-Şam'ın kuruluşundan sonra benimsediği

³⁸ Ahrar Al-Sham, “Mâ hiye Hareketu Ahrârî's-Şam?” (Erişim 15 Nisan 2024).

³⁹ El-Cebhetu'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye, *Misâku'l-Cebheti'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye* (21 Ocak 2013).

⁴⁰ Al Jazeera, “el-Cezire el-i'lân an Cebheti'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye”, *YouTube* (30 Kasım 2013), 00:00:00-00:00:50.

⁴¹ El Yassir, “The Ahrar Al Sham Movement: Syria's Local Salafists”.

⁴² Al Jazeera, “Hâşim eş-Şeyh: İnan inteşelet en-nizâmu's-sûriyye mim hedîdî'l-hesâreti”, *Al Jazeera* (17 Nisan 2015).

⁴³ Al Jazeera, “Talk to Al Jazeera – Hassan Abboud: ‘We will fight for our rights’”, 00:12:25 – 00:12:45.

ideoloji ve takip ettiği strateji incelendiğinde de kurucu isimlerin ülkedeki iç dinamiklerden beslenerek kendine has yerel bir cihadi grup inşa ettiği anlaşılmaktadır.

2. Ceyşu'l-İslam: Geleneksel Selefilik Silahla İmtihanı

Suriye İç Savaşı'nın en etkili silahlı gruplarından biri olan Ceyşu'l-İslam, Zehran Alluş'un otoriter liderliği, Selefi ideolojisi ve Doğu Guta'daki yönetim modeliyle ön plana çıkmıştır. Suriye'deki cihadi grupların çoğunlukla ülkenin kuzeyinde etkinlik göstermesine karşın Ceyşu'l-İslam ülkenin güneyinde, başkent Şam'ın yanı başında uzun yıllar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Esed rejimine yönelik, coğrafi olarak en yakın tehdidin kaynakladığı Doğu Guta'yı kontrol etmesi nedeniyle Şam'ı baskı altında tutmuştur. Bu zor ama ayrıcalıklı konumu Ceyşu'l-İslam'ı Suriye İç Savaşı'nda kritik bir aktör haline getirmiştir.

2011 yılının bahar aylarından itibaren geniş katılımlı protesto eylemlerine sahne olan Suriye'de, 20 Haziran 2011 tarihinde yayınlanan cumhurbaşkanlığı kararnamesi⁴⁴ ile bu tarihe kadar işlenen tüm suçlar için genel af ilan edilirken ülkedeki siyasi tutukluların da serbest bırakılmasının önu açıldı. Rejimin beklenmedik af kararından faydalanarak serbest kalanlardan biri de Muhammed Zehran Alluş'tu.⁴⁵ 22 Haziran 2011'de Saydnâyâ cezaevinden serbest bırakılan Zehran Alluş, rejim karşıtı mücadeleye katılmak için vakit kaybetmeden doğruca Şam'ın Doğu Guta bölgesindeki en büyük yerleşim birimlerinden biri olan memleketi Duma'ya gitti. Memleketine ulaşmasının ardından eski bağlantılarıyla iletişime geçen Alluş şehrin önde gelen aileleri, din adamları ve eski dostlarıyla yaptığı bir dizi görüşmenin ardından Esed rejimine karşı silahlı mücadele başlatma kararı aldı. Bu amaçla Eylül 2011'de Alluş'un ilk askeri girişimi olan *Seriyetu'l-İslam* (İslam Bölüğü) kuruldu.⁴⁶ Başlangıçta küçük bir ekip tarafından kurulan grup ilerleyen günlerde Duma'daki Selefi çevrelerden ve bölgenin önde gelen ailelerinden destek alarak hızla güç kazanmaya başladı.⁴⁷ Kuruluşunun ardından askeri faaliyetlerine başlayan Seriyetu'l-İslam, 2011'in sonbaharında rejimin güvenlik güçlerini hedef alan ilk silahlı eylemini gerçekleştirdi.⁴⁸

Şam kırsalında rejime karşı silahlı mücadele yürüten tek grup Seriyetu'l-İslam değildi ancak nispeten düzenli yapısı, güçlü yerel bağları ve Alluş'un etkili dini retoriği ile grup diğerlerinden hızla ayrılmaya başladı. İç savaşın erken döneminde silahlı muhaliflerin dağılık ve stratejiden yoksun biçimde hareket etmelerine mukabil Seriyetu'l-İslam sahip olduğu bu nitelikler ile çok sayıda yeni savaşıya saflarına katmayı başardı. 2012 yılının başında ise Şam kırsalında faaliyet gösteren en güçlü muhalif gruplardan biri haline geldi. Zehran Alluş, grubun artan etkinliğini vurgulamak amacıyla bu dönemde isim değişikliğine gitti. Bu amaçla Seriyetu'l-İslam yeniden yapılandırılarak daha büyük bir askeri birimi ifade eden *Livâu'l-İslam* (İslam Tugayı) adını aldı.

⁴⁴ Suriye Arap Cumhuriyeti Halk Meclisi, 20.06.2011 Tarihinden Önce İşlenen Suçlar İçin Genel Af Sağlayan 2011 Tarihli 72 Sayılı Kanun Hükümünde Kararname (20 Haziran 2011).

⁴⁵ Khaled Yacoub Oweis, "Backbone of the Syrian Revolt: Inclusion of Rural Sunnis Key for International Efforts to End Conflict", SWP Comments 39 (Ağustos 2015), 3.

⁴⁶ Heysem Muhammed el-Kinâni, "Hivâr ma'a kâid fasîl (Livâu'l-İslam) es-Surîyye", el-Beyân 311 (Mayıs 2013).

⁴⁷ Orva Halife, "'an bunyeti't-tanzimât es-selefiyye fi Suriya: Ceyşu'l-İslam nemûzecen", el-Cumhuriyyeh (Erişim 9 Ekim 2023).

⁴⁸ Seriyetu'l-İslam'ın ilk silahlı eylemi için bk. Abo Omar, "Dûma-evvel amelîyyeh li-Seriyetu'l-İslam-002", YouTube (29 Mart 2012).

Livâu'l-İslam, 18 Temmuz 2012'de başkent Şam'da Ulusal Güvenlik Toplantısına yönelik bombalı saldırı ile hem ülke çapında hem de uluslararası alanda ilk kez adını duyurdu. Muhalifler ile irtibatlı bir korumanın toplantı salonunda üzerindeki patlayıcıyı infilak ettirmesiyle meydana gelen saldırıda rejimin üst düzey güvenlik yetkilileri hedef alındı. Livâu'l-İslam, Facebook sayfası üzerinden yayınladığı bir bildiri ile rejimin tepe kadrosuna yönelik saldırının sorumluluğunu üstlendi.⁴⁹ Şam'ın göbeğinde meydana gelen bu patlama rejim saflarında şok etkisi yaratırken silahlı muhalefet nezdinde ise Livâu'l-İslam'a büyük prestij kazandırdı.

Zehran Alluş liderliğindeki Livâu'l-İslam, 29 Eylül 2013'te yaklaşık elli yeni silahlı grubun katılımıyla *Ceyşu'l-İslam*'a (İslam Ordusu) dönüştü.⁵⁰ Katılımcı grupların önemli bir kısmının daha önce grup ile ilişkili olduğu bilinse de *Ceyşu'l-İslam*'ın eskiye nazaran daha büyük bir güce ulaştığına şüphe yoktu.⁵¹ Alluş'un grubu, yeni katılımlarla Güney Suriye ve Şam çevresinde ÖSO'dan daha büyük bir askeri güç haline geldi. Kuruluşunun ardından basın kuruluşlarına demeç veren *Ceyşu'l-İslam* sözcüsü, cihadi grubun ÖSO'nun bir parçası olmadığını ifade etti.⁵²

Gelişimini tamamlayan ve ÖSO ile bağlarını tamamen koparan *Ceyşu'l-İslam*, kuruluşundan bir ay sonra, askeri muhalefet içerisinde ÖSO ve el-Kaide'nin dışında üçüncü bir ittifak oluşturmayı amaçlayan Ahrârû's-Şam ile ittifaka yöneldi. Yeni oluşum, en büyük bileşeni *Ceyşu'l-İslam* olan Suriye İslami Kurtuluş Cephesi ile Ahrârû's-Şam'ın öncülük ettiği Suriye İslam Cephesi'ne bağlı İslamcı ve Selefi grupları 22 Kasım 2013'te İslami Cephe adı altında birleştirdi.⁵³ İttifakın siyasi lideri olarak Ahrârû's-Şam lideri Hasan Abbud, askeri lideri olarak ise *Ceyşu'l-İslam* lideri Zehran Alluş görevlendirildi.⁵⁴

Gücünün merkezi Doğu Guta'da kurduğu düzeni muhafaza etmek isteyen *Ceyşu'l-İslam* birçok iç ve dış tehditle mücadele etti. Esed rejiminin dışında, bölgeye yönelik en büyük dış tehdit Irak-Şam İslam Devleti'nden (İŞİD) kaynaklanıyordu. Irak ve Suriye topraklarında hilafet ilan eden örgütün başkent Şam çevresinde etkinlik kazanmaya çalışması ve bölgede sivilleri hedef alan bombalı araç saldırıları düzenlenmesi üzerine *Ceyşu'l-İslam* lideri Zehran Alluş gruba karşı tüm Suriye'de savaş ilan etti. Diğer muhalif grupların da destek verdiği şiddetli çatışmaların ardından çok sayıda savaşçısını kaybeden İŞİD, Doğu Guta'nın tamamından çıkarıldı.⁵⁵

Otoritesine yönelik iç ve dış tehditleri ortadan kaldıran Alluş'un grubu 2015 yılında gücünün zirvesine ulaştı. Yeni katılımlarla savaşçı sayısını arttırarak Suriye silahlı muhalefeti içerisinde Ahrârû's-Şam'dan sonraki en büyük grup haline geldi. Bu dönemde Middle East Eye kuruluşuna röportaj veren *Ceyşu'l-İslam*'ın uluslararası medya ofisi yetkilisi Abdurrahman Salih, grubun tamamı Suriyelilerden oluşan 20 bin savaşçıya sahip olduğunu ifade etti.⁵⁶

⁴⁹ Al Jazeera, "Damascus blast 'kills' top Assad officials" (Erişim 11 Ekim 2023).

⁵⁰ *Ceyşu'l-İslam*, "Beyân teşkil *Ceyşu'l-İslam*", *YouTube* (29 Eylül 2013).

⁵¹ Yeni yapılanmaya katıldığı ifade edilen silahlı gruplardan en az 38'inin daha önceden Livâu'l-İslam ile ilişkili olduğu bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Aymenn Jawad Al-Tamimi – Shami Witness, "Guest Post: On Liwa al-Islam and the new 'Jaysh al-Islam' merger", *Pundicity* (Erişim 16 Ekim 2023).

⁵² Hassan Hassan, "The Army of Islam is winning in Syria", *Foreign Policy* (Erişim 16 Ekim 2023).

⁵³ *Ceyşu'l-İslam*, "Beyân indimâc el-fesâil el-mukâtile's-Suriyye".

⁵⁴ Lund, "Say Hello to the Islamic Front".

⁵⁵ The Carter Center, *Syria Countrywide Conflict Report #4* (The Carter Center, 2014), 9.

⁵⁶ Alex MacDonald, "Rise of Jaish al-Islam marks a turn in Syria conflict", *Middle East Eye* (Erişim 30 Ekim 2023).

2015 yılının sonuna doğru gücünün zirvesine ulaşan Ceyşu'l-İslam'ın, Şam çevresindeki en güçlü silahlı grup olarak ülkenin geleceğinde söz sahibi olacağı düşünülüyordu. Ancak Eylül ayında Suriye'ye doğrudan askeri müdahalede bulunan Rusya, öncelikle başkent Şam'da güvenliği yeniden sağlama amacıyla rejime yönelik en yakın tehdidin kaynaklandığı Doğu Guta'ya ve doğal olarak Ceyşu'l-İslam'a odaklandı. Rus savaş uçaklarının 25 Aralık 2015'te Şam'a bağlı Mercu's-Sultan köyündeki Ceyşu'l-İslam karargahına düzenlediği hava saldırısında muhalif grubun lideri Zehran Alluş öldürüldü. Alluş'un ölümünün ardından bir araya gelen Ceyşu'l-İslam Liderlik Konseyi, muhalif grubun yeni lideri olarak Ebu Hammam künyeli İsam Buveydani'nin atandığını duyurdu.⁵⁷ Ancak Alluş'un ölümünün ardından Ceyşu'l-İslam hiçbir zaman eski gücüne kavuşamadı.

2.1. İdeolojik ve Stratejik Özellikleri Bağlamında Ceyşu'l-İslam'ın Konumlandırılması

Kurucu lider olarak Zehran Alluş'un, örgüt olarak ise Ceyşu'l-İslam'ın ideolojisini Duma'daki dini ve kültürel ortamdan bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Duma'yı Suriye'nin diğer şehirlerinden ayıran en önemli özelliği ise bölgede yaşayanların baskın dini anlayışını Sünni İslam inancının önde gelen fikhî mezheplerinden Hanbelilik ve Selefiliğin oluşturmasıdır. Şehir halkı dini anlayışı bakımından ülkenin diğer bölgelerinde yaşayanlardan farklılaşmakta, bu yönüyle bir istisnai temsil etmektedir.⁵⁸

Zehran Alluş'un babası Abdullah Alluş, Duma'nın bu istisnai kimliği kazanmasında etkili olan Selefî ilim adamlarından biriydi. Seksenli yılların başından itibaren Tevhid Camii'nin imamlığını yapan baba Alluş, verdiği vaazlar ile kısa sürede ünlenerken Duma'nın en önemli dini figürlerinden biri haline gelmişti. Dini faaliyetlerini yoğunlaştırmak ve daha geniş kitlelere ulaşmak amacıyla 1985 yılında Esed Hafızlık Merkezi'nin Duma şubesini açmayı başardı. Bu dönemde Hafız Esed yönetimi, rejimin baş düşmanları olarak gördüğü İhvân-ı Müslimîn ve et-Tali'atu'l-Mukâtille gibi İslamcı ve cihadi gruplarla mücadele ederken Alluş'un siyasi aktivizmi ve şiddet kullanımını reddeden geleneksel Selefî anlayışını öncelikli bir tehdit olarak görmüyordu. Ancak nispeten bu rahat dönem çok uzun sürmedi. Her geçen gün daha fazla ön plana çıkmaya ve yeni takipçiler kazanmaya başlayan baba Alluş, hem resmi otoritelerle hem de Duma'daki rakip dini çevrelerle sorun yaşamaya başladı. Hiçbir zaman tutuklanmasa da birçok defa sorguya çekilerek rejimin güvenlik birimleri tarafından sıkı takibata uğradı. Nihayetinde Suriye'de dini faaliyetlerini sürdürme imkanının kalmadığını anlayınca doksanlı yılların ortasında Suudi Arabistan'a yerleşti.⁵⁹

Babası ile birlikte Suudi Arabistan'da geçirdiği yıllarda Muhammed Zehran Alluş da babasının yolunu takip ederek geleneksel Selefî tedrisattan geçmiştir. Nitekim Medine İslam Üniversitesi'nde geçirdiği öğrencilik yıllarında geleneksel Selefiliğin öncü isimleri olan Abdülaziz bin Baz (1912-1999), İbn Useymin (1929-2001) ve Nâsiruddin el-Elbâni (1914-1999) gibi

⁵⁷ Ceyşu'l-İslam, "Beyân min meclisi kıyâdeti'l-ceyş havle istişhâd eş-şeyh el-kâid Muhammed Zehran bin Abdullah Alluş", *Jaish al Islam* (25 Aralık 2015).

⁵⁸ Abdurrahman el-Hâc, "Suriye'de Selefilik ve Selefiler", çev. Nurullah Çakmaktaş, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler*, ed. Beşir Mûsa Nâfi' vd. (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 135.

⁵⁹ Liwaa Aleslam, "Likâu ma'a fadîleti'ş-Şeyh Abdullah Alluş vâlidu eş-Şeyh Zehrân Alluş el-kâidu'l-âm li Ketâib Livâu'l-İslam", *YouTube* (31 Ocak 2013).

ilim adamlarından dersler almıştır.⁶⁰ Zehran Alluş, Suriye'ye döndükten sonra ise çeşitli ticari faaliyetlerde bulunmuş olsa da onun asıl uğraşı Selefi çizgideki dini davet çalışmaları olmuştur. Yasaklı dini yayınların dağıtılması ve sohbet halkalarının organize edilmesi gibi faaliyetlerini sürdüren Zehran, babasının itibarından da güç alarak Doğu Guta'da eğitimli orta sınıfın ilgisini çekmeyi başarmıştır. 2003 yılında başlayan Irak işgalini müteakiben Suriye'deki dini çevrelerde militan eğilimlerin yükselişe geçmesi Alluş'un şiddete mesafeli tutumunu değiştirmemiştir. Irak'a giden Suriyeli cihadilerin kavgacı söylemleri ve tekfire meyilli yaklaşımlarından uzak durarak en doğru yol (sahih menhec) olarak kabul ettiği ve benimsediği davet metodundan taviz vermemiş, buna karşın 2009 yılında Suriye rejiminin Irak'tan dönen cihadilere yönelik düzenlediği operasyonlar kapsamında tutuklanmaktan kurtulamamıştır.⁶¹

Zehran Alluş'un söz konusu dönemde Irak cihadına fiilen yahut sözlü olarak destek verdiğine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak tutuklanmasının ardından yaklaşık iki yılını geçirdiği Saydnâyâ cezaevinde çeşitli fraksiyonlardan İslamcı ve cihadilerle ideolojik etkileşime girmiş olması muhtemeldir. Alluş'un 2011 yılında serbest bırakılmasının ardından rejime karşı silahlı mücadeleye yönelmesinde bu etkileşimin önemli etkisinin olduğu düşünülebilir.

Ceyşu'l-İslam'ın kurucusu Zehran Alluş, iç savaş öncesinde takip ettiği yolu geleneksel Selefilik'in siyaset ve şiddet karşıtı yaklaşımı üzerine oturtmuştur. Babasının 1970'li yıllardan itibaren siyasi aktivizmi ve silahlı mücadeleyi dışlayan, toplumun ve devletin İslamlaşması yolunda davet ve irşat çalışmalarını merkeze alan yaklaşımını sürdüren Zehran, iç savaş sürecinde de hala aynı anlayış üzere olduğunu iddia etmiştir. Zehran'ın ölümünün ardından onun yerine geçen İsam Buveydani de İslami hareketin metoduna dair yaptığı açıklamalarla geleneksel Selefilik'in siyasete ilişkin temel görüşlerini şu sözlerle savunmaya devam etmiştir:

“İnsanlar Osmanlı Hilafeti'nin yıkılışından günümüze dek İslam'ı yeniden hâkim kılmak için uğraştılar. ... İslam'ı yeniden hâkim kılma ve onunla hükmetme amacıyla ittifak etmişlerdi. Lakin bu amaca hangi yolla ulaşılması gerektiği konusunda birbirine zıt iki gruba ayrıldılar: Bazıları İslam devletinin sadece cihat yoluyla yeniden kurulabileceğini söyledi. Diğerleri ise İslam devletinin ancak siyasi partiler kurarak, parlamentolara ve siyasete katılarak kurulabileceğini savundu. ... Ancak peygamberlerin metodu her ikisi de değildi. ... O, insanları Allah'a davet ederek ve sahîh İslam'ın özü olan Tevhid anlayışı doğrultusunda insanları eğiterek İslam devletini kurdu. İslam devletini asla cihat ile değil Allah'a davet ve eğitim yoluyla kurdu.”⁶²

Buveydani'nin açıklamaları geleneksel Selefi çizgideki Ceyşu'l-İslam'ın neden ve nasıl rejime karşı silahlı mücadeleye, yani cihada yöneldiği sorusunu gündeme getirmektedir. İdeolojik dayanakları ne olursa olsun, genelde Duma Selefililerinin özelde ise Zehran Alluş'un iç savaş öncesi tutumunun aksine silahlı mücadeleye yönelmesi metodolojik bir değişimi yansıtmaktadır. Duma Selefilileri de diğer İslam ülkelerindeki muadilleri gibi Arap Baharı'nın yol açtığı politik rüzgârdan etkilenmiş, davet ve eğitim alanından siyaset ve şiddet alanına yönelmiştir. Duma Selefilileri bu yönüyle, Mısır'daki İskenderiye Selefililerinin 25 Ocak Devrimi

⁶⁰ el-Kinânî, “Hivâr ma'a kâid fasîl (Livâu'l-İslam) es-Suriyye”.

⁶¹ Oweis, “Backbone of the Syrian Revolt”, 3.

⁶² Ceyşu'l-İslam, “Kelimetu kâidi Ceyşi'l-İslam İsam Buveydânî havle'l-ahdâsi'l-ahireti ve şehâdetu Ebu Amir el-Urdunî”, 00:04:38-00:05:53.

öncesi siyaset ve şiddet karşıtı duruşuna rağmen devrimden sonra siyasi parti kurarak seçimlere katılmasıyla benzerlik göstermektedir.⁶³ Ancak Mısır örneğinden farklı olarak Suriye’de rejimin gösterileri şiddet yoluyla bastırmaya çalışması ve iç savaşın patlak vermesi, geleneksel Selefi çizgideki Duma Selefilerinin silahlı mücadeleye yönelmesine kanaatimizce zemin hazırlamıştır.

Zehran Alluş, Saydnâyâ cezaevinden serbest bırakılmasının ardından şehrin önde gelen ilim adamları ve kanaat önderleri ile yaptığı yoğun görüşmelerin neticesinde rejime karşı cihat ilan etmiştir. Cihat kararı almasına yol açan nedenleri ise 2013 yılında *el-Beyân* dergisine verdiği röportajda şöyle ifade etmiştir:

“Rejime karşı savaşmak için askeri bir güç oluşturma düşüncesi iki noktaya dayanıyordu. Birincisi, devrimin başlangıcında ortaya çıkan koşullar ışığında rejimle nasıl başa çıkılacağına dair şer’î bir karar almak gerekiyordu. Bazı ilim talebelerine danıştıktan sonra rejime karşı, cihadın meşru iki türünden biri olan savunma cihadi kararı alındı. İkincisi, rejimin mensup olduğu Nusayrî mezhebinin karanlık tarihi, bu taifeyi savaş dışındaki yöntemlerle caydırmanın mümkün olmadığını kanıtlamaktaydı.”⁶⁴

Ceyşu’l-İslam, 2014 yılında IŞİD’in Suriye’deki tüm muhalif gruplara savaş ilan etmesinin ardından başlayan ideolojik tartışmalar sırasında IŞİD, el-Kaide ve cihadi-Selefi düşünceye dair sert eleştirilerde bulunmuştur. Zehran Alluş sert eleştirilerinin kapsamını IŞİD ile sınırlı tutmayı, örgüt olarak el-Kaide ve Cebhetu’n-Nusra’yu, ideolojik olarak da cihadi-Selefleri içine alacak şekilde genişletmiştir. Zehran Alluş konuya dair bir konuşmasında IŞİD’in, el-Kaide’nin cihadi anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyerek örgütü çok sert ifadelerle eleştirmiş, el-Kaide liderleri Usame bin Ladin ve Eymen ez-Zevâhiri’nin dini alandaki yetkinliklerini sinirli bir tonla sorgulamıştır. Cihadi-Selefliliğin önemli ideologları Ebu Muhammed el-Makdîsi ile Ebu Katâde el-Filistîni’yi ve küresel cihat düşüncesinin mimarı kabul edilen Ebu Musab es-Sûri’yi “köpekler” olarak niteleyerek hakaretler yağdırmıştır. El-Kaide zihniyetinin Afganistan, Çeçenistan, Somali ve Irak’ı mahvettiğini savunan Ceyşu’l-İslam lideri, Cebhetu’n-Nusra’ya da es geçmeyerek grubun lideri el-Cevlânî’nin IŞİD lideri el-Bağdâdi ile “aynı kafada” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

Ceyşu’l-İslam, Suriye’de Esed rejimini yıkarak yerine İslam devleti kurmayı amaçlamıştır. Başta kurucu lider Zehran Alluş olmak üzere grubun üst düzey yetkilileri çeşitli dönemlerde basına verdikleri röportaj ve demeçlerde bu amaçlarını tekrar tekrar ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, grubun kurmayı amaçladığı İslam devletinin şekli ve niteliğine ilişkin olarak genellikle muğlak ifadeler kullanılmış ve grubun bunlara yönelik söylemlerinde dönemsel değişiklikler gözlemlenmiştir.

19 Haziran 2013 tarihinde el-Cezîre kanalında Teysir Allûnî’ye röportaj veren Ceyşu’l-İslam lideri Zehran Alluş, grubun devlet ve yönetim tahayyülü, demokrasi, genel seçimler ve siyasal katılım hakkındaki görüşlerine dair önemli açıklamalarda bulunmuştur. Alluş, Suriye’de rejimin

⁶³ Mısır’da Selefi hareket hakkında detaylı bilgi için bk. Nurullah Çakmaktaş, *Mısırdaki Selefi Hareket* (İstanbul: Açılım Kitap, 2016).

⁶⁴ el-Kinânî, “Hivâr ma’a kâid fasîl (Livâu’l-İslam) es-Surîyye”.

⁶⁵ al-Marsadu’s-Surîyye, “Zahran Alluş kable katlihi bi’emrin min vizâreti’d-difâ’i’r-Rûsiyye”, *Facebook* (5 Nisan 2018), 00:00:00-00:19:25.

yıkılmasının ardından adalet ve hukuka dayalı bir devlet tesis etmek istediklerini belirtmiş, bunun da ancak İslam dini ve medeniyeti üzerine inşa edilebileceğini ifade etmiştir.⁶⁶ Bununla birlikte Alluş, “İslam Devleti” ibaresini kullanmaktan da özellikle kaçınmıştır. Ceyşu'l-İslam lideri ideolojik olarak demokrasiyi reddetmektedir. Aynı röportajda demokrasi konusundaki düşüncesine ilişkin olarak sorulan soruyu “İnsanlara, dinimizdeki gibi adalet ve merhamet sunabilecek İslam'dan başka hiçbir düzen yoktur” şeklinde yanıtlamıştır.⁶⁷ Zehran Alluş, başka bir röportajında ise demokrasiyi “en güçlüünün diktatörlüğü” şeklinde tanımlamakta ve Suriye'ye demokrasinin dayatılmasına izin vermeyeceklerini şu sözlerle bildirmektedir:

“Demokrasinin adalete eşit olduğuna inanmıyoruz. Bu bir yanılsamadır. Demokrasi ilkelerinin üzerimize dayatılmasını kabul etmiyoruz. Ülkemiz halkından biliyoruz ki Müslümanlar İslam'ın gölgesinde adil bir hayat hayal ediyorlar. Kurmak istediğimiz devlet, Kur'an ve Sünnet'i arzulayan halkımızın iradesinden tecelli edecektir.”⁶⁸

Ceyşu'l-İslam lideri, Suriye'deki dini, mezhebi ve etnik azınlıkların hakları ve serbest seçimler gibi hususların gelecekte ilim sahipleri ve fıkıh alimleri tarafından ele alınması gereken meseleler olarak görmektedir. Azınlıklara “İslam'ın adaleti ile yaklaşacaklarını” belirten Alluş, devlet başkanının nasıl seçileceğine ilişkin olarak “İslam'a aykırı olmayan yöntemlerle; seçimle yahut seçim olmadan belirlenebileceğini” ifade etmektedir. Alluş, ileride İslam'a aykırı olmayan bir anayasanın hazırlanması gerektiğini, bu ve benzeri konuların ise anayasayı hazırlayacak olan heyetin ilgilenmesi gereken konulardan olduğunu savunmaktadır.⁶⁹

Ceyşu'l-İslam yetkilileri 2015 yılından itibaren daha ılımlı mesajlar vermeye başlamıştır. Hem ülke içindeki hem de ülke dışındaki aktörlere yönelik bu açıklamalarda Suriye halkının tamamını kapsayıcı ve daha uzlaşmacı bir tutumun benimsendiği göze çarpmaktadır. 2015 yılında Middle East Eye kuruluşuna röportaj veren Ceyşu'l-İslam'ın uluslararası medya ofisi yetkilisi Abdurrahman Salih, İslam hukuku temelinde, ülkedeki azınlıkların da haklarının koruma altına alındığı çoğulcu bir devlet kurmak istediklerini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Tüm Suriye toplumunun tek bir dinden veya tek tip insandan olması gerektiğini kastetmiyoruz, bu imkânsız. ... Binlerce yıldır Suriye'de ve genel olarak Orta Doğu'da yaşayan tüm bu insan grupları barış içinde bir arada yaşadılar, dolayısıyla bu toplumun demografik, sosyal veya dini yapısını değiştirmek istemiyoruz.”⁷⁰

İŞİD'in uygulamalarının İslam'la bir ilgisinin olmadığını söyleyen Salih, “Biz İŞİD gibi değiliz, İslami bir devlet hayal ediyoruz” demektedir. Ayrıca “rejimin devrilmesinin ardından ertesi gün bir devlet kurmayı planlamıyoruz” diyerek grubun aşamalı yaklaşımını vurgulamaktadır. Aynı dönemde Batı medyasından Al-Monitor'e konuşan Ceyşu'l-İslam sözcüsü İslam Alluş da İŞİD'in

⁶⁶ Al Jazeera Arabic, “Likâu'l-yevm Kâidu Livâi'l-İslam: len nakbel bi'l-hivâr ma'a'n-nizâm ve's-siyâsiyyûn fi'l-hâric lâ yumessilûnenâ”, YouTube (19 Haziran 2013), 00:17:55-00:20:20.

⁶⁷ Al Jazeera Arabic, “Likâu'l-yevm Kâidu Livâi'l-İslam: len nakbel bi'l-hivâr ma'a'n-nizâm ve's-siyâsiyyûn fi'l-hâric lâ yumessilûnenâ”, 00:20:20-00:00:21:40.

⁶⁸ Middle East Media Research Institute, “Syrian Jihadi Commander Zahran Alloush: We will not let democracy be imposed upon us”, MEMRI TV (14 Ocak 2014), 00:00:01-00:01:49.

⁶⁹ Al Jazeera Arabic, “Likâu'l-yevm Kâidu Livâi'l-İslam: len nakbel bi'l-hivâr ma'a'n-nizâm ve's-siyâsiyyûn fi'l-hâric lâ yumessilûnenâ”, 00:26:16-00:29:40.

⁷⁰ MacDonald, “Rise of Jaish al-Islam marks a turn in Syria conflict”.

tekfici bir ideolojiye sahip olduğunu, kendilerinin ise “Suriye halkı ne istiyorsa aynısını istediklerini” ifade etmektedir.⁷¹

2015 yılının Mayıs ayında ilk kez Amerikan basınına röportaj veren Ceyşu'l-İslam lideri Zehran Alluş, grubun diğer yetkilileri gibi ılımlı mesajlar vermeye devam etmiştir. Alluş, ülkedeki dini ve mezhebi azınlık grupları “Suriye halkının bir parçası” olarak tanımlamış, İslam devleti kurma hedefini ise dile getirmeyerek Suriye halkının istediği devlet modelini seçmesine izin vereceklerini ifade etmiştir:

“Eğer rejimi devirmeye muvaffak olursak, istedikleri devlet modelini seçmeyi Suriye halkına bırakacağız. Azınlıklarla beraber yaşama konusuna gelecek olursak, bu Suriye’de yüzlerce yıldır var olan bir durumdur. Azınlıklar üzerinde baskı kurmak veya onlara zulmetmeyi amaçlamıyoruz. Aksine, bizler her zaman rejimi, iktidarı boyunca ülkenin çoğunluğuna karşı mezhepçi ayrımcılık yapması nedeniyle eleştirdik ve ona karşı savaştık.”⁷²

Alluş, gelecekte Suriye’de kurulacak olan devletin temel hakları koruma altına alması gerektiğini, kendisinin ise ülkede “teknokratik, profesyonel bir yönetim” kurulmasından yana olduğunu belirtmektedir.⁷³

Ceyşu'l-İslam yetkililerinin farklı zamanlarda yaptığı açıklamalar bir arada değerlendirildiğinde, grubun etnik ve dini azınlıkların beraber yaşadığı, İslam hukukunu referans alan bir devlet modeli amaçladığı, ideolojik olarak demokrasiyi tamamen reddederken yönetim modeli konusunda müzakereye açık olduğu görülmektedir.

Ceyşu'l-İslam, bir yandan ılımlı mesajlar verirken diğer yandan aynı dönemde kullandığı sıra dışı yöntemler ve başvurduğu radikal uygulamalarla birçok kez gündeme gelmiştir. Grubun uluslararası medyada en çok ses getiren uygulaması rejim saldırılarını durdurmak için esir alınan üst düzey Alevi subayları ve eşlerini metal kafeslere koyarak canlı kalkan olarak kullanması olmuştur.⁷⁴ Ceyşu'l-İslam’ı, özellikle Batı medyasında, manşetlere taşıyan diğer bir olay ise IŞİD savaşçılarının infaz edildiği görüntüler olmuştur. 1 Temmuz 2015 tarihinde resmi sosyal medya hesapları üzerinden “Haricilere Kısas” başlıklı bir video yayınlayan Ceyşu'l-İslam, IŞİD’in propaganda videolarında kullanılan teknikleri kopyalayarak grup üyelerinin infaz edildiği görüntüleri paylaşmıştır.⁷⁵ Ceyşu'l-İslam’ın, hem esir Alevi subaylara hem de IŞİD üyelerine karşı kullandığı sert yöntemler grubun imajına büyük zarar vermiş, Zehran Alluş’un son dönemdeki ılımlı açıklamalarına rağmen grubunun kamuoyunda meşru bir direniş örgütü olmaktan çıkarak radikal bir silahlı örgüt olarak algılanmasına yol açmıştır.

Fakat bütün bunlara rağmen yukarıda da detaylıca açıklandığı gibi Ceyşu'l-İslam grubunu tıpkı Ahraru’ş-Şam grubunda olduğu gibi klasik anlamda dini radikalizm içinde konumlandırmak mümkün görünmemektedir. Pragmatik bir dini-siyasi düşünce perspektifine sahip olduğu

⁷¹ Shelly Kittleson, “Syrian opposition defends eastern Ghouta situation”, *Al-Monitor* (Erişim 08.01.2024).

⁷² MPC Journal, “Syrian rebel leader changes his conservative rhetoric in first talk with an American newspaper”, *YouTube* (22 Mayıs 2015), 00:00:04-00:00:42.

⁷³ Roy Gutman – Mousab Alhamadee, “Syrian rebel leader changes his conservative rhetoric in first talk with an American newspaper”, *McClatchy Dc* (Erişim 8 Ocak 2024).

⁷⁴ Shaam Network S.N.N., “Şâm hattâ lâ neherik vahdenâ akfâse’l-himâye”, *YouTube* (1 Kasım 2015).

⁷⁵ Ceyşu'l-İslam, “Kasâsu’l-mazlûmîn min el-havârici’l-mârîkîn”, *Jaish al Islam* (15 Ağustos 2015).

anlaşılan grubu “direniş” mottosuyla silahlı eylemin içine sevk eden temel etkenin, Ahrârü’ş-Şam örneğinde olduğu gibi, rejimin şiddet kullanarak halkın değişim talebini bastırmaya kalkışması olduğunu düşünmekteyiz. Zira grubun kurucu isimlerinin davetçi ve apolitik karaktere sahip geleneksel Selefi çizgiden gelmesi ve uzun yıllardır rejime karşı herhangi bir silahlı başkaldırı içinde olmaması bunu teyit etmektedir. Diğer taraftan iç savaşın uzamasıyla ülkede oluşan kaos ortamının da grubun zaman içinde daha fazla radikalleşmesine yol açtığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla Ceyşu’l-İslam grubunu da Suriye İç Savaşı şartları içinde teşekkül etmiş yerel bir cihadi grup olarak tanımlamak kanaatimizce daha doğru görünmektedir.

Sonuç

Cihadî hareket, cihadi Selefilik ve radikal İslamcılık gibi muhtelif isimlerle tanımlanan Müslüman dünyadaki dini radikal düşünce ve hareket, özellikle 11 Eylül olaylarından itibaren başta akademi olmak üzere pek çok mecrada inceleme ve araştırmaya konu olan bir fenomen olmaya devam etmektedir. Arap Baharı’nın Suriye’de bir iç savaşa evrilmesiyle söz konusu dini radikalizmin o dönemdeki en önemli temsilcileri olan el-Kaide ve IŞİD gibi örgütlerin bu savaş meydanında da boy göstermeye başlaması, yine iç savaş esnasında ortaya çıkan ve bizim “yerel cihadi gruplar” olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz diğer silahlı grupların da aynı kategori içinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu çalışma en temelde, Suriye İç Savaşı esnasında ortaya çıkan bu grupların klasik anlamda sınırları daha önce belirlenmiş olan Müslüman dünyadaki dini radikalizm içinde nereye konumlandırılması gerektiği sorunsalı etrafında şekillenmiştir.

Bu bağlamda bu çalışma, mensupları tarafından şiddete karşılık şiddet reaksiyonuyla bir “direniş” hareketi olarak ortaya çıktığı iddia edilen ve ülkedeki şiddet sarmalı içinde zamanla daha fazla radikalleştiği anlaşılan bu “yerel cihadî grupların”, ortaya çıkış hikayelerinden, benimsedikleri ideolojilerden ve takip ettikleri stratejilerden yola çıkarak klasik manada dini radikalizm içinde konumlandırılmaması gerektiği sonucuna, bu yerel cihadî gruplar arasında temsil gücü en yüksek olan Ahrârü’ş-Şam ve Ceyşu’l-İslam gruplarını derinlemesine incelemek suretiyle ulaşmıştır.

Öyle ki bu iki grubun Suriye İç Savaşı esnasında gerek silahlı yapılanmalar olarak tezahür etmesinin gerekse de zaman içinde radikalleşmesinin, büyük oranda ülkenin 2011 yılından sonra içine sürüklendiği kaosla ilişkili olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira bu grupların örgütsel ve ideolojik teşekkülüne etki eden öncü isimlerin iç savaş öncesi benimsedikleri dini-siyasi tutumlarının ortaya çıkarılması; bu grupların birer silahlı yapılanma olarak hangi saiklerle oluştuğunun ve radikalleştiğinin tespit edilmesi; yine bu grupların kendileri için belirledikleri hedeflerin ve gruplara savaşı olarak katılanların karakterinin ortaya konulması bizim bu sonuca ulaşmamıza etki eden temel faktörler olmuşlardır. Dolayısıyla biz de bunun üzerine bu grupların, el-Kaide ve IŞİD gibi örgütlerin temsil ettiği dini radikalizm kategorisi içinde konumlandırılmaması gerektiği, Suriye’nin 2011 sonrası iç dinamikleri bağlamında oluşup zaman içinde radikalleştiği ve dolayısıyla bu grupların iç savaş esnasında ortaya çıkan “yerel cihadi gruplar” olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmış bulunmaktayız.

Kaynakça | References

- Abo Omar. "Dûma-evvel ameliyyeh li-Seriyetu'l-İslam-002". *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Mart 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=IW7j3pTfGY8>
- Abouzeid, Rania. "TIME Exclusive: Meet the Islamist Militants Fighting Alongside Syria's Rebels". *Time*. Erişim 9 Şubat 2024. <https://world.time.com/2012/07/26/time-exclusive-meet-the-islamist-militants-fighting-alongside-syrias-rebels/>
- Abu Jamajem. "Ahrar Al Sham's Abu Yazan: It's our country and our revolution". Erişim 29 Mart 2024. <https://abujamajem.wordpress.com/2014/09/05/ahrar-al-shams-abu-yazan-its-our-country-and-our-revolution/>
- Ahrar Al-Sham. "Mâ hiye Hareketu Ahrâri's-Şam?". Erişim 15 Nisan 2024. https://ahraralsham.net/lander?page_id=4195
- Ahrârû's-Şam. "el-i'lân en teşkîli Ketâibi Ahrâri's-Şam fi medîneti İdlîb 2012-1-25". *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Ocak 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=TsDQruxi7xo>
- Al Jazeera Arabic. "Likâu'l-yevm Kâidu Livâi'l-İslam: len nakbel bi'l-hivâr ma'a'n-nizâm ve's-siyâsiyyûn fi'l-hâric lâ yumessilûnenâ". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Haziran 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=amRyuwoL3Y>
- Al Jazeera. "Damascus blast 'kills' top Assad officials". Erişim 11 Ekim 2023. <https://www.aljazeera.com/news/2012/7/19/damascus-blast-kills-top-assad-officials>
- Al Jazeera. "el-Cezîre el-i'lân an Cebheti'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=TB5G0cKUhZk>
- Al Jazeera. "Hâşim eş-Şeyh: İnan inteşelet en-nizâmu's-sûriyye mim hedîdi'l-hesâreti". *Al Jazeera*. Yayın Tarihi 17 Nisan 2015. <https://www.aljazeera.net/programs/today-interview/2015/4/17/هاشم-الشيخ-ايران-انتشلت-النظام-السوري>
- Al Jazeera. "Talk to Al Jazeera – Hassan Abboud: 'We will fight for our rights'". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Aralık 2013. https://www.youtube.com/watch?v=1DKwu_gbSCE
- Al Jazeera. "Tevkîu misâki's-şerefi's-sevriyye li'l-ketâibi'l-mukâtîle fi Suriya", *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Mayıs 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=z-6mRYHm3ew>
- Al Jazeera. "Vesâikiyyâtu'l-Cezîre Ahrârû's-Şam... Limâzâ ehrece en-nizâmu's-sûriyyu mu'tekâlif saydnâyâ ba'de es-sevratî's-sûriyye?". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Mart 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=lydv7dr6qE>
- Al Nahhas, Labib. "The deadly consequences of mislabeling Syria's revolutionaries". *The Washington Post*. Erişim 30 Mart 2024. https://www.washingtonpost.com/opinions/the-deadly-consequences-of-mislabeling-syrias-revolutionaries/2015/07/10/6dec139e-266e-11e5-aae2-6c4f59b050aa_story.html
- al-Marsadu's-Suriyye. "Zahran Allûş kable katlihi bi'emrin min vizâreti'd-difâ'i'r-Rûsiyye". *Facebook*. Yayın Tarihi 5 Nisan 2018. https://www.facebook.com/syriahro/videos/من-وزارة-قبل-قتله-بأمر-من-وزارة-10156679118503115/الدفاعة-الروسية/?locale=ar_AR
- Al-Tamimi, Aymenn Jawad – Witness, Shami. "Guest Post: On Liwa al-Islam and the new 'Jaysh al-Islam' merger". *Pundicity*. Erişim 16 Ekim 2023. <https://web.archive.org/web/20130930112236/http://www.aymennjawad.org/2013/09/guest-post-on-liwa-al-islam-and-the-new-jaysh-al>
- Almustafa, Hamzah. "Transformation of Islamist Groups in Syria Ahrar Al-Sham, Jaysh Al-Islam, And The Sham Legion". *Islamism and Revolution Across the Middle East: Transformations of Ideology and Strategy after the Arab Spring*. ed. Khalil al-Anani. 51-69. London: Bloomsbury Publishing, 2022.

- AMEF, Ansar al-Mujahideen English Forum. "Post by Shehab al-Shami, el-beşâir 1 – el-usbû'iyyetu'l-kelime'ti's-savtiyye – Ahrâru'ş-Şam". www.as-ansar.com/vb/showthread.php?t=59975
- Amnesty, Amnesty International. Human Slaughterhouse: Mass hangings and extermination at Saydnaya Prison, Syria. London: Amnesty International, 2017. <https://www.amnesty.org/en/documents/mde24/5415/2017/en/>
- Bar, Herve. "Ahrar al-Sham jihadists emerge from shadows in north Syria". *AFP*. Erişim 9 Şubat 2024. <https://dailystar.com.lb/News/Middle-East/2013/Feb-13/206284-ahrar-al-sham-jihadists-emerge-from-shadows-in-north-syria.ashx>
- Ceyşu'l-İslam. "Beyân indimâc el-fesâil el-mukâtile's-Suriyye tahta musemma el-Cebhetu'l-İslâmiyye". *YouTUBE*. Yayın Tarihi 22 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=QYRCyFei33k>
- Ceyşu'l-İslam. "Beyân min meclisi kıyâdeti'l-ceyş havle istişhâd eş-şeyh el-kâid Muhammed Zehran bin Abdullah Allûş". *Jaish al Islam*. Yayın Tarihi 25 Aralık 2015. <https://www.jaishalislam.com/video/show/19/192/>
- Ceyşu'l-İslam. "Beyân teşkîl Ceyşu'l-İslam". *YouTUBE*. Yayın Tarihi 29 Eylül 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=llo4cdlI9gE>
- Ceyşu'l-İslam. "Kasâsu'l-mazlumîn min el-havârici'l-mârîkîn". *Jaish al Islam*. Yayın Tarihi 15 Ağustos 2015. <https://www.jaishalislam.com/video/show/8/28/>
- Ceyşu'l-İslam. "Kelimetu kâidi Ceyşu'l-İslam İsâm Buveydânî havle'l-ahdâsi'l-ahireti ve şehâdetu Ebu Amir el-Urdunî". *Jaish al Islam*. Yayın Tarihi 7 Mayıs 2016. <https://www.jaishalislam.com/video/show/19/312/>
- Çakmaktaş, Nurullah. *Mısırdâ Selefi Hareket*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Drevon, Jerome. "Can (Salafi) insurgents politicise and become pragmatic in civil wars? Social movement restraint in Ahrar al-Sham in Syria". *Third World Thematics: A TWQ Journal* 5/3-6 (Ekim 2021), 189-205. <https://doi.org/10.1080/23802014.2021.1983454>
- El Yassir, Ali. "The Ahrar Al Sham Movement: Syria's Local Salafists". *Wilson Center*. Erişim 29 Mart 2024. <https://www.wilsoncenter.org/article/the-ahrar-al-sham-movement-syrias-local-salafists-0>
- el-Cebhetu'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye. *Mîsâku'l-Cebheti'l-İslâmiyyeti's-Sûriyye* (21 Ocak 2013). <https://docs.google.com/document/d/1fACS9tltlmZDmomlB1ZtjJLZaAckWOT0yhtRwoskgIE/edi t?pli=1>
- el-Hâc, Abdurrahman. "Suriye'de Selefilik ve Selefiler". çev. Nurullah Çakmaktaş. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. ed. Beşir Mûsa Nâfi' vd. 117-141. İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.
- el-Kinânî, Heysem Muhammed. "Hivâr ma'a kâid fasîl (Livâu'l-İslam) es-Surîyye". *el-Beyân* 311 (Mayıs 2013). <https://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=2790>
- Gutman, Roy – Alhamadee, Mousab. "Syrian rebel leader changes his conservative rhetoric in first talk with an American newspaper". *McClatchy Dc*. Erişim 8 Ocak 2024. <https://www.mcclatchydc.com/news/nation-world/world/article24784780.html>
- Halife, Orva. "'an bunyeti't-tanzimât es-selefiyye fi Suriya: Ceyşu'l-İslam nemûzecen". *el-Cumhuriyyeh*. Erişim 9 Ekim 2023. <https://aljumhuriya.net/ar/2016/09/09/35519/>
- Hassan, Hassan. "The Army of Islam is winning in Syria". *Foreign Policy*. Erişim 16 Ekim 2023. <https://foreignpolicy.com/2013/10/01/the-army-of-islam-is-winning-in-syria/>
- Heller, Sam. "Ahrar Al-Sham's Revisionist Jihadism". *War On The Rocks*. Erişim 26 Mart 2024. <https://warontherocks.com/2015/09/ahrar-al-shams-revisionist-jihadism/>
- ICG, International Crisis Group. *Tentative Jihad: Syria's Fundamentalist Opposition Middle East Report No 131*. Brussels: Crisis Group, 2012. <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/syria/tentative-jihad-syria-s-fundamentalist-opposition>

- Islam-tr. “Misak Belgesi” Üzerine Bir Analiz”. Erişim 3 Ekim 2022. <https://islam-tr.org/konu/analiz-misak-belgesi-uzerine-bir-analiz.37222/>
- Jihadology. “New statement from Syrian Islamic Front’s Harakat Ahrar Al-Sham Al-Islamiyyah: Clarification on the declaration of the Islamic State of Iraq and Al-Sham and its implications”. Erişim 1 Nisan 2024. <http://176.55.252.4:8080/?url=jihadology.net%2F2013%2F05%2F04%2Fnew-statement-from-the-syrian-islamic-fronts-%25E1%25B8%25A5arakat-a%25E1%25B8%25A5rar-al-sham-al-islamiyyah-clarification-on-the-declaration-of-the-islamic-state-of-iraq-and-al-sham-and-its-implications%2F>
- Jihadology. “The Revolutionary Covenant Press Release #9”. Erişim 3 Ekim 2022. <https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/bitstream/handle/10066/14243/JAN20140520.pdf?sequence=1>
- Kataib Ahrar al-Sham. “Info”. Facebook. <http://www.facebook.com/K.ahraralsham/info>
- Kittleson, Shelly. “Syrian opposition defends eastern Ghouta situation”. *Al-Monitor*. Erişim 8 Ocak 2024. <https://www.al-monitor.com/originals/2015/05/syria-jaish-al-islam-ghouta-bombing-alloush-islamist.html>
- Liwa Aleslam. “Likâu ma’ a fadîleti’-Şeyh Abdullah Allûş vâlidu eş-Şeyh Zehrân Allûş el-kâidu’l-‘âm li Ketâib Livâu’l-Islam”. YouTube. Yayın Tarihi 31 Ocak 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=D95LpePuGtK>
- Lund, Aron. “Say Hello to the Islamic Front”. *Carnegie Middle East Center*. Erişim 6 Mart 2023. <https://carnegie-mec.org/diwan/53679?lang=en>
- Lund, Aron. “Who and What was Abu Khaled al-Suri? Part II”. *Carnegie Middle East Center*. Erişim 17 Mart 2024. <https://carnegie-mec.org/diwan/54634>
- Lund, Aron. *Syrian Jihadism*. Swedish Institute of International Affairs, 2012. <https://www.sultanalamer.com/wp-content/uploads/77409.pdf>
- MacDonald, Alex. “Rise of Jaish al-Islam marks a turn in Syria conflict”. *Middle East Eye*. Erişim 30 Ekim 2023. <https://www.middleeasteye.net/news/rise-jaish-al-islam-marks-turn-syria-conflict>
- Middle East Media Research Institute. “Syrian Jihadi Commander Zahran Alloush: We will not let democracy be imposed upon us”. *MEMRI TV*. Yayın Tarihi 14 Ocak 2014. <https://www.memri.org/tv/syrian-jihadi-commander-zahran-alloush-we-will-not-let-democracy-be-imposed-upon-syria>
- MMP, Stanford University Mapping Militant Organizations. “Aranan: Ahrar al-Sham”. Erişim 30 Mart 2024. <https://cisac.fsi.stanford.edu/mappingmilitants/profiles/ahrar-al-sham>
- MPC Journal. “Syrian rebel leader changes his conservative rhetoric in first talk with an American newspaper”. YouTube. Yayın Tarihi 22 Mayıs 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=9JGSw80Ts94>
- Oweis, Khaled Yacoub. “Backbone of the Syrian Revolt: Inclusion of Rural Sunnis Key for International Efforts to End Conflict”. *SWP Comments* 39 (Ağustos 2015), 1-8. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-442697>
- Pierret, Thomas. “Salafis at War in Syria: Logics of Fragmentation and Realignment”. *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*. ed. Francesco Cavarto vd. 137-154. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Reuters. “Factbox: Syria’s rebel groups”. Erişim 6 Mart 2023. <https://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-rebels-factbox-idUSBREA080SW20140109>
- Shaam Network S.N.N. “Şâm hattâ lâ nehterik vahdenâ akfâse’l-himâye”. YouTube. Yayın Tarihi 1 Kasım 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=krjTdY4YrY8>

- Solomon, Erika. "Syria rebels see future fight with foreign radicals". *Reuters*. Erişim 15 Nisan 2024. <https://www.reuters.com/article/idUSBRE8770BK/>
- Spencer, Richard. "British convert to Islam vows to fight to the death on Syrian rebel front line". *The Telegraph*. Erişim 13 Şubat 2024. <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/9481246/British-convert-to-Islam-vows-to-fight-to-the-death-on-Syrian-rebel-front-line.html>
- Suriye Arap Cumhuriyeti Halk Meclisi. 20.06.2011 Tarihinden Önce İşlenen Suçlar İçin Genel Af Sağlayan 2011 Tarihli 72 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname (20 Haziran 2011). <http://www.parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=5586&nid=4419&First=0&Last=17&CurrentPage=0&mid=&refBack=>
- The Carter Center. *Syria Countrywide Conflict Report #1*. Atlanta: The Carter Center, 2013. https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/syria-conflict/NationwideReport-aug-20-2013.pdf
- The Carter Center. *Syria Countrywide Conflict Report #4*. The Carter Center, 2014. https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/syria-conflict/nationwideupdate-sept-18-2014.pdf
- Tony Blair Faith Foundation. *If the Castle Falls: Ideology and Objectives of the Syrian Rebellion*. London: Tony Blair Faith Foundation, 2015. <https://studylib.net/doc/10954019/if-the-castle-falls-ideology-and-objectives-of-the-syrian...>
- Yazarsız. "Allâmetü'ş-Şâm Cemâleddin el-Kâsımî". *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 1 (2014), 2-3. <https://drive.google.com/file/d/1KTYsXgsj5dA204DAFexr280A-3tl8tZu/view>
- Yazarsız. "eş-Şeyh: Muhibbüddin el-Hâtib". *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 3 (2015), 5-7. <https://drive.google.com/file/d/1ys-ZtL3ycFvpYNmgpLp63qceQ1UnNoXy/view>
- Yazarsız. "eş-Şeyhü'l-Âlim: Tâhir el-Cezâirî". *Mecelle Rebîü'ş-Şâm* 2 (2014), 6-9. https://drive.google.com/file/d/1Tc0a8JBqYHjbrYUG3XNWT7r1_K09P3jl/view

7/13.-8/14. Yüzyılda İbn Sînâ'nın Haricî Hakikat-Zihnî Suret Mutabakatı Delili Üzerine Tartışmalar: Râzî, Âmidî, Sadruşşerîâ*

Güvenç Şensoy

[0000-0002-7003-4228 | guvenc.sensoy@beun.edu.tr](mailto:guvenc.sensoy@beun.edu.tr)

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Öz

Zihnî varlık tartışmalarında yer alan temel meselelerden biri, haricî hakikat ile zihnî suretin ilişkisinin netleştirilmesidir. Bu konu, felsefe ve kelâm alanında derinlemesine tartışılmış ve önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın (ö. 426/1037) *el-İşârât* adlı eserinin üçüncü namatında yer alan işâre (delil) üzerine, Râzî'nin (ö. 606/1210) itirazları, Âmidî'nin (ö. 631/1233) bu itirazlara cevapları ve Sadruşşerîâ'nın (ö. 747/1346) değerlendirmeleri ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. İbn Sînâ, İslam felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olarak, haricî hakikat ile zihnî suretin ilişkisini açıklamaya çalışmış, ancak bu konudaki görüşleri zamanla çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Özellikle Râzî, İbn Sînâ'nın deliline yönelik ciddi eleştiriler getirmiştir. Bu eleştiriler, Âmidî tarafından detaylı bir şekilde ele alınmış ve bazı yönlerden cevaplandırılmıştır. Sadruşşerîâ ise, bu tartışmalara farklı bir perspektiften yaklaşarak kendi değerlendirmelerini sunmuştur. Râzî'nin *Şerhi*'nde yer alan itirazlardan yalnızca birinci matluptaki genel (tüm idrak türlerini kapsayan) ve özel deliller konu olarak seçilmiştir. Böyle bir sınırlama yapılmasının sebebi, diğer düşünürlerin görüşlerinin tespit edilmesi ve netleştirilmesine imkân vermesidir. Çalışmada, belirli bir konu çerçevesinde düşünürlerin birbirlerinin delillerine yönelik yaklaşımları karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Sadruşşerîâ'nın doğrudan *İşârât Şerhleri* literatüründe yer alan bir çalışması olmasa da seçilen mesele özelinde onun da söz konusu literatürde yer alan isimlerle birlikte görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun görüşlerinin tespiti, çoğunlukla ifadelerinin satır aralarını okumakla mümkün olmuştur. Çalışma, bu açıdan, Sadruşşerîâ'nın özel bir konuda ve kelâm-felsefe karşılaşmasında bulunduğu zemine işaret etmesi açısından önemlidir. Ayrıca, bu tür detaylı analizler, İslam düşünce tarihindeki felsefi ve teolojik tartışmaların derinlemesine anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Çalışma, Râzî'nin, İbn Sînâ'nın deliline yönelttiği eleştirilere karşı Âmidî'nin İbn Sînâ'nın bazı kabullerinden geri adım attığını ve Sadruşşerîâ'nın da bu geri çekilme durumuna rağmen Râzî'nin eleştirilerinin geçerliliğini savunduğunu tespit etmiştir. İncelenen meselenin başlıkları, Râzî'nin itirazlarından alınmıştır. Başlıklar altında Râzî, Âmidî ve Sadruşşerîâ'nın İbn Sînâ'nın delilinin tahlili olarak okunabilecek görüşleri sunulmaktadır. Ayrıca, sözü edilen bu kelâmcıların görüşleri arasında karşılaştırmalar yapılmış ve (varsa) görüş farklılıklarının kaynaklandığı üst kabuller tahlil edilmiştir. Temelde üç başlık altında incelenen mesele, iki şey arasındaki ittisaf ilişkisi, hayal edilen suretin mahalli ve görülenin suretinin durumu açısından sorgulanmaktadır. İttisaf ilişkisi, bir varlığın başka bir varlıkla olan ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti üzerine yoğunlaşır. Hayal edilen suretin mahalli, zihnimizde oluşturduğumuz imgelerin yer aldığı zihinsel alanı ifade eder. Görülenin suretinin durumu ise, dış dünyada algıladığımız nesnelerin zihnimizde nasıl temsil edildiğini ve bu temsillerin doğruluğunu tartışır. Râzî, İbn Sînâ'nın delilinde eksiklik addettiği kısımlara işaret ederken, Âmidî, Râzî'nin eleştirilerinin yerinde olmadığını belirtmektedir. Râzî ve Âmidî'nin konumu, İbn Sînâ'nın delilinde yer alan kabullerin sistem içi tutarlılığını test etmeye yönelik iken, Sadruşşerîâ bu iki isimden farklı olarak sistem dışı ve temel kabulleri paylaşmayan bir konumda eleştirilerini sunmaktadır. Bu durum, İslam düşünce tarihinde farklı düşünce okullarının birbirleriyle olan ilişkilerini ve etkileşimlerini anlamak açısından önemli ipuçları vermektedir. Bu inceleme, kelâm ve felsefe arasındaki tarihsel tartışmaların anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda, İbn Sînâ, Râzî, Âmidî ve Sadruşşerîâ gibi düşünürlerin

fikirlerinin nasıl evrildiğini ve birbirleriyle olan etkileşimlerini ortaya koyarak, İslam düşünce tarihinin belirli bir zamanındaki özel bir tartışmaya ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Zihnî Varlık, Kelam-Felsefe Karşılaşması, Râzî, Âmidî, Sadruşşerîa

Atıf Bilgisi

Şensoy, Güvenç. "7/13.-8/14. Yüzyılda İbn Sınâ'nın Haricî Hakikat-Zihnî Suret Mutabakatı Delili Üzerine Tartışmalar: Râzî, Âmidî, Sadruşşerîa". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 27-42. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491719>

Geliş Tarihi	28.05.2024
Kabul Tarihi	29.07.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "İdrakin Mahiyeti Tartışmalarında Âmidî'nin İbn Sınâ Savunusu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Discussions on Ibn Sīnā's Argument of the External Reality-Mental Form Correspondence in the 7th/13th-8th/14th Centuries: al-Rāzī, al-Āmidī, Şadr al-Sharī'a*

Güvenç Şensoy

0000-0002-7003-4228 | guvenc.sensoy@beun.edu.tr

Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Abstract

One of the fundamental issues in the discussions of mental existence is clarifying the relationship between external reality and mental representation. This topic has been extensively debated in the fields of philosophy and theology, leading to significant discussions. In this study, the objections raised by Rāzī (d. 606/1210) on the evidence presented in the third *namat* (section) of Ibn Sīnā's (d. 426/1037) work *al-Ishārāt*, the responses to these objections by Āmidī (d. 631/1233), and the evaluations of Şadr al-Sharī'a (d. 747/1346) are examined in detail. Ibn Sīnā, as one of the prominent figures in Islamic philosophy, attempted to explain the relationship between external reality and mental form. However, his views on this topic have faced various criticisms over time. Specifically, Rāzī offered serious criticisms of Ibn Sīnā's evidence. These criticisms were addressed in detail by Āmidī, who responded to them in various aspects. Şadr al-Sharī'a approached these debates from a different perspective, providing his own evaluations. Among the objections found in Rāzī's *Sharh*, only the general (encompassing all types of cognition) and specific evidence in the first *maṭlab* were selected as the subject. The reason for such limitation is to enable the identification and clarification of the views of other thinkers. In this study, the approaches of thinkers towards each other's evidence are presented comparatively within a certain topic framework. Although Şadr al-Sharī'a does not have a work directly included in the *al-Ishārāt Commentaries* literature, his views have been sought alongside the other names mentioned in this literature for the specific issue chosen. Identifying his views was largely possible by reading between the lines of his statements. In this regard, this study is significant as it indicates the ground Şadr al-Sharī'a occupied in a specific issue and in the encounter between theology and philosophy. Additionally, such detailed analyses provide important contributions to the deep understanding of philosophical and theological debates in the history of Islamic thought. The study reveals that while Rāzī criticized Ibn Sīnā's evidence, Āmidī retreated from some of Ibn Sīnā's assumptions, yet Şadr al-Sharī'a pointed out that Rāzī's criticisms remained valid despite this retreat. The titles of the examined issue are derived from Rāzī's objections. Under these titles, the views of Rāzī, Āmidī, and Şadr al-Sharī'a, which can be read as analyses of Ibn Sīnā's evidence, are presented. Moreover, comparisons among the views of these theologians have been made, and if any, the underlying assumptions causing differences in opinions have been analyzed. The issue, examined under three main titles, is questioned in terms of the relationship of attribution between two things, the locus of the imagined form, and the status of the seen form. The relationship of attribution focuses on the nature of the relationship between one entity and another. The locus of the imagined form refers to the mental space where the images we form in our minds reside. The status of the seen form discusses how the objects we perceive in the external world are represented in our minds and the accuracy of these representations. While Rāzī pointed out the deficiencies he perceived in Ibn Sīnā's evidence, Āmidī argued that Rāzī's criticisms were unfounded. Rāzī and Āmidī's positions aimed at testing the internal consistency of the assumptions in Ibn Sīnā's evidence, whereas Şadr al-Sharī'a, unlike these two, offered his criticisms from an external position, not sharing the fundamental assumptions of the system. This situation provides important clues for understanding the relationships and interactions between different schools of thought in the history of Islamic thought. This detailed examination

contributes to understanding the historical debates between theology and philosophy. At the same time, it sheds light on a specific debate at a particular time in the history of Islamic thought by revealing how the ideas of thinkers like İbn Sınâ, Râzî, Âmidî, and Şadr al-Sharî'a evolved and interacted with each other.

Keywords

Kalam, Mental Existence, Kalam-Philosophy Encounter, al-Râzî, al-Amidî, Şadr al-Sharî'a

Citation:

Şensoy, Güvenç. "Discussions on İbn Sınâ's Argument of the External Reality-Mental Form Correspondence in the 7th/13th-8th/14th Centuries: al-Râzî, al-Âmidî, Şadr al-Sharî'a". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 27-42. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491719>

Date of Submission	05.28.2024
Date of Acceptance	07.29.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Âmidî's Defense of İbn Sınâ in the Debates on the Essence of Perception", orally delivered at the International Symposium on Knowledge and Scholars in Seljuk Anatolia.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Zihnî varlığa dair tartışmaların, ontolojik ve epistemolojik iki yönü bulunmaktadır. Bilgi teorisine bakan yönü, zihni varlığı kabul veya reddeden düşünürlerin bilgi ve idrak tanımları ile ilgili iken, varlığa bakan yönü temelde varlıkta soyutluğun kabulü veya reddi ile alakalıdır. Zihnî varlığı hakiki olarak kabul edenler kabul gerekçelerini sunarken, kabul etmeyenlerin de kendi ret gerekçelerini sunduğu ve her iki taraf da görüşünü bildirdiği için zihnî varlık her iki grup tarafından da özel bir başlık halinde incelenmektedir. Zihnî varlığın hakiki olarak kabul edilmesi varlık-mahiyet ayrımı ve mücerret suret kabulünü gerektirirken, zihnî varlığı mecazen kabul edenler -başka bir deyişle reddedenler- zikredilen bu ontolojik kabulleri reddetmektedir.¹ Hariçte bulunan hakikat ile zihinde bulunan sureti açısından bu mesele, kelamcılar ve Meşşâî filozoflar tarafından farklı şekilde ele alınmaktadır. Kelamcılar zihnî varlık tartışmasında tasavvurların ontolojik keyfiyetlerini incelerken, filozoflar bilginin ne olduğu ve nefiste nasıl oluştuğu üzerinden delillerini sunmaktadırlar.²

İdrakin mahiyetine dair tartışma, haricî ve aklî suretlerin mutabakatını merkeze alan bir tartışmadır. Söz konusu mutabakata itiraz edenler, zihnî suretin kabul edilmesi durumunda dahi bu suretin hariçteki hakikatle ilişkisinin netleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zihnî sureti kabul edenler "hariçte olsaydı şeyin aynısı olacak bir suretin husûlünü" iddia ettiklerinden dolayı, bunu reddedenler, örneğin büyük olanın küçük olanda intiba etmesi, hararet, sıcaklık ve dairesel olan şeylerin idraki ile müdrikin de bu özellikleri alması gerektiğine dayanarak itiraz etmektedir.

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin üçüncü namatında bu konuyu incelemektedir. Râzî *İşârât Şerhi*'nde İbn Sînâ'nın iddialarına bazı vecihlerle itirazda bulunmuştur. Bu çalışma, Râzî'nin şerhinde sunduğu birinci matlubun tüm idrak türlerini kapsayan delili ve özel delilini merkeze almaktadır. Konunun bu şekilde daraltılmasının sebebi, çalışmanın konusu olan diğer düşünürlerin yaklaşımlarının karşılaştırılması açısından odağın netleştirilmesidir. *el-İşârât*'a şerh yazan düşünürlerden Tûsî, Kutbuddin Râzî ve Âmidî gibi isimler de Râzî'nin sunduğu cevapları değerlendirmiştir. Bu çalışmada diğerlerine göre daha az ilgiye mazhar olan Âmidî'nin Râzî'nin itirazlarına yönelik cevapları, başka bir deyişle İbn Sînâ savunusu yaparken sunduğu deliller ve Sadruşşerî'a'nın yaklaşımı incelenecektir. Bunun için ilk olarak İbn Sînâ'nın delili, sonrasında Râzî'nin itirazları, Âmidî'nin sözü edilen itirazlara karşı cevapları ve Sadruşşerî'a'nın konuyu farklı bir şekilde incelemesine dikkat çekilecektir. Zikredilmesi gereken başka bir husus da Sadruşşerî'a'nın doğrudan *İşârât* şerhi yazarı olmadığıdır. Bundan dolayı Râzî ve Âmidî'nin açıklamaları birbirini takip ederken, Sadruşşerî'a'nın doğrudan delil veya cevap sahibini zikretmediği akılda tutulmalıdır. Çalışmada Sadruşşerî'a açısından ilgili olan kısım, Sadruşşerî'a'nın Râzî veya Âmidî'nin delillerine yaklaşımının nasıl olabileceğinin tespitidir. Bu tespit de çoğunlukla Sadruşşerî'a'nın doğrudan ifade etmediği, ancak ifade ettiği kadarıyla varlık

¹ Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 50; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/705.

² Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 293.

anlayışından ve ifadelerinin satır aralarından anlaşılan şeylerin sunulmasından ibarettir. Bu açıdan çalışmada, belli bir konu çerçevesinde kurulan sahnede İbn Sînâ, Râzî, Âmidî ve Sadruşşerîa'nın düşüncelerinin ne şekilde sunulabileceğinin denemesi yapılmaktadır. Çalışmanın kurgusunu İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eserinin üçüncü namatında sunduğu delil (işâre) şekillendirmiştir. Bu delil üzerine, farklı yaklaşımlara sahip üç düşünürün yorumları takip edilecek ve görüşlerin farklılığının temelinde yer alan noktaya dikkat çekilecektir.

İbn Sînâ, Râzî, Âmidî ve Sadruşşerîa'nın zihni varlık kabulleri farklı çalışmalarda tahlil edilmiştir.³ Bu çalışmanın ayrıştığı nokta sözü edilen bu düşünürlerin zihni varlığa dair görüşlerini tekrar tespit etmek değildir. Çalışmanın odağı, İbn Sînâ'nın bir delilinin içeriği ve kavramsal şemasını üç farklı düşünür üzerinden izlemektir. Belli bir düşünürün bir meseledeki görüşüne odaklanan çalışmalardan bu açıdan farklılaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca, sözü edilen son ismin –diğer ikisinden farklı olarak- doğrudan İbn Sînâ'nın eseri üzerine yazılmış şerhi olmasa da onun görüşlerinin tespiti için farklı meselelerdeki yaklaşım ve açıklamaları, bu çalışmanın odağındaki meseleye dair söz söylemesini mümkün kılacak şekilde tahlil edilmiştir. Ayrıca, bu son ismin Mâtürîdî geleneğinin müteahhir dönem temsilcilerinden biri olması da müteahhir dönem mesele tartışma ve tahlilinde çok fazla incelenmeyen bir ekolün ve o ekole mensup bir düşünürün tartışmaya dahil edilmesi çabasıdır.

1. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

İbn Sînâ zihni, bir varlık alanı olarak kabul etmektedir. Zihnî varlık alanı olarak kabul edilmesi, onun bilgiye yönelik yaklaşımı ile alakalıdır. Ona göre bilgi, suretin zihinde husûlüdür. Bilginin bu şekilde tanımlanması, varlık ile mahiyetin ayrı kabul edilmesi, hariçte ve zihinde bulunan mahiyetlerin farklı hükümlere sahip olması ve soyut nefis düşüncesinin temeli olan idrak teorisi gibi kabullerle alakalıdır. Bu açıdan bir düşünürün sahip olduğu idrak teorisi, zihni varlık anlayışını kabule götüren veya kabul etmesini engelleyen bir konuma sahiptir.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin bilinmesinin, o şeyin suretinin nefiste husûlü anlamına geldiği söylenmişti. Ona göre mahsus olan ile makul ayrıştırılmalıdır. Mahsus olan maddi kabul edilmekte ve söz konusu maddi bağlantılarından soyutlanarak (tecrit) zihne alınmaktadır. Bu

³ Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010); Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 131-162; Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınışını"; Hasan Korkmaz, "Ferî Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2022), 284-310; Sercan Yavuz, "Zihni Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme", *ATEBE* 8 (2022), 69-94; Murat Kaş, *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Seyyid Şerif Cürçani Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023). Sadruşşerîa'nın zihni varlıkla ilgili yaklaşımı daha önce bir çalışmada tasvir edilmiştir. Ancak zikri geçen çalışmadaki tasvirler, konuyu Sadruşşerîa özelinde incelemektedir. Bu makale çalışması zikredilen çalışmadan farklı olarak aynı meseleye farklı düşünürlerin bakış açısı ve yaklaşım farklılığını dikkate alarak tasvirini aşma iddiasındadır. bk. Güvenç Şenşo, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 125 vd.

açından bilgi makul olana tekabül etmektedir. Bilginin makul olduğu kabul edildiğinden dolayı da bilgiye sahip olanın yani bilen öznenin de maddi olmaması, makul olması gerekmektedir.⁴

Çalışmamız açısından önemli olan nokta, İbn Sînâ'ya göre mahiyetin hariçte olması ile zihinde olması arasında herhangi bir farklılıktan bahsetmenin mümkün olmaması, ikisinde de "aynı hakikat üzere" bulunmasıdır.⁵ Bu ikisi arasında farklılaşan şey yalnızca mahiyetin bulunduğu mahaldir. Mahal farklılaştığından dolayı da mahiyetin hükümleri değişmektedir. İbn Sînâ'ya göre aynı mahiyet birinde hariçte var olduğundan dolayı ona hariçî, diğeri de zihinde bulunduğundan dolayı da zihnî suret denmektedir. Zihin tecrit ederek yalnızca anlamı aldığından dolayı da aynı kabul edilen mahiyetin hariçte bulunduğunda sahip olduğu bazı özellikler zihinde bulunduğunda yer almamaktadır. Aynı mahiyetin farklı mahallerde bulununca hükümlerinin farklılaşması ile kastedilen şey de budur.⁶ Bu açıdan aynı şeyin aynı hükümlere sahip olması gerektiği itirazını da cevaplamaktadır. Ona göre mahiyet her iki mahalde de mevcuttur. Örneğin mîknâtîs demirin yanında çekerken avuç içinde çekmemektedir. Buna dayanarak mîknâtîsın iki mahalde aynı olmadığını söylemek gerekmediğinden dolayı, hariçte iken tesirini gösteren mahiyetin zihinde suret iken göstermemesine dayanarak da her iki mahalde farklı olduğunu söylemek doğru değildir.⁷ Zihnî varlığı kabul etmek mahiyetin özdeşliği ve nefsin bu makul mahiyetleri idraki sonucunda suretin nefiste hâsıl olmasının lâzımıdır. Hariçteki mahiyet ile zihindeki suretin özdeşliğini garanti eden de faal akıldır.⁸ Bu iki mahiyetin birbirlerinden ayrıştığı tek nokta birinin hislere konu olması, diğerinin makul olmasıdır. Makul olması da zihnî varlığa karşılık gelmektedir.⁹

el-İşârât'ın üçüncü namatında yer alan "idrak, şeyin hakikatinin müdrikte temessül etmesidir"¹⁰ ifadesi de hariçte hislere konu olan şeyin hakikatinin idrak edende aynıyla yer aldığı ifade etmektedir. Bu ifade, felsefi ve epistemolojik bir kavram olan idrakin doğasını açıklarken, idrak sürecinin nasıl işlediğini ve dış dünyadan gelen bilgilerin zihinde nasıl temsil edildiğini ele alır. Râzî'nin itirazlarını ve Âmidî'nin söz konusu bu itirazlara cevaplarını sunduğu pasaj da burasıdır. Ayrıca Sadruşşerî'a'nın filozofların idrak tanımı ve mahiyetin korunması kabullerine işaret ederek itirazlarda bulunduğu pasajın da burası olduğu görülmektedir.

İdrak, genel anlamda bir şeyi anlama, kavrama, algılama yetisidir. Bu yeti, insanın çevresindeki dünyayı ve bu dünyada olup bitenleri anlamlandırmasına olanak tanır. İdrak sürecinde, insan zihni dış dünyadan gelen duyuşsal bilgileri işler ve bu bilgilerin gerçek doğasını, yani hakikatini kavramaya çalışır. Burada önemli olan nokta, idrak eden kişinin (müdrîk), dış dünyada var olan bir nesnenin veya olgunun hakikatini, kendi zihninde aynı şekilde temsil edebilmesidir. "Şeyin hakikati" ifadesi, algılanan nesnenin veya olayın gerçek doğasını, onun özünü ifade eder. Bir nesne veya olay, duyuşsal olarak algılandığında, bu algı, müdrikin zihninde belirli bir temsil oluşturur. "Temessül etmek" ise, bir şeyin bir başka yerde aynı şekilde temsil

⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1984), 90.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ ilâhiyât*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/127.

⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 73.

⁷ İbn Sînâ, *Şifâ ilâhiyât*, 1/127.

⁸ Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 47.

⁹ Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 110.

edilmesi, yer alması anlamına gelir. Yani, idrak sürecinde dış dünyada var olan bir nesnenin hakikati, algılayan kişinin zihninde aynı şekilde temsil edilir. Bu bağlamda, idrak eden kişinin zihninde oluşan temsil, dış dünyadaki nesnenin hakikatiyle tam bir uygunluk içindedir. Bu, idrak edilen şeyin gerçek doğasının, müdrikin zihninde bozulmadan ve değişmeden yer aldığını ifade eder. Böylece, idrak eden kişi, dış dünyadaki nesnenin veya olayın hakikatini, kendi zihninde doğru ve eksiksiz bir şekilde kavramış olur. Bu düşünce, özellikle İslam felsefesinde ve klasik mantıkta önemli bir yer tutar. İdrak sürecinin bu şekilde tanımlanması, insanın bilgi edinme sürecini ve bu bilginin doğruluğunu açıklamada kritik bir rol oynar. Bu yaklaşıma göre, insan zihni dış dünyadan gelen bilgileri doğru bir şekilde temsil edebildiği sürece, bu bilgiler hakikate uygun olur ve böylece doğru bilgiye ulaşılır.

Özetlemek gerekirse, İbn Sînâ'nın zihnî varlığı hakiki olarak kabul etmesinin arka planında zihinde malum anlamına gelen makul ve mücerret mahiyeti kabul etmesi yer almaktadır. Buna göre haricte yer alan mahiyet ile zihindeki suret aynıdır ve bu aynılığı da suretleri veren faal akıl sağlamaktadır. Zihne alınan mücerret suret, haricteki nesneden soyutlanarak elde edilir. Bundan dolayı bu kabul; en temelde bilginin akıllar silsilesi ile ilk ilkeden feyz ettiğini de içeren sudûr teorisi, varlık-mahiyet ayrışması, mahiyetin haricden farklı bir mahalde korunması, soyut nefis düşüncesi ve soyut nefsin makulleri idrak etmesi gibi bir takım ön kabullere dayanmaktadır.

2. Râzî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik İtirazları ve Âmidî ve Sadruşşerîa'nın Yaklaşımı

Râzî'nin eleştirileri zihnî suret ile haricteki mahiyetin ilişkisinin sorgulanmasını içermektedir. Genel olarak meseleyi iki matlup başlığında ele alan Râzî, birinci matlupta tüm idrak türlerini kapsayan (genel) ve kapsamayan (özel) isimlendirdiği iki delil sunmaktadır. Bu delillere yönelik itiraz kabilinden vecihler zikreden Râzî'nin amacı, bu zikrettiği vecihlerle sunduğu delillerin iptal edilemeyeceğini göstermektir. Âmidî ise Râzî'nin delilleri ve sunduğu vecihlere karşı İbn Sînâ'yı savunmaktadır. Bunu, bazen delilleri iptal ederek bazen de vecihlerin aslında geçersiz olmadığını bilakis geçerli olduğu göstererek yapmaya çalışmaktadır. Sadruşşerîa ise sahip olduğu farklı varlık anlayışından kaynaklanacak şekilde daha farklı bir yaklaşıma sahiptir.

2.1. İki Şey Arasındaki İttisaf İlişkisi Ne Anlama Gelmektedir?

Râzî genel delilinde bir şeyin başka bir şeyle ittisafının ne anlama geldiğini sorgulamaktadır. Ona göre iki şey arasındaki ittisaf ilişkisinin, sıfatın sıfat olarak yüklendiği şeye kendi özelliklerini vermesi dışında bir anlamı yoktur. Bu açıdan; düz, daire, sıcaklık ve soğukluk idrak edenin zihninin, sayılan özellikleri kazanması gerekmektedir. Yani bu, zihnin; düz, dairesel, sıcak ve soğuk olmasını gerektiren bir kabuldür.¹¹ Harici mahiyetin zihne alınması ile mahiyetin özelliklerinin de zihinde var olması gerektiği şeklinde itiraz yönelten Râzî, zihnin o mahiyetle ittisafının başka bir anlama gelemeyeceğini vurgulamaktadır. Râzî bu genel delile

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 2/219.

yöneltilbilecek üç vecih zikretmektedir, ancak bu vecihlerle delilin iptal edilemediğini vecihlere yönelttiği itirazlarla göstermektedir.

2.1.1. Zihinde Hâsıl Olanın Misal veya Şebeh Kabul Edilmesi

Birinci vecih, daire ve ateşi idrak edenin dairesel ve sıcak olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü müdrikte hâsıl olan, dairesel olan veya ateşin şeyin hakikati değil, misali veya şebehidir.¹² Râzî'nin sunumuna göre bu itiraz yönünde vurgulanan nokta, idrak edilen şeyin hakikatının müdrikte hâsıl olduğundan geri adım atılarak, hâsıl olanın hakikatin misali veya şebehi kabul edilmesidir. Râzî bu vecihle genel delilin iptal edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü dairesel olanın misali veya sureti kabul edilen şey, o idrak edilen dairesel şeyin ya hakikattir ya da değildir. Eğer misalin hakikati daireselin hakikati ile aynı ise, bu durumda müdrikte bu hakikatin hâsıl olması, yani müdrikin dairesel olması gerekir. Zira dairesel dediğimiz şey aslında kendisinde daireselliğin hâsıl olduğu şeydir. Eğer, misalin hakikati daireselin hakikatından farklı bir şeye de dairesel olanın idrak edilmesi, o dairesel olan şeyin hakikatının müdrikte hâsıl olmasından ibaret değildir.¹³ Râzî burada mücerret sureti kabul edenlerin idrak tanımından hareketle itirazını sunmaktadır. İdrak tanımında, idrak edilen şeyin hakikatının müdrikte hâsıl olması vurgulanmıştı. Bu tanımlı kabul ettikten sonra idrak edilen şeyin hakikatının dışında bir hakikate sahip olan bir şeyin hakikatının müdrikte hâsıl olduğu kabul edilmezse, idrakin gerçekleştiğini kabul etmek mümkün değildir. Eğer misal veya şebeh olarak isimlendirilen şeyin hakikati ile idrak edilen şeyin hakikati de aynı ise bu durumda da genel delilde zikredilen mahzur ortaya çıkmaktadır. Yani, idrak edilen şeyin hakikatının müdrikte hâsıl olması ile idrak edilen şeyin hakikatının müdrike ittisafı sonucunda müdrikin o hakikati yüklenmesi gerekmektedir.

Āmidî genel delilin ilk iki vecihle iptal olduğunu, üçüncü vecihle iptal olmadığını düşünmektedir. Râzî'nin ileri sürdüğü vecihi inceleyen Āmidî, misal veya suret olarak isimlendirilen şeyin dairesel olanın hakikati olup olmadığı irdelemekte ve misalin hakikatının dairesel olanın hakikatine özdeş olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre zaten bir şeyin misali olarak isimlendirilen şeyin o şeyin hakikati ile aynı şey olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹⁴ Āmidî, misalin hakikati ile dairesel olanın hakikatının özdeşliğinin sorgulanmasından da idrak tanımının veya idrakin gerçekleşip gerçekleşmediğinin sorgulanmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre hâsıl olan şey misaldir, misalin hakikati ile idrak edilen şeyin hakikati aynı değildir. Dolayısıyla hâsıl olan şeyin misal olduğu ileri sürüldüğünde, idrak edilen şeyin aynı olmayan bir hakikatin hâsıl olmadığına dayanarak idrakin gerçekleşmediğini ve idrakin husûlden başka bir şey olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹⁵ Ancak, Āmidî'nin bu açıklaması idrakin sorgulanmasının önüne geçememektedir. Çünkü İbn Sīnâ'nın yukarıda aktarılan ifadelerinde de görüldüğü üzere idrak, idrak edilenin hakikatının müdrikte hâsıl olması anlamına gelmektedir. Tanım böyle iken aslında orada hâsıl olanın hakikat değil de misal veya şebeh olduğunu ve bundan da Râzî'nin yönelttiği itirazların geçerli olmadığını ileri sürmek İbn Sīnâ'nın teorisinden geri adım atmamak anlamına gelmektedir. Yani,

¹² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/219.

¹³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/220.

¹⁴ Seyfiddin el-Āmidî, *Keşfu't-temvihât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât li'ş-şeyh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2519), vr. 144a.

¹⁵ Āmidî, *Keşfu't-temvihât* (Laleli, 2519), vr. 144a.

Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği noktada bir İbn Sînâ savunucusu olan Âmidî, İbn Sînâ'nın teorisinde değişiklikler yapmak zorunda kalmış görünmektedir.

Sadruşşerîa Râzî'nin bu delilini ve birinci vecihini doğrudan olmasa da konu edinmekte ve incelemektedir. Eserinde konuyu bu şekilde ele aldığına dair bir işaret görülmesi de onun, zihni varlığın nefyini ortaya koyarken kullandığı ifadelerden Râzî'nin birinci vecihi ve Âmidî'nin bu vecihe cevabına dair işaretler bulmak mümkündür. Sadruşşerîa, Âmidî'nin ifade ettiği üzere zihinde hâsıl olanın hakikat değil de misal olduğunun kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü filozoflara zihinde hâsıl olanın misal olduğunun söylenmesi, zihni varlığın kabul edilmesine dair ortaya sürülen “ma'dûm hakkında hüküm vermenin imkânı” delilini ortadan kaldırmaktadır. Ona göre bir şeyin hakikati ile misali birbirinden farklı şeylerdir.¹⁶ İki farklı olduğundan dolayı, ma'dûm ile ilgili verilen hükmün vakıya mutabık olmadığını kabul eden Sadruşşerîa, bunun cehalet tanımı ile aynı şey olacağını düşünüyor görünmektedir. Sadruşşerîa'nın cevabı, Âmidî'nin Râzî'ye yönelik cevabından ve Râzî'nin itirazından daha farklıdır. Râzî zihinde hâsıl olanın misal olduğunun öne sürülmesi durumunda idrakin gerçekleşmeyeceğine işaret ederken, Sadruşşerîa, zihindekinin misal olduğunun söylenmesi ile ma'dûm hakkında hüküm vermenin gerçekleşmeyeceği çıkarımını yapmaktadır. Bu açıdan, Râzî ve Sadruşşerîa tarafından sunulan itirazların amaçları aynı iken, imkânsızlığa götüreceklerini iddia ettikleri noktalar farklıdır.

Sadruşşerîa, filozoflara göre misalin “hariçte olsaydı o şeyin aynısı olurdu” şeklindeki tanımlarına tutunarak, o şeyin tüm özellikleri ile zihinde hâsıl olması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁷ Yani Râzî'nin iptal ettiği vecihte ifade ettiği gibi, idrak husûlden ibaretse, idrak edilenin tüm özellikleri ile zihinde hâsıl olmadığını veya idrak edenin hakikatinin değil de misalinin hâsıl olduğunu iddia etmek idrakin ve husûlün filozoflarca tanımlandığından farklı bir şey olarak kabul edildiğini düşündürmektedir. Bu açıdan tanım aynı kaldıkça idrakten ya da idrak edilenin tüm özellikleri ile zihinde hâsıl olmadığından bahsedilmesi mümkün değildir.

2.1.2. Haricî Hakikate Ait Olan Zihni Suretin Eseri

Genel delile yöneltilen bu vecih, ateşin mutlak olarak ele alındığında yakıcı olmadığını ileri sürmektedir. Herhangi bir kayıt koyulmaksızın veya mahalli belirtilmeksizin ateş ele alındığında onun yakıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine, ateş hariçte olduğunda yakan bir şeydir. Bundan dolayı ateşin hakikati zihinde hâsıl olsa bile zihni yakması gerekmez.¹⁸ Bu vecih, mahiyetlerin korunmasıyla birlikte değişen mahallerle bazı hükümlerinin de değiştiğini ifade etmektedir. Râzî bu vecihin de genel delili iptal etmediğini düşünmektedir. Buna dair iki gerekçe göstermektedir. Birinci gerekçesine göre ateşin hariçte yakıcılık özelliğine sahip olduğunu söylemek için de yakıcılık mefhumunu idrak etmek gerekmektedir. Çünkü özel bir şartla başka bir şeyi gerektiren şeyi bilmek, lâzım ve melzûmun hakikatini bilmeyi gerektirmektedir. İdrak, idrak edilenin akıldaki husûli ise yakıcılığı idrak etmemiz müdrikte bu mefhumun hâsıl olması

¹⁶ Ubeydullah İbn Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dilî'l-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798), vr. 154a-b. Delille ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, “Zihni Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Mütteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme”, 77-79.

¹⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dilî'l-ulûm* (Antalya-Tekelioğlu, 798), vr. 263a-b.

¹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/219.

anlamına gelmektedir. Yani ateşin idraki hakikatının ya da lâzımlarının idrakini gerektirmektedir. Bu iki durum da genel delile göre imkânsızdır.¹⁹ Āmidî, ikinci vecihin iptalinde Râzî'nin sunduğu delile yine misal anlayışına göre cevap vermektedir. Ona göre ateşin yakıcı olduğunu idrak etmemiz, zihinlerimizde, yakıcı olmanın hakikati hâsıl olduğunda bu tesirin gerçekleşmesine sebep olur. Ancak, idrak harice mutabık olan bir şeyin misalinin veya suretinin zihinde hâsıl olması anlamına geldiği için zihnin yanması mümkün değildir.²⁰ Āmidî ayrıca mevcut olan ateşin mahiyetinin yakıcı olmasının şartının onun hariçte mevcut olması olduğuna binaen zihinde var olan ateş mahiyetinin yakıcı olmayı gerektirmeyeceğini eklemektedir.²¹

Āmidî'nin bu cevabına da Sadruşşerîa'nın doğrudan itiraz ettiği herhangi bir pasaja rastlanmamıştır. Ancak onun birinci vecih ile genel delilin iptal olmadığına dair söyledikleri göz önüne alındığında, aynı şekilde bir şeyin başka bir şeyde hâsıl olmasının, hâsıl olan şeyin bütün harici özellikleri hâsıl olmasını gerekli gördüğü söylenebilir. Sadruşşerîa'ya göre bir şeyin madde ve suretten mürekkep olduğunu kabul ettikten sonra, idrakin şartı olan husûlün bu sayılan iki şeyden sadece suret ile gerçekleştiğini iddia etmek mümkün değildir.²² Bu açıdan yakıcı olan ateşin idraki, filozofların idrak tanımlarına göre, ateşin yakıcı olan hakikatının de hâsıl olmasıyla gerçekleşmektedir. Sadruşşerîa'ya göre, tanımın bu şekilde sunulması, harici şeyin özelliklerinin de idrak edende hâsıl olmasını ve dolayısıyla müdrikin yanmasının kabul edilmesini gerektirmektedir. Bunun imkânsızlığı açık olduğundan dolayı tanımın yani zihinde var olan mücerret suretin varlığı kabulünün değiştirilmeden durduğu her durumda, filozofların kendi kabullerine çelişkiye düştüğü açıktır.

2.2. Muhayyel Suretin Mahalli

Özel delilde tahayyülün ne olduğu ve hayal edilen şeyin suretinin hayalde intiba etmesi sorgulanmaktadır. Delile göre eğer hayali bir suret var olsaydı bu suretin ya cisimde ya cismanîde ya da ne cisim ne de cismanî olan bir mahalde var olması gerekirdi. Bu sayılan üç mahalde olması imkânsız olduğu için hayali bir suretin var olduğu düşüncesi doğru bir görüş değildir. Çünkü hayali suretin herhangi bir mahalle ihtiyaç duymadan kendiyile kâim bir şey olduğunu söylemek de imkânsızdır. Dolayısıyla Râzî'e göre intiba görüşü geçersizdir.²³ Āmidî'nin bu delile dair ifadesi yalnızca "doğru değildir" demekten ibarettir.²⁴ Bunun dışında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Râzî özel delilde geçen hayali suretin mahallinin cisim, cismanî ya da ne cisim ne de cismanî olabileceğini söylemişti. Bunların olmasının imkânsızlığına dair vecihler zikretmektedir. Sözü edilen mahallin cisim veya cismanî olmadığına dair üç vecih sunmaktadır.

2.2.1. Mahallin Cisim Olmasının Ortaya Çıkardığı Problem

Birinci vecihe göre mahallin cisim olduğu kabul edilirse aklî suretin mahallinin cisim olduğunu da kabul etmek gerekir. Ancak, zihin, akıl veya nefis olarak ifade edilebilecek olan mahallin cisim olmadığı açık olduğundan dolayı hayali suretin mahallinin cisim olduğunu

¹⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/220.

²⁰ Āmidî, *Keşfü't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 144b.

²¹ Āmidî, *Keşfü't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 145a.

²² Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* (Antalya-Tekelioğlu, 798), vr. 263b-264a.

²³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/222.

²⁴ Āmidî, *Keşfü't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 145a.

söylemek mümkün değildir.²⁵ Âmidî, hayali suretin mahallinin cisim veya cismanî olması durumunda aklı suretin mahallinin de cisim veya cismanî olmasının gerekliliğinin, sadece müdrîk, aklı suret ve hayali suretin bir olduğu durumda var olacağını düşünmektedir.²⁶ İki cümle arasındaki şartiyet ilişkisini açıklayan Râzî, bir insanın mesela Zeyd'i gördüğünde ve onun suretini tahayyül ettiğinde Zeyd'in insan olduğuna ve at olmadığına hüküm verdiğini ifade etmektedir. İnsan ve at küllî mahiyettir. Bir şeyin bir şey üzerine hüküm olarak verilmesi için hüküm veren kişinin iki tarafı da tasavvur etmesi gerekir. Bundan dolayı belli bir şahsı gözle veya tahayyülle idrak eden kişi küllî insan ve küllî atı idrak edendir. Hayali suretin kendisinde yer aldığı mahal cisim veya cismanî olursa tahayyül edenin de cisim veya cismanî olması gerekir.²⁷ Âmidî'ye göre Râzî'nin sunduğu bu şartiyet geçerli değildir. Çünkü Zeyd lafzının delalet ettiği şey belli şekil ve özelliklerle muttasıf olan bir şeydir. Özelleşmesini gerektiren sıfatlar göz önüne alınmadığında şey nâtik nefis tarafından idrak edilir. Özelleşmesini gerektiren sıfatlar ve şekiller ise hayal ile idrak edilir. Âmidî'ye göre "Zeyd insandır" sözünün manası, "Zeyd'in hayalle idrak edilen sureti ve şekli insandır" anlamına gelmemektedir. Aksine, "belli bir özelliği olan ve Zeyd olarak isimlendirilen şey insandır" manasına gelmektedir. Burada Zeyd'in özellikleri dikkate alınmaz, o şey olması dikkate alınır ve o da küllîdir. Bundan dolayı, insanın suretini ve küllî olan insanı idrak edenin aynı şey olmadığı sonucu çıkmaktadır.²⁸ Âmidî bu cevabında sıfatlar ve şekilleri idrak eden hayal ile sıfatlar ve şekillerden bağımsız olarak idrak edilen küllîyi idrak edenin farklı olduğuna işaret ederek Râzî'nin özelleşmiş zatı idrak edenin küllî olanı da idrak ettiği ve bundan dolayı küllî olanın da cisim ve cismanî olan tarafından idrak edilmesinin imkânsızlığına dair vecihini cevaplandırmaktadır.

Sadruşşerîa meseleyi Zeyd'in küllî olması veya maddi özelliklerinin tasavvur edilmesi üzerinden incelememektedir. Ancak onun ifadelerinden küllî olan ile cüzî olanın husûl ettiği mahallin değişmesi ile de husûlün kabul edilmesi durumunda otaya çıkan imkânsızlıklardan kaçınmayı mümkün görmediği anlaşılmaktadır. Yani ona göre suretin mahallinin cisim, cismanî ya da bu ikisinin dışında bir şey olarak ifade edilmesi durumu değiştirmemektedir. Bu meseleye dair görüşünü satır aralarından çıkarabileceğimiz tartışması dairesel olanın idraki konusunda yer almaktadır. Ona göre dairesel olanın idrak edildiği şeyin cüzî kabul edilmesi durumunda onu idrak eden nefsin kendisi değil, nefsin aleti konumunda olan hiss-i müşterektir. Diğer bir ihtimalde ise dairesel olanın küllî kabul edilmesi durumunda müdrîk, nefsin kendisi olmaktadır. Sadruşşerîa'ya göre cüzî olanı idrak edenin cisim veya cismanî kuvve olması durumlarında ortaya çıkan imkânsızlık ortadan kalkmamaktadır. Bir şeyin suretinin idraki durumunda -idrak tanımından dolayı- o suretin hulûl ettiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. "Hariçte olsaydı aynısı olurdu" şeklindeki kabulden dolayı da o şeyin tüm özellikleri ile birlikte alınması gerekmektedir. Bu durumda, idrakin husûl ile açıklanması, idrak edenin idrak ettiği şeyin özelliklerini taşımasını gerektirmektedir. Mesela dairesel olanın idraki, dairesel olanın müdrikte husûlüyle gerçekleştiği için, idrak edilenin küllî veya cüzî ve idrak edenin cisim veya cismanî olmasından bağımsız olarak suretin özelliklerini taşımalıdır. Böylece, nefsin kendisi ya da hiss-i müşterek de aslında kendisine hulûl eden şeyin özelliğini taşıyacaktır. Sadruşşerîa'ya göre bu

²⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/222.

²⁶ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 145a-b.

²⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/222.

²⁸ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 145a-b.

imkânsızlığı açık bir durumdur.²⁹ Yani, cüzî olanı idrak edenin, hayal veya hiss-i müşterek olarak kabul edilmesi durumunda da müdrik olarak isimlendirilen şeyin, idrak ettiği şeyin özelliklerini taşıması gerekmektedir. Çünkü filozoflara göre idrak, idrak edilen şeyin aynıyla husûlünü ifade etmektedir.

2.2.2. Büyüğün Küçükte Husûlü

İkinci vecih, büyük olan şeyleri tahayyül eden küçük şeylere işaret etmektedir. Eğer tahayyül, tahayyül edilen suretin tahayyül edende intibandan ibaret ise cıvadan bir deniz veya zümrütten bir dağ gibi tahayyül ettiğimiz büyük şeylerin, küçük olan müdrikte intibâ lâzım gelirdi.³⁰ Āmidî'ye göre Râzî'nin bu dediklerinin geçerli olması için harici şahısla kaim olan suretin kendisi veya miktar olarak bu surete eşit olan şey müdrikte intiba etmelidir. Ancak daha önce zikredildiği üzere Āmidî'ye göre durum böyle değildir. Suretin misali veya şebehi intiba ettiğinden dolayı büyük olanın küçükte intiba etmesi söz konusu değildir.³¹ Saduşşerîa ise gök gibi büyük bir şeyin suretinin insanda intibasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre insani suretin büyüklük ve küçüklük açısından eşit olduğunu söylenmesi ile Râzî'nin zikrettiği imkânsızlıktan kaçmak mümkün değildir. Çünkü tartışma konusu olan şey hariçte özelleşmiş şeylerdir. Suretin tanımı "hariçte olsaydı aynı olurdu" şeklinde olduğu için, hariçte müşahhas olan şeyin büyüklüğü ve küçüklüğü söz konusu iken, suretin büyüklüğünü veya küçüklüğünü göz ardı etmek mümkün değildir. Bundan dolayı, idrak tanımı, tanımın içerdiği husûl ve suretin hariçte olsaydı aynı olurdu şeklindeki açıklamalarından geri adım atılmadıkça, Râzî'nin bu konuyla ilgili zikrettiği imkânsızlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır.³²

2.2.3. Miktarın Cisimde İntiba Etmesinin Kabulünden Ortaya Çıkan Problem

Miktar tahayyül edildiğinde, miktarın cisimde intiba etmesi intiba ettiği cisimde iki miktarın var olduğu anlamına gelir. Bu da bir şeyde iki benzer şeyin bir araya gelmesi anlamına gelmektedir ki bu imkânsızdır. Bundan dolayı hayali suretin cisimde hâsıl olmasının imkânsızlığı açıktır ve bu deliller cismanî olmadığını da göstermektedir.³³ Āmidî bu vecihe de aynı şekilde itiraz etmektedir. Râzî'nin dediklerinin geçerli olması için cisme intiba eden şeyin hakikat olması gereklidir. Ancak intiba eden hakikat değil de misali olduğu için iki miktarın bir araya gelmesine dayanarak intiban iptal edilmesi imkânsızdır.³⁴

Hayali suretin mahallinin ne cisim ne de cismanî olmasının imkânsızlığına dair Râzî'nin vecihlerinin doğru olduğunu söyleyen Āmidî, bunların ayrıntısında konuşmaya gerek olmadığını düşünmektedir.³⁵ Bu mesele, filozoflarca da tartışılacak bir mesele olmadığı için Sadruşşerîa'nın açıklamalarında yer almamaktadır. Hatırlanacağı üzere o meseleyi sürekli olarak idrak ve hâsıl

²⁹ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm* (Antalya-Tekelioğlu, 798), vr. 263b-264a.

³⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/222-223.

³¹ Āmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 146a.

³² Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm* (Antalya-Tekelioğlu, 798), vr. 262b-263a.

³³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/223.

³⁴ Āmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 146a-b.

³⁵ Āmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 146b.

olduğu iddia edilen suretin hariçte olsaydı aynıysa olurdu tanımlarına getirmektedir. Tartışılmasını gerekli görmüş olsaydı bu itirazını tekrar edeceği de açıktır.

3. Görülenin Suretinin İntibai Açısından İdrak

3.1. Görülen Büyük Şeylerin Suretlerinin Gözde İntibai

Râzî, görme olayının görülenlerin suretlerinin gözde intibai gerektirmediğini düşünmektedir. Buna dair sunduğu vecih büyük olanın küçük olanda intibainın imkânsızlığına dayanmaktadır.³⁶ Âmidî de buna benzer vecihe daha önce cevap verdiği için yalnızca önceki cevabını hatırlatmaktadır. Ona göre büyük olan şeyin hakikati intiba etmediğinden, intiba eden sadece misal olduğundan dolayı büyüğün küçükte intibasına dayanarak göz ile idrakte intibai reddetmek doğru değildir.³⁷ Âmidî önceki cevabına işaret ettiği için, Sadruşşerîa'nın da önceki cevabına işaret etmekle yetinebiliriz. O da hakikatinin intiba etmediği ve intiba edenin sadece misal olduğu şeklinde cevabı doğru bulmamaktadır. İntiba eden misal ise idrak tanımına göre gerçekleşmiş bir idrakten bahsetmek mümkün değildir. İntiba edenin misal değil de tüm özellikleri ile suret olduğu kabul edildiğinde ise büyük olanın küçükte intiba etmesi imkânsızlığı söz konusu olacaktır.

3.2. Görülenin Net Olmadığı Durumda Gözde İntiba Eden Şeyin Suretin Durumu

Râzî, nemli göz merceğinin renkli olması durumunda onun dışında şeyin eşbahının intiba ettiğini ve eşbahın görmenin gerçekleşmesi için lâzım olan arkadaki damarlara ulaşmadığına dayanarak intibai reddetmektedir.³⁸ Âmidî ise eşbahın göz merceğinin arkasına gitmesinin intiba yoluyla olmadığını belirtmektedir. Eğer arkasına ulaşması intiba yoluyla olsaydı Râzî'nin dedikleri doğru olurdu.³⁹ Durum böyle olmadığı için Âmidî, Râzî'nin görme kuvvesinin arkasına ulaşan veya ulaşmayan eşbah üzerinden idraki sorgulamasının anlamlı olmadığını düşünmektedir.⁴⁰ Sadruşşerîa diğer meselelerde olduğu gibi doğrudan Râzî veya Âmidî'nin itiraz ve cevabını incelememiştir. Ancak Âmidî'nin cevabı yine suretin benzerinin intiba etmesine dayandığı için Sadruşşerîa için bu cevap yeterli bir cevap olmayacaktır. Ona göre idrak tanımında geçen suretin benzerinin hariçte olsaydı aynı olacak bir özelliğe sahip olmadığı açıktır. Bundan dolayı idrakin mücerret suret temelinde temellendirilebilmesi için ya husûl kabulünden ya da hariçtekinin aynı olan suret kabulünden geri adım atılması gerekmektedir.

Sonuç

Zihni varlık tartışmalarının alt başlıklarından biri olan idrakin mahiyeti meselesinde, zihni varlığı kabul edenlerin haricî mahiyet ile zihni suretin mutabakatı iddiaları incelenmektedir. Zihni varlığı kabul etmeyenler de ret delillerini zikretmek amacıyla bu meseleye dair görüşlerini bildirmektedir. Kabul etmeyenler genel olarak; varlık, varlık-mahiyet ilişkisi, akli varlık kategorisindeki mücerret varlık ve idrak teorisi ile ilgili farklı görüşlere sahiptir. Zihni varlığı kabul edenler, zihni mücerret suret ile haricî mahiyet arasında mutabakat olduğunu iddia

³⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/224.

³⁷ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 146b.

³⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/226.

³⁹ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 146b.

⁴⁰ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât* (Laleli, 2519), vr. 147a.

ederken, kabul etmeyenler aslında bu sözü edilen mücerret suretin zihindeki kıyamını kabul etmemektedir. İbn Sîna'nın idrak teorisine göre suretler zihinde husûl etmektedir. Ona göre bilgi, bilinenin suretinin zihindeki husûlüdür. Bir şeyin bilinmesi, o şeyin suretinin nefiste var olması anlamına gelmektedir. Nesne tercit edilerek bilindiği için de maddî bağlantılarından koparılıp zihne alınır. İdrakin mahiyeti ile ilgili tartışmalarla alakalı olacak şekilde İbn Sîna mahiyetin hariçte olması ile zihinde olması arasında asıl olarak bir fark görmemektedir. Ona göre farklılaşan şey, mahiyetin mahallidir. Mahiyet de aynı hakikat üzere bulunurken mahallerde hükümleri farklılaşır.

Râzî İbn Sîna'nın *el-İşârât* adlı eserine yazdığı şerhte zihnî varlığa dair sunulan delilleri tartışmaktadır. Tartışma, sözü edilen bu zihnî suret ile haricî mahiyetin özdeş olup olmamasına dayanmaktadır. Râzî sunduğu vecihlerle iddia edilen özdeşlik iddiasının temellendirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. İbn Sîna'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinde sunduğu iddialara *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde Râzî tarafından itirazlar getirilmiş ve bu itirazlara karşı Âmidî *Keşfu't-temvîhât* adlı *İşârât Şerhi'*nde cevaplar sunmaktadır. Bu açıdan, Âmidî'nin şerhinde bir İbn Sîna savunusu yaptığını söylemek mümkündür. İbn Sîna metninin üçüncü namatında konuyu incelemektedir. Râzî ise şerhinde, konunun iki matlubla incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Râzî'nin birinci matlubunda da iki delili bulunmaktadır. Bunlardan birincisini tüm idrak türlerini kapsayan delil (genel), ikincisini ise özel olarak isimlendirmiştir.

Âmidî, Râzî karşısında İbn Sîna'yı savunurken İbn Sîna'nın zihnî varlığa dair bazı iddialarından geri adım atmaktadır. Râzî'ye verdiği cevapların neredeyse tamamında husûl edenin suret ve hakikat veya intiba edenin suret ve hakikat olduğu iddiasından geri adım atarak, asıl olarak hâsıl olan ve intiba edenin misal veya şebek olduğunu ifade etmektedir. Saduşşerîa ise Âmidî'nin Râzî karşısında aslında İbn Sîna'nın teorisinden geri adım attığına işaret etmektedir. Râzî'ye karşı sunulan cevapların neredeyse tamamında filozoflarca sunulan idrak tanımına işaret ederek, Râzî'nin itirazlarından kaçınmak için yapılan bu hamlelerin tümünün aslında teorinin temel kabullerini değiştirmek anlamına geldiğine işaret etmektedir.

Kaynakça | References

- el-Âmidî, Seyfüddîn. *Keşfu't-temvihât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât liş-şeyh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2519.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kaş, Murat. *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Seyyid Şerif Cürcani Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/696-716. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2022), 284-310.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-İ Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes'ûd. *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798.
- Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa'nın Kelâmî Ta'dil Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Türker, Ömer. *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Sercan. "Zihni Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme". *ATEBE* 8 (2022), 69-94.



Türkiye’de 6 Şubat 2023 Depremi Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tarzlarına Göre Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri

Yeliz Akkaya Türkol

0000-0003-1055-1562 | yelizakkayaturkol@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Çocuk Koruma ve Bakım Hizmetleri Programı, Çorum, Türkiye
ROR ID: [01x8m3269](https://orcid.org/01x8m3269)

Öz

Fiziksel baskı kadar etkili olan psikolojik baskıyı anlatan stresten uzaklaşmak için yapılan tüm mücadeleler “başa çıkma” olarak isimlendirilmektedir. Stresin anlamlandırılmasından başa çıkma sürecine ve sonuçlarının kabullenilmesine değin etkili olan bireysel özelliklerden biri de kişinin başa çıkma sürecinde din ve maneviyatına karşı takındığı tutumdur. Bu tutum kimi zaman olumlu kimi zaman ise olumsuz olmakta ve “dini başa çıkma (DBÇ)” olarak adlandırılmaktadır. Stres kişiyi örseleyici olduğu durumda travma ismini alır. Travma sonrası stres ise kimi zaman birebir yaşanan kimi zaman tanık olunan veya öğrenilen, hoş olmayan detayların zihinde tekrarlanması ile zamansız yoğun stres döngülerin yaşanması olarak karakterizedir. Yapılan araştırmalara göre travmatik bir durumdan her birey farklı şekilde etkilenmektedir. Kimine yalnızca stresli bir durum olan diğerine ömür boyu unutamayacağı travmatik bir yaşantı olabilir. Ayrıca her iki kişi için de travma olsa bile kimi insanlar yoğun Travma Sonrası Stres Bozukluğu semptomları gösterirken kimi insanlar yaşadıkları bu travmadan ders çıkarma girişiminde bulunabilirler. İnsanların travmadan sonra geçmiş yaşantılarını yorumlamaları, gelecek hayatlarını şekillendirmeleri ve şu anki yaşantılarını daha pozitif yönde gerçekleştirmeleri “Travma Sonrası Büyüme (TSB)” olarak isimlendirilmiştir. Bu çalışmada Türkiye’de 6 Şubat 2023 tarihindeki depremi yaşayan üniversite öğrencilerinin dini başa çıkma tarzlarına göre travma sonrası büyüme düzeyleri incelenmiştir. Çalışmada nicel araştırma yapılmış olup 318 katılımcıya anket uygulaması yapılmıştır. Kağan ve arkadaşlarının (2012) Türkçeye uyarladıkları Travma Sonrası Büyüme Envanteri ile Ekşi ve Sayın (2016) tarafından Türkçeye uyarlanan “Dini Başa Çıkma Ölçeği” kullanılmıştır. Hitit Üniversitesi öğrencisi olup 6 Şubat 2023 tarihinde afet bölgesi ilan edilen illerin herhangi birinde depremi yaşamış olan kişiler katılımcı olarak belirlenmiştir. Neticede ise depremin hissedilme merkezlerine göre iller arasında yorumlama yapılmıştır. Cinsiyet, yaş değişkenlerinin yanı sıra deprem nedeni ile fiziksel olarak psikolojik sağlık sorunu yaşama durumları da analizlerle beraber yorumlanmıştır. İstatistiki olarak katılımcıların en sık başvurdukları dini başa çıkma tarzlarına göre travma sonrası büyüme düzeyleri arasındaki farka bakılmıştır. Neticede; 18-25 yaş aralığında olan katılımcıların olumlu dini başa çıkma düzeyi 26-30 yaş ve 30 üzeri yaşta bulunan katılımcılardan anlamlı düzeyde yüksektir. Deprem sebebi ile fiziksel sağlık sorunu yaşamış olan katılımcıların olumlu dini başa çıkma oranı deprem nedeni ile fiziksel herhangi bir tanı almamış olanlara nazaran fazla bulunmuştur. Kadın katılımcıların genel olarak travma sonrası büyüme düzeyi erkek katılımcılardan anlamlı düzeyde yüksek bulunmuştur. Ek olarak kadın katılımcıların travma sonrası büyüme çeşitlerinden bireysel algıda değişim düzeyi erkek katılımcılardan anlamlı düzeyde fazladır. Literatürde yer alan birçok çalışma neticesinin aksine 26-30 yaş ve 30 yaş üzeri katılımcıların yaşam felsefesinde değişim oranları 18-25 yaş diliminde olan katılımcılara nazaran yüksek bulunmuştur. Olumlu dini başa çıkmayı kullanan katılımcıların travma sonrası büyüme düzeyi olumsuz dini başa çıkmayı kullananlara kıyasla yüksektir. Ayrıca olumlu dini başa çıkma stratejilerine sıklıkla başvuran bireylerin travma sonrası büyümenin alt faktörlerinden olan bireysel algıda değişim düzeyinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Travma Sonrası Büyüme, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Deprem

Atıf Bilgisi

Akkaya Türkol, Yeliz. "Türkiye'de 6 Şubat 2023 Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tarzlarına Göre Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 43-71. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576512>

Geliş Tarihi	30.10.2024
Kabul Tarihi	05.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmada kullanılan veriler, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurulu tarafından 07.10.2024 tarih ve 2024/266 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Post-Traumatic Growth Levels of University Students Who Experienced the February 6, 2023 Earthquake in Türkiye Based on Their Religious Coping Styles

Yeliz Akkaya Türkol

0000-0003-1055-1562 | yelizakkayaturkol@hitit.edu.tr

Hitit University, Vocational School of Health Services, Child Protection and Care Services Program, Çorum, Türkiye

ROR ID: [01x8m3269](https://orcid.org/01x8m3269)

Abstract

Psychological pressure, as impactful as physical pressure, encompasses all efforts made to alleviate stress, referred to as “coping”. One of the individual characteristics influencing the process from interpreting stress to coping with it and accepting its outcomes is a person’s attitude toward religion and spirituality during the coping process. This attitude can be either positive or negative and is termed “religious coping (RC)”. Stress, when it becomes overwhelming, transitions into trauma. Post-traumatic stress is characterized by intrusive and recurring cycles of intense stress triggered by unpleasant memories, whether directly experienced, witnessed or learned secondhand. Research indicates that individuals respond differently to traumatic events. What might be a mere stressful situation for one individual could be a lifelong traumatic experience for another. Furthermore, even among those who experience trauma, some may exhibit severe symptoms of Post-Traumatic Stress Disorder, while others may engage in reflective efforts to derive lessons from their experiences. This process of reevaluating past experiences, shaping their future life paths, and adopting a more positive perspective on the present is referred to as “Post-Traumatic Growth (PTG)”. This study examines the post-traumatic growth levels of university students in Türkiye who experienced the February 6, 2023, earthquake, based on their religious coping styles. Utilizing quantitative research design, surveys were administered to 318 participants. Data collection instruments included the Turkish adaptation of the Post-Traumatic Growth Inventory (Kağan et al., 2012) and the Religious Coping Scale (Ekşi & Sayın, 2016). Participants were selected from among Hitit University students who experienced the earthquake in one of the provinces designated as disaster areas on February 6, 2023. Comparisons were made between provinces based on their proximity to the earthquake epicenter. Variables such as gender, age, and the presence of physical or psychological health issues due to the earthquake were analyzed. The study examined statistical differences in post-traumatic growth levels among participants based on their most frequently used religious coping styles. Key findings include: Participants aged 18-25 demonstrated significantly higher levels of positive religious coping compared to those aged 26-30 and over 30. Participants with physical health issues due to the earthquake exhibited higher levels of positive religious coping compared to those without such health issues. Female participants reported significantly higher levels of post-traumatic growth compared to male participants. Additionally, females showed significantly greater changes in personal perception, a subdimension of post-traumatic growth, than males. Contrary to many findings in the literature, participants aged 26-30 and over 30 demonstrated higher levels of change in life philosophy compared to those aged 18-25. Participants who employed positive religious coping exhibited higher levels of post-traumatic growth compared to those using negative religious coping. Moreover, individuals frequently employing positive religious coping strategies reported significantly greater changes in personal perception, a subdimension of post-traumatic growth.

Keywords

Psychology of Religion, Post-Traumatic Growth, Coping, Religious Coping, Earthquake

Citation:

Akkaya Türkol, Yeliz. “Post-Traumatic Growth Levels of University Students Who Experienced the February 6, 2023 Earthquake in Türkiye Based on Their Religious Coping Styles”. *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 43-71. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576512>

Date of Submission	10.30.2024
Date of Acceptance	01.05.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	The data used in this study were collected under ethics committee approval granted by Hitit University Non-Interventional Ethics Committee, dated 07.10.2024, with decision number 2024/266. 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 – Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Stres, insanın hayatta kalmasını sağlayan ve neslin devamına imkân veren en önemli ruhsal, fiziksel ve sosyal reaksiyondur.¹ Stres kimi zaman kişiyi motive ederek yüksek performans göstermesini sağlasa da sonuçta bireyi zorlayan bir olgudur.² Elemden kaçıp hazza yönelen insan için stres bir an önce kurtulmak istenilen durumdur. İnsanın stres anında verdiği mücadele “Başa Çıkma” olarak tanımlanmıştır.³

İnsanların stres ile başa çıkma davranışlarını inceleyen Carver, Scheier ve Weintraub temelde 14 başa çıkma stratejisi kullanıldığını belirtmişlerdir. Onlara göre insanlar kendini sınırlandırma, madde kullanma, yadsıma, zihinsel olarak ilgiliyi kesme, davranışsal olarak ilgiyi kesme gibi problemlerden uzaklaşarak başa çıkma stratejileri uygulayabilmektedir. Ya da aktif başa çıkma, kabullenme, planlama, duygusal sosyal destek kullanma, araçsal sosyal destek kullanma, duyguları dışa vurma gibi problemin çözümüne yönelik başa çıkma stratejisi uygulanabilmektedir. Bunlardan farklı olarak ise insanlar mizahi yaklaşım, olumlu yönden yeniden yorumlama gibi farklı bakış açıları geliştirerek stres ile başa çıkabilmektedir. Bir diğer başa çıkma stratejisi ise dine yönelmedir. Dine yönelmede kişi; Allah’tan yardım isteme, dini inancından güç alma ve dini ritüelleri çoğaltma gibi teknikler kullanarak stres ile başa çıkmaktadır.⁴ Birey kendisi dini sistem içerisinde ne kadar yer alıyorsa dini başa çıkmadan o denli faydalanmaktadır. Buradaki önemli bir fark içsel veya dışsal dindarlık yaşayanlardır. İçsel yönelime sahip bireylerin stres anında Allah’a yönelerek arayış içerisine girdiklerini, dışsal dini yönelime sahip bireylerin ise daha çok sorumluluğu üzerlerine almadan işlevsel kullanarak olayın kendi lehine çözümlenmesi için Allaha yöneldikleri görülmüştür.⁵

Baş a Çıkma, kişiyi tehdit eden stres kaynağının çözümü üzerine çabayı anlatan “Problem Odaklı Baş a Çıkma” ve kişinin stres unsuruna yönelik kendi duygu, düşünce ve davranışlarını değiştirme çabasını anlatan “Duygu Odaklı Baş a Çıkma” olarak temelde ikiye ayrılmaktadır. İnsanlar stres karşısında her iki stratejiyi birlikte uygularlar.⁶ Abanoz’a göre din; hayatı değerli görmeyi aşılıyıp, kişiyi cesaretlendirerek problem odaklı baş a çıkmaya, stres kaynağını anlamlandırma, sürece katlanma ve sabırlı olmaya yardım ettiğinden duygu odaklı baş a çıkmaya yönlendirmektedir.⁷

İnsanoğlunun metafiziksel yapısı baş a çıkma esnasında bireyin maneviyatının da işin içine girmesini sağlar. Kimi bireyler stresten kurtulmak için Allah’a yakarırken, kimi bireyler ise bu

¹ Acar Baltaş - Zuhul Baltaş, Stres ve Baş a Çıkma Yolları (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 13-19.

² Charles G. Morris, Psikolojiyi Anlamak, çev. Belgin Ayvaşık ve Melike Sayıl (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002), 492-493.

³ Richard S. Lazarus, “From Psychological Stress To The Emotion”, Annual Review Psychology 44 (1993), 8-10.

⁴ Charles S. Carver vd., “Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach”, Journal of Personality and Social Psychology 56/2 (1989), 267-283 Akt. Mine Sayın, Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış, Kendini Affetme ve Baş a Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkiler Örüntüsü: Bir Yol Analizi Çalışması (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 14-16.

⁵ Ali Ayten, Tanrı’ya Sığınmak, Dini Baş a Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 41.

⁶ Richard Lazarus- Susan Folkman, Stress, Appraisal, and Coping (New York: Springer, 1984), 121-128.

⁷ Süleyman Abanoz, “Türkiye’de Yapılan ‘Dini Baş a Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”, Eskiye ni 40 (2020), 407-409.

musibeti kendisine verdiği için dolayı Allah’a karşı kızgınlık hissetmektedir. Örneklerden de anlaşılacağı gibi kişinin stres altında Allah’a ve dine karşı tutumu ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrım olumlu dini başa çıkma (DBÇ) ve olumsuz dini başa çıkma (DBÇ) olarak isimlendirilmektedir.⁸ Bu çalışmada da olumlu dini başa çıkma tarzını kullanan bireyler ile olumsuz dini başa çıkma tarzını kullanan bireylerin Travma Sonrası Büyüme (TSB) oranları arasındaki fark incelenerek yorumlanacaktır.

Stres yoğunluğu her zaman aynı düzeyde hissedilmemektedir. Kimi zaman aynı stres faktörüne tekrar maruz kalmak, kimi zaman alınan sosyal destek, kimi zaman o anki bireyin ruh hâli hissedilen stres düzeyini değiştirmektedir. Kişinin stres etkenini ekarte edebileceğine dair inancı, stres faktörünü kontrol edebilme olanağı ya da önceden stresin tahmin edilebilirliği hissedilen stres yoğunluğuna etki eden faktörlerdendir. Tüm bunların yanı sıra kişinin maneviyatından güç alabilmesinin de stres yoğunluğuna etki ettiği bilinmektedir.⁹

Stres konusunda çalışmaları ile öncü olan Lazarus’a göre stres ile başa çıkmanın başarılı olması için önemli üç etken bulunmaktadır. İlki; kişinin stres sürecinin sonucuna dair beklentisi, ikincisi kişinin kendi kapasitesine dair inancı ve son olarak kişinin suçlayıcı tutumudur.¹⁰ Olumsuz DBÇ’de birey karşılaştığı stres faktörünü Allah’ın kendisine verdiği bir ceza olarak düşünerek Allah’a karşı öfke, kızgınlık, uğursuz dünya algısı, şerre yorma, kişiler arası ilişkilerden hoşnutsuzluk duygularına kapılabilmektedir. Olumlu dini başa çıkmada Allah’ı suçlamak yerine stres faktörünü Allah’ın sınaması olarak nitelendirip stres ile başa çıkarken Allah’a dua etme, yakarma, dine yönelme, dönüşüm, hayra yorma ve istikamet arayışı mevcuttur.¹¹ Bu sebeple stres ile başa çıkma ile dini başa çıkma birebir ilintilidir.

Kurumsal dinler öğretileri, ibadetleri, emir ve yasakları ile insanların yoğun stres altına girmelerini engeller.¹² Bu yönleri ile tedaviden çok kurumsal dinlerin ruh sağlığını koruyucu özellikleri öne çıkmaktadır. Psikoterapi, farmakoterapi, sosyal etkinlikler, fiziksel etkinliklerin yanı sıra dini etkinlikler stres karşısında inanan insana ek bir başa çıkma stratejisi sunmaktadır.¹³ Ancak yapılan çalışmalara göre olumlu DBÇ stratejileri stres ile başa çıkmaya olumlu etkiye bulunmaktadır. Olumsuz DBÇ teknikleri ise stresle başa çıkma sürecine “Allah ve din ile savaşmayı” eklediğinden dolayı stres ile başa çıkmayı zorlaştırmaktadır.¹⁴ Olumlu DBÇ’nin

⁸ Kenneth I. Pargament vd., “God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 814-820.

⁹ Mehmet Palancı, *Algılanan Kontrol Düzeyine Bağlı Olarak Farklılaşan Stresle Başa Çıkma Davranışları*, (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 48-49.

¹⁰ Richard S. Lazarus, “Cognition and Motivation in Emotion”, *American Psychologist* 46 (1991), 352-367.

¹¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (New York: Guilford Press, 1997), 226-228; Kenneth I. Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2005), 279-313.

¹² Pargament, “God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, 814-820.

¹³ Kenneth I. Pargament, “Tanrım Bana Yardım Et-Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru”, Çev. A. Albayrak, *Tabula Rasa* 9 (2003), 225-226.

¹⁴ Kenneth I. Pargament, “Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Out Comes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Long Itudinal Study”, *Journal of Health Psychology* 9/6 (2004), 728.

psikolojik sağlamlığı artırdığı, kişide bulunan stres düzeyi ile kişinin hissettiği stres düzeyini azalttığı araştırmalardan elde edilen bilgilerdir.¹⁵

DBÇ'nin tanımını yapan Kenneth Pargament stres sürecine DBÇ'nin üç aşamada dâhil olduğunu açıklamıştır. Pargament, insanların yaşadıkları stresin kaynağını açıklamaya çalışırken, stres ile mücadele ederken ve stres bittikten sonra sonuçları değerlendirirken din ve maneviyatlarına göre çıkarımlar yaptıklarını belirtmiştir.¹⁶ Pargament'e göre birey stres ile başa çıkarken dini beş aşamada kullanmaktadır. İlki birey stresi anlamlandırırken, ikincisi Allah'tan yardım isteyerek stresi kontrol etmeye çabalarken, üçüncüsü Allah'a güven duyarak, dördüncüsü dindeki sosyalleşme ve dayanışmayı kullanarak dini başa çıkmayı stresle başa çıkmaya entegre etmektedir. Dinin stres sürecinde beşinci kullanıldığı yer olarak Pargament stres süreci bittikten sonra kişilerin hayatlarını sorgulayıp tekrar önem sıralaması yaparken din ve maneviyatını işlevsel bir şekilde kullandığını belirtmiştir.¹⁷ Bu açıklama DBÇ ile TSB arasındaki ilişki ve etkileşimin özünü oluşturmaktadır.

Stres kimi zaman geç saatte gelen bir telefon olarak insanın karşısına çıkarken kimi zaman ölümcül bir hastalık ya da büyük bir afet olarak büyüklüğü değişmektedir. Ancak stresli bir yaşantıya travma denilebilmesi için belli kriterler mevcuttur. Psikoloji temel tanı kitabı DSM-5-TR'de yoğun stresi anlatan "Travma"; kişinin örselleyici bir olay yaşaması, başkalarının yaşadıkları travmatik olaylara şahit olması veya bunları öğrenmesi, travmatik olaylar sonucu yakınlarını kaybetmesi ve travmatik olayların hoş olmayan detaylarına tekrarlayan ya da aşırı biçimde maruz kalması olarak tanımlanmıştır.¹⁸

Yaşanan stres kimi zaman insan psikolojisinde atlatılamayan döngü olarak bulunmakta ve ruh sağlığında "Travma Sonrası Stres Bozukluğu" ismini almaktadır.¹⁹ Travma Sonrası Stres Bozukluğu herhangi bir tehdit bulunmadığı durumda dahi bireyin önceden yaşamış olduğu stresi yoğun bir şekilde hissetmesi ve semptomlarını göstermesi olarak özetlenebilir. Ancak yapılan araştırmalara göre travmatik durumdan herkes aynı şekilde etkilenmemektedir. Kimi insanlar yoğun Travma Sonrası Stres Bozukluğu semptomları gösterirken kimi insanlar yaşadıkları bu travmadan ders çıkarma girişiminde bulunmakta ve yeni bir hayata tutunmaya çalışmaktadır.

¹⁵ Fayez Azez Mahamid - Dana Bdier, "The Association Between Positive Religious Coping Perceived Stress and Depressive Symptoms Durig the Spread of Coronavirus (Covid-19) Among a Sample of Adults in Palestine: Across Sectional Study", *Journal of Religion and Health* 60/1 (2021), 47-49; Younkyung Lee, "The Relationship of Spiritual Well- Being and Involvement With Depression and Perceived Stress in Korean Nursing Students", *Global Journal Of Health Science* 6/4 (2014), 174-176; Anthony Fabricatore vd., "Stress, Religion and Mental Health: Religious Coping In Mediating and Moderating Roles", *The International Journal for the Psychology of Religion* 14 /2 (2004), 100-108; Erkan Kavas, "Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 165; Muharrem Bilal Çolak, *İşsizlik, Stres ve Dini Başa Çıkma* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 193-198.

¹⁶ Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et-Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", 207-215.

¹⁷ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 226-258.

¹⁸ Amerikan Psikiyatri Birliği. *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı* (5. baskı)-Diagnostic and Sstatistical Manual of Mental Disorders V, Çev. Ed. Ertuğrul Köroğlu (İstanbul: Hekimler Yayın Birliği, 2013), 472.

¹⁹ Gerald S. Davidson - Jhon M. Neale, *Abnormal Psychology*, çev. İhsan Dağ (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları 2004), 152-155.

Oldukça zorlayıcı bir yaşam koşuluyla mücadelenin sonucu olarak yaşanan olumlu psikolojik değişim birçok travma yaşamış insanın hayatında gözlenmiştir. Hayatı anlamlandırmadan, kişinin kendisini değerlendirmesine, geçmiş yaşantısını yorumlamaktan gelecek planlarının şekillenmesine değin yaşanan olumlu değişim “Travma Sonrası Büyüme” olarak tanımlanmıştır.²⁰ Travma sonrasında var olan yaşantıya olumlu yönde yön vermeye etki eden faktörler ise henüz tam olarak belirlenmiş değildir. Bu çalışmada da olumlu ve olumsuz dini başa çıkma tarzlarını kullanan bireylerin travma sonrası büyüme düzeyleri arasındaki fark incelenerek cevap aranmaktadır.

DBÇ konusunun öncüsü Pergament, yaşanan stresli durumdan sonra kişilerin öncelik sıralarının değiştiğini belirtmiştir.²¹ Pergament’in kıstaslarına göre; insanların kontrol edemedikleri, zamanını tahmin edemedikleri ve soyut, yıkıcı ve hayati riskli yoğun stres oluşturan depremler travmatik bir afet mahiyetindedir.²² Türkiye’de 6 Şubat 2023 tarihinde 7.7 ve 7.6 büyüklüklerindeki depremlerde resmi rakamlara göre 53.537 kişi hayatını kaybetmiştir.²³ Bu çalışma hem dünya hem ülke literatüründe yakın tarihte yaşanan ve asrın felaketi olarak nitelendirilen depremin afetzedeleri ile ilgili orijinal bilgi vermeye hedeflemektedir. Çalışmada Türkiye’de 6 Şubat 2023 tarihinde afet bölgesi ilan edilen 11 ilde depremleri yaşayan üniversite öğrencilerinin olumlu ya da olumsuz DBÇ çeşitlerine göre TSB düzeyleri demografik bilgiler ile incelenecektir. Çalışmanın hipotezleri ise aşağıda belirtilmiştir.

1. Kadınların travma sonrası büyüme oranları erkeklere kıyasla yüksektir.
2. Yaşı 26-30 ve 30 üzeri olanların travma sonrası büyüme oranları yaşı 18-25 olanlara kıyasla yüksektir.
3. Eğitim düzeyi lisans ve lisansüstü olanların travma sonrası büyüme düzeyleri eğitimi düzeyi ön lisans olanlara kıyasla yüksektir.
4. Yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşayan bireylerin travma sonrası büyüme oranları yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşamayan bireylere kıyasla yüksektir.
5. Yaşanan deprem sonrası psikolojik sağlık sorunu yaşayan bireylerin travma sonrası büyüme oranları deprem sonrası herhangi bir psikolojik sağlık sorunu yaşamayanlara nazaran yüksektir.
6. Depremi “Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya” illerinde yaşayan bireylerin travma sonrası büyüme düzeyleri “Gaziantep, Osmaniye, Kilis, Diyarbakır, Şanlıurfa, Adana, Elazığ” illerinde depremi yaşayanlardan yüksektir.
7. Olumlu DBÇ’yi daha fazla kullanan bireylerin TSB düzeyleri olumsuz DBÇ’yi daha fazla kullanan bireylerin TSB düzeylerinden yüksektir.

Çalışmanın temel problemi ise olumlu DBÇ stratejilerine olumsuz DBÇ stratejilerinden daha fazla başvuran bireylerin TSB düzeylerinin, olumsuz DBÇ stratejilerini olumlu DBÇ stratejilerine kıyasla sıklıkla kullanan bireylerin TSB düzeylerinden fazla olup olmadığını test etmektir. Bu

²⁰ Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma”, *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 521.

²¹ Pergament, *The Psychology of Religion and Coping*, 226-258.

²² Palancı, *Algılanan Kontrol Düzeyine Bağlı Olarak Farklılaşan Stresle Başa Çıkma Davranışları*, 48-49.

²³ Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı (AFAD), “Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı” (Erişim 24 Eylül 2024).

hipotez ise aşağıda tanımlanmıştır. Çalışmanın nasıl ve kimler ile yapıldığı bilgisi yöntem kısmında verilmiş bulgular kısmında ise cinsiyet, yaş, eğitim, fiziksel sağlık, psikolojik sağlık ve depremin hissedildiği illere göre DBÇ tarzları ve TSB düzeyleri incelenmiştir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Araştırmamızda betimsel araştırma yöntemi kullanılarak, olgular arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek hedeflenmektedir. Bu amaçla ortaya konan hipotezler test edilecektir. Bunun için geçerlik ve güvenirlik düzeyleri yüksek ve kabul görmüş olan anketler kullanılacaktır. Katılımcıların evreni temsil etmesi için evrenden random ve orantısız seçimler yapılarak örneklem grubu oluşturulmuştur. Örneklem grubuna anket soruları yöneltilerek bağımlı ve bağımsız değişkenlerimiz arasında fark olup olmadığı incelenecektir.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmada Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından depremi yaşayan iller olarak belirlenen 11 ilde 6 Şubat 2023 tarihinde bulunarak bizzat depremi yaşamış Hitit Üniversitesi öğrencileri katılımcı olarak belirlenmiştir. Araştırmaya bu 11 il dışında depremi yaşayan öğrenciler yani 6 Şubat 2023 tarihinde bu illerde bulunmayanlar ile 6 Şubat 2023 tarihinde Hitit Üniversitesi öğrencisi olmayanlar ve gönüllü katılım sağlamayanların verileri dâhil edilmemiştir.

Hitit Üniversitesi Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı ile yapılan yazışmalar sonucunda edinilen bilgiye göre; Hitit Üniversitesinin 6 Şubat depremini yaşayan 1850 öğrencisi bulunmaktadır. Evrenin %95 güven aralığına göre minimum 318 kişilik örnekleme anket uygulanması gerekmektedir. Araştırmaya katılan 335 öğrencinin 225 'i kadın (%67,2), 110'u (%32,8) erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Teknikleri

Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurul'un 07/10/2024 tarihindeki 2024/266 Sayılı Onayından sonra 2024 güz döneminde Ekim ayında Elektronik Form (e-Form) anket uygulaması yapılmıştır. Bir anket yaklaşık 15-20 dakika sürmektedir. Anketin ilk sorusunda araştırmaya "devam etmek istiyorum" ve "devam etmek istemiyorum" şıkları sunularak gönüllü katılım sağlanmıştır.

1.4. Ölçme Araçları

1.4.1. Kişisel Veriler Formu

Stres ile başa çıkmaya fiziksel ve ruhsal sağlık, yaş, cinsiyet, eğitim, kişinin sosyal çevresi, ekonomik durumu gibi demografik özellikler ile manevi durum birebir etki etmektedir.²⁴ Bu çalışmada da cinsiyet, yaş, depremde fiziksel sağlık sorunu yaşama durumu, psikolojik sağlık

²⁴ Şükran Çevik Demir, Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 205-212; İlhan Topuz, Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 156-158.

sorunu yaşama durumu ve depremin yaşanıldığı il yoklanacaktır. Ölçeklerden önce Kişisel Veriler Formunda yer alan sorular ve seçenekler şu şekildedir; “Araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul ediyor musunuz?” (Evet, Hayır), “Hitit Üniversitesi öğrencilik durumunuz nedir?” (6 Şubat tarihinde Hitit Üniversitesi öğrencisi değil, Ön lisans öğrencisi, Lisans öğrencisi, Lisansüstü öğrencisi), “Depremi yaşadığınız il aşağıdakilerden hangisidir?” (Kahramanmaraş, Adıyaman Hatay, Malatya, Gaziantep, Adana, Kilis, Osmaniye, Diyarbakır, Şanlıurfa, Elazığ, Diğ̇er), “Cinsiyetiniz nedir?” (Erkek, Kadın), “Yaşınız nedir?” (18-25,26-30, 30 üzeri) “Depremde ciddi fiziksel sağlık sorunu yaşayarak tanı ve tedavi aldınız mı?” (Evet- Hayır), “Depremden sonra psikolojik sağlık sorunu yaşayarak tanı ve tedavi aldınız mı?” (Hayır, Travma Sonrası Stres Bozukluğu, Depresyon, Yaygın Anksiyete Bozukluğu, OKB, Panik Bozukluk, Sosyal Kaygı Bozukluğu, Fobiler, Seçici Konuşmazlık, Ayrılık Anksiyetesi, Diğ̇er).

1.4.2. Travma Sonrası Büyüme Envanteri

Travma Sonrası Büyüme Envanteri (TSBE) Tedeschi ve Calhoun (1996) tarafından geliştirilmiştir.²⁵ Kağan ve arkadaşlarının (2012) çalışması, ölçeğin yapısal eşitlik modelini test ederek ölçeğin üç faktörlü hâlinin Türkçe versiyonu için geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırmada izinleri alınarak TSBE’nin üç faktörlü versiyonu kullanılacaktır. Envanter 21 sorudan oluşan 6’lı Likert olup 0-105 arasında puan alınabilmektedir. Yüksek puan TSB derecesinin arttığını göstermektedir. Kağan ve arkadaşlarının yapısal eşitlik modeliyle inceledikleri envanter üç alt faktör etrafında toplanmakta olup iç tutarlılık sayıları şu şekildedir; "Benlik algısındaki değişim" .78, "yaşam felsefesinde değişim" .77 ve "ilişkilerde değişim" .92.²⁶

Bu çalışmada ise ölçeğin tümü için hesaplanan Cronbach Alpha katsayısı .90’dır. Bu araştırmada TSBE’nin üç faktörlü versiyonu kullanılmıştır. Benlik Algısındaki Değişim, Yaşam Felsefesinde Değişim ve Başkalarıyla İlişkilerde Değişim alt boyutları için ise iç tutarlılık katsayısı sırasıyla .85, .75 ve .77’dir.

1.4.3. Dini Başa Çıkma Ölçeği

Pargament ve arkadaşlarının geliştirmiş oldukları “Dini Başa Çıkma Ölçeği” (Religious Coping Scale-RCOPE) DBÇ etkinliklerine insanların ne sıklıkla başvurduğunu ölçmeyi amaçlamaktadır. Pargament ve arkadaşlarının 1998 yılında yapmış oldukları bu çalışmanın kısa formunun Türk kültürüne uyarlanması 2016 yılında Ekşi ve Sayın tarafından gerçekleştirilmiş ve AGP Beşeri ve Sosyal Bilimler Konferansı’nda bildiri olarak sunulmasıyla literatüre girmiştir. Dini yönelimin yönüne göre “Olumlu DBÇ” ve “Olumsuz DBÇ” alt boyutları bulunan 10 maddelik ölçekte; 7 olumlu (1,2,3,4,5,6,7) ve 3 olumsuz (8,9,10) ifade bulunmaktadır. Dörtlü Likert tipi ölçeğin ters puanlanan maddesi bulunmamaktadır. Bu ölçek neticesinde her bireyin hem olumlu hem olumsuz DBÇ düzeyi belirlenerek tek bir DBÇ skoru elde edilmemektedir. Alt boyuttan alınan düşük puan bu DBÇ etkinliğine az başvuru yaptığını, yüksekliği ise sıklıkla kişinin başvurduğunu ifade etmektedir. DBÇ Ölçeği’nin yapı geçerliği için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. DFA sonucunda, 10 madde ve 2 faktörlü model için hesaplanan uyum indeksi değerlerinin ($\chi^2/sd = 2,58$; RMSEA= .049; SRMR= .20; GFI= .94; CFI = .95; NFI = .98; NNFI = .93) kabul

²⁵ Tedeschi - Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma”, 455-471.

²⁶ Mücahit Kağan vd., “Travma Sonrası Büyüme Envanterinin Türkçe Versiyonunun Normal Toplumda Hiyerarşik Faktör Yapısı”, *TAF Preventive Medicine Bulletin* 11/5 (2012) ,617-624.

edilebilir düzeyde olduğu görülmüştür. Olumlu DBÇ alt ölçeği için güvenilirlik katsayı değeri $\alpha = .91$, olumsuz DBÇ alt ölçeği için güvenilirlik katsayı değeri $\alpha = .86$ olarak hesaplanmıştır.²⁷ Bu çalışmada ise DBÇ Ölçeği'nin güvenilirlik katsayı değeri $\alpha = .76$ olumlu DBÇ güvenilirlik katsayısı $\alpha = .77$ ve olumsuz DBÇ güvenilirlik katsayısı $\alpha = .81$ bulunmuştur.

1.5. Uygulanan Analizler

Araştırmada olumlu ve olumsuz DBÇ tarzını benimseyen katılımcıların TSB düzeyleri arasındaki farka bakılmıştır. Demografik veriler ile bağımlı değişkenler aralarında fark analizleri yapılmış ve yorumlanmıştır. Bağımsız değişken kategorilerinde birey sayısının 30 ve yukarı olması durumunda ve değişkenlerin normal dağılıma ölçütlerine göre bağımsız t testi uygulaması yapılmıştır. Kategorilere düşen birey sayısının 30 kişiden az olma ve değişkenlerin parametrik olamaması durumunda ise Mann Whithney U testleri uygulanmıştır.

2. Bulgular ve Tartışma

Hitit Üniversitesinde eğitim gören 1580 öğrencinin afet bölgesinden olduğu tespit edilmiş buna göre de çalışmaya en az 318 öğrencinin katılması gerektiği anlaşılmıştır. Yaptığımız çalışmaya 347 kişi katılmış olup ilk soru olan “Araştırmaya katılmayı kabul ediyor musunuz?” sorusuna 4 kişi hayır cevabı vererek anket sonlandırılmıştır. Ayrıca “6 Şubat Depreminde hangi ilde yaşadınız?” sorusuna afet bölgesi olan 11 ilin yanı sıra “Diğer” seçenek olarak sunulmuş ve “Diğer” seçeneğini işaretleyen 5 katılımcının verileri analize dâhil edilmemiştir. İstatistik analizleri esnasında normal dağılımı etkileyen tüm sorulara aynı cevabı veren 3 kişinin verileri de analizden çıkarılmıştır. Neticede çalışmada 335 kişinin verileri kullanılmıştır. Böylelikle araştırmaya rızası olan ve araştırmamızın katılım şartlarını taşıyan gönüllü bireylerin katılımı sağlanmıştır.

Demografik verilerin dağılımlarına bakıldığında 110 erkek (%32,8), 225 kadın (%67,2) katılımcı mevcuttur. Kadın örneklem erkek örnekleminde sayıca fazladır. Ön lisans 111 (%33,1), lisans 222 (%66,3) ve lisansüstü eğitimi gören 2 (%0,6) katılımcı olup lisansüstü ile lisans mezunlarının verileri (%66,9) birleştirilmiştir. Yaş demografik özelliğine bakıldığında 18-25 yaş aralığında 281(%83,9), 26-30 yaş aralığında 33 (%9,9) ve 30 üzeri 21 (%6,3) katılımcıdan veri elde edilmiştir. Verilerin daha net sonuçlar vermesi ve yorumlanabilmesi için 26-30 yaş ile 30 üzeri yaş kategorileri (%16,1) birleştirilmiştir. Ayrıca “Depremi hangi şehirde yaşadınız?” sorusuna; seçeneklerden Kahramanmaraş 100 (%29,9), Adıyaman 32(%9,6), Hatay 28(%8,4) ve Malatya 10 (%3,0) katılımcı tarafından işaretlenmiştir. Gaziantep 26(%7,8), Osmaniye 8 (%2,4), Kilis 2 (%0,6) Adana 44 (%13,1), Diyarbakır 17 (%5,1), Şanlıurfa 56 (%16,7) Elazığ 12(%3,6) kişi tarafından işaretlenmiştir. Depremin en yıkıcı olduğu Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya illerinin verileri birleştirilmiş ve yarı yarıya (%50,9) veri elde edilmiştir. Gaziantep, Osmaniye, Kilis, Adana, Diyarbakır, Şanlıurfa, Elazığ illerini işaretleyen katılımcıların verileri de ayrıca birleştirilerek (%49,1) analiz edilmiştir. Depremden sonra psikolojik tanı ve tedavinin yoklandığı maddeye 230 kişi (%68,7) “Hayır” cevabını vermiştir. Travma Sonrası Stres Bozukluğunu 26 kişi

²⁷ Halil Ekşi - Mine Sayın, “The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability”, Paper Presented at the AGP Humanities and Social Sciences Conference, (Germany: BAU International Berlin University, 19-22 May 2016).

(%7,8), Depresyonu 20 kişi (%6,0), Panik Bozukluğunu 24 kişi (%7,2), Sosyal Kaygı Bozukluğunu 4 kişi (%1,2), Fobiye 12 kişi (%3,6) Ayrılık Anksiyetesini 6 kişi (%1,8) ve diğer seçeneğini 9 kişi (2,7) işaretlemiştir. Bu değişkende ise herhangi psikolojik tanı ve tedavi almayanlar (%68,7) ile tanı ve tedavi alanların verileri birleştirilerek (%31,3) analize tabi tutulmuştur. Deprem sebebi ile fiziksel sağlık sorunu yaşayan 17 kişiye (%5,1) ve fiziksel sağlık sorunu yaşamayan 318 kişi (%94,9) kişiye ulaşılmıştır. Önemli bir veri olduğu için bu değişken analizlerinde non-parametrik testler kullanılmıştır. Tablo 1'de demografik veriler özetlenmiştir.

Tablo 1

Demografik Verilere Göre Katılımcı Özellikleri

Değişken	Düzye	n	%
Cinsiyet	Kadın	225	67,2
	Erkek	110	32,8
Yaş	18-25 yaş	281	83,9
	26-30 yaş ve 30 üzeri yaş	54	16,1
Eğitim	Ön Lisans	111	33,1
	Lisans ve Lisansüstü	224	66,9
Deprem Yaşandığı İl	Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay, Malatya	170	50,9
	Gaziantep, Osmaniye, Kilis, Adana, Diyarbakır, Şanlıurfa, Elazığ	165	49,1
Psikolojik Sağlık	Psikolojik Tanı Almayan	220	68,7
	Psikolojik Tanı Alan	115	31,3
Fiziksel Sağlık	Fiziksel Tanı Alan	17	5,1
	Fiziksel Tanı Almayan	318	94,9

Bağımsız değişken verilerinin normal dağılıp dağılmadığına bakılmıştır. Tablo 2'de çarpıklık ve basıklık değerleri verilmiştir.

Tablo 2

Bağımsız Değişkenlerin Çarpıklık ve Basıklık Değerleri

Ölçekler	Çarpıklık	Basıklık
Olumlu DBÇ	-0,60	0,04
Olumsuz DBÇ	-0,14	-0,90
TSB	-0,27	-0,02
Benlik Algısında Değişim	-0,50	0,06
Yaşam Felsefesinde Değişim	-0,29	-0,20
İlişkilerde Değişim	-0,15	-0,37

Tüm değişken verilerinin (-1,5 ile +1,5) arasında değer aldığı ve normal dağıldığı neticesine ulaşılmıştır.²⁸ Bağımsız değişken verilerinin normal dağılım ölçütlerine bakıldıktan sonra katılımcı kitlenin nasıl bir profile sahip olduğunu görebilmek için bağımsız değişken ortalamalarına bakılmıştır.

Tablo 3'te görüleceği üzere olumlu DBÇ'nin aritmetik ortalaması (\bar{x} = 3,48) en yüksek olup katılımcıların daha çok olumlu DBÇ'ye başvurdukları görülmüştür. Ayrıca katılımcılar olumsuz DBÇ (\bar{x} =2,67) ortalamasına sahiptir. Katılımcıların genel olarak TSB ortalamaları ise (\bar{x} =3,01) oldukça yüksektir. Bu değerler araştırmanın katılımcılarının olumlu DBÇ stratejilerini sıklıkla kullanan ve TSB düzeyi yüksek olan kişilerden oluştuğunu göstermektedir. Travma sonrası büyüme ölçeğinin alt boyutları incelendiğinde ise benlik algısında değişim ortalamasının (\bar{x} = 3,41) yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu sonuçlar travma sonrası büyümenin katılımcı kitilde daha çok benlik algısında değişim alt faktöründe olduğunu göstermektedir. Katılımcılarda yaşam felsefesinde değişim (\bar{x} =2,95), ilişkilerde değişim (\bar{x} =2,27) ortalamalarının da ortaya yakın olduğu görülmektedir.

Tablo 3

Bağımsız Değişken Ortalamaları

Faktörler	\bar{x}	sd	Değer
Olumlu DBÇ	3,48	0.37	Yüksek
Olumsuz DBÇ	2,67	0.85	Orta
Benlik Algısında Değişim TSB	3.41	0.89	Yüksek
Yaşam Felsefesinde Değişim TSB	2,95	0,98	Orta
İlişkilerde Değişim TSB	2,27	1,11	Düşük
TSB	3,01	0.83	Yüksek

2.1. Demografik Verilere Dair Bulgular

2.1.1. Cinsiyet Değişkenine Göre Bulgular

Cinsiyet bağımsız değişken ile olumlu DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; kadın öğrencilerin olumlu DBÇ ortalamalarının (\bar{x} =3,48); erkek öğrencilerin ortalamalarına (\bar{x} =3,47) yakın olduğu görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde ise cinsiyetler arasında olumlu DBÇ'nin anlamlı farklılaşmadığı ($t=0,41$; $p>0,05$) tespit edilmiştir. Cinsiyet bağımsız değişken ile olumsuz DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; kadın öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının (\bar{x} =2,65); erkek öğrencilerin ortalamaları ile (\bar{x} =2,71) yakın olduğu bilgisi elde edilmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise cinsiyetler arasında olumsuz DBÇ'nin anlamlı farklılaşmadığı ($t= -0,65$; $p>0,05$) bilgisine ulaşılmıştır. Cinsiyet bağımsız değişken ile TSB bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; kadın öğrencilerin TSB ortalamalarının (\bar{x} =3,08); erkek öğrencilerinin ortalamalarından (\bar{x} =2,86) büyük olduğu neticesine ulaşılmıştır. Yapılan t testi neticesinde ise cinsiyet durumları arasında TSB düzeyinin anlamlı farklılaştığı ($t=2,22$; $p<0,05$) tespit edilmiştir.

²⁸ Fidell Tabachnick, vd., *Using Multivariate Statistics (Six Ed.)* (Boston, MA: Pearson, 2013), 497-516.

Yapılan incelemeler neticesinde cinsiyetler arasında olumlu ve olumsuz DBÇ oranlarının anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ancak TSB düzeyinin kadınların lehine farklılaştığı görülmüştür. Araştırmanın “Kadınların TSB oranları erkeklere kıyasla yüksektir” şeklindeki 1. hipotezi kabul edilmiştir. Bilgiler Tablo 4’te özetlenmiştir.

Tablo 4

Cinsiyete Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Kadın	3,48	0,41	0,21	2,65	-0,65	0,37	3,08	2,22	0,02*
Erkek	3,47			2,71			2,86		

*p<0,05; **p<0,001

TSB Envanteri’nin alt ölçekleri ile cinsiyetler arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise cinsiyetler arasında travma sonrası bireysel algıda değişim düzeyinin anlamlı farklılaştığı (t=2,32; p<0,05) neticesi elde edilmiştir. Buradan yola çıkarak kadınların yaşadıkları deprem travmasından sonra erkeklere nazaran bireysel algılarında daha fazla değişim yaşadıkları görülmektedir. Bilgiler Tablo 5’te özetlenmiştir.

Tablo 5

Cinsiyete Göre TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Değişken	Kategoriler	Bireysel Algıda Değişim			Yaşam Felsefesinde Değişim			İlişkilerde Değişim		
		\bar{x}	t-U	P	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Cinsiyet	Kadın	3,49	2,32	0,01*	3,02	1,92	0,45	2,32	1,16	0,40
	Erkek	3,25			2,80			2,16		

*p<0,05; **p<0,001

Bu çalışmanın sonucu ile benzer olarak TSB ile cinsiyetler arasında fark olduğundan genellikle kadınların TSB oranları erkeklerden fazla bulunmuştur.²⁹ Van depremini yaşayanlar ile yapılan çalışma neticesinde de düşük düzey umutsuzluk ile orta düzey travma yaşayan kadınların TSB oranı erkeklere nazaran daha fazladır.³⁰ Benzer olarak Marmara depreminden kızların erkeklere nazaran daha fazla etkilendikleri bulunmuştur.³¹

TSB’nin kadın ve kızlarda fazla olmasının sebebinin de duygusal olarak daha fazla etkilennemelerinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Literatüre bakıldığında cinsiyetler arasında

²⁹ Catarina Ramos - Isabel Leal, “Posttraumatic growth in the aftermath of trauma: a literature review about related factors and application contexts”, *Psychology, Community & Health* 2/1 (2013), 43–54.

³⁰ Fuat Tanhan - Ferhat Kardeş, “Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 29-34.

³¹ Mustafa Baloğlu vd., “The Psychological Effects of an Earthquake on Turkish College Students”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 2 (2005), 125-136.

TSB düzeyinde anlamlı farklılaşma bulunmayan araştırmalar da mevcuttur. Şimşir'in tez çalışmasında ise savaş travması ile değerler ve sosyal destek ilişkisi incelenmiştir. Çalışma sonucunda cinsiyetler arasında anlamlı farklılaşma gözlenmezken sosyal desteğin TSB'ye etki eden faktör olduğu neticesine ulaşılmıştır.³²

2.1.2. Yaş Değişkenine Dair Bulgular

Yaş bağımsız değişkeni ile olumlu DBÇ bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; 18-25 yaş aralığında olan katılımcıların olumlu DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=3,47$); 26-30 ve 30 üzeri yaşta olan katılımcıların ortalamaları ile ($\bar{x}=3,52$) aralarında fark bulunduğu görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde ise yaş kategorileri arasında olumlu DBÇ'nin anlamlı düzeyde farklılaştığı ($t= -0,83$; $p<0,05$) tespit edilmiştir. Yaş bağımsız değişken ile olumsuz DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; 18-25 yaş öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=2,68$); 26-30 yaş ve 30 üzeri yaş aralığındaki öğrencilerin ortalamaları ile ($\bar{x}=2,60$) yakın olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Yapılan t testi neticesinde ise yaş kategorileri arasında olumsuz DBÇ'nin anlamlı farklılaşmadığı ($t=0,65$; $p>0,05$) bilgisine ulaşılmıştır. Yaş bağımsız değişken ile TSB bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; 18-25 yaş öğrencilerin TSB ortalamalarının ($\bar{x}=2,98$); 26-30 yaş aralığındaki öğrencilerin ortalamalarına ($\bar{x}=3,17$) yakın olduğu sonucu elde edilmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise yaş kategorileri arasında TSB düzeyinin anlamlı farklılaşmadığı ($t= -1,57$; $p>0,05$) neticesine ulaşılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde yaş bağımsız değişkenine göre olumsuz DBÇ oranlarının ve TSB düzeyinin anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ancak yaş büyüdükçe olumlu DBÇ'ye başvurmanın arttığı söylenebilir. Araştırmanın "Yaşı 26-30 ve 30 üzeri yaş aralığında olanların TSB oranları yaşı 18-25 olanlara kıyasla yüksektir." şeklindeki 2. hipotezi desteklenmemiştir. Bilgiler Tablo 6'da özetlenmiştir.

Tablo 6

Yaşa Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	P	\bar{x}	t-U	p
18-25 yaş	3,47	-0,83	0,03*	2,68	0,65	0,06	2,98	-1,57	0,70
26-30 yaş ve 30 üzeri yaş	3,52			2,60			3,17		

* $p<0,05$; ** $p<0,001$

TSBE'nin alt ölçekleri ile yaş kategorileri arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise travma sonrası yaşam felsefesinde değişim alt faktörünün yaş kategorileri arasında anlamlı oranda farklılaştığı ($t=-1,25$; $p<0,05$) tespit edilmiştir. Buradan yola çıkarak yaşı 26-30 ve 30 üzeri olan katılımcıların 18-25 yaşındaki katılımcılara nazaran deprem travmasından sonra daha çok yaşam felsefesinde değişim yaşadıkları öğrenilmiştir. Yaş ilerledikçe travmalardan yaşam felsefesine yönelik farklılaşmaların arttığı söylenebilir. Bilgiler Tablo 7'de özetlenmiştir.

³² Zeynep Şimşir, *Savaş Travma Sonrası Büyüme, Değerler ve Algılanan Sosyal Destek Arasındaki Yordayıcı İlişkiler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 89-91.

Tablo 7

Yaşa Göre TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Değişken	Kategoriler	Bireysel Algıda Değişim			Yaşam Felsefesinde Değişim			İlişkilerde Değişim		
		\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	P	\bar{x}	t-U	p
Yaş	18-25 yaş	3,39	-0,77	0,53	2,93	-1,25	0,01*	2,20	-2,61	0,89
	26-30 Yaş ve 30 Üzeri Yaş	3,50			3,08			2,62		

*p<0,05; **p<0,001

Literatüre bakıldığında bu çalışma neticesinden farklı sonuçlar elde eden araştırmalar da mevcuttur.³³ TSB’yi geliştiren Tedeschi ve Calhoun gençlerin değişime açık olmaları nedeni ile TSB düzeylerinin yaşı ileri olanlara nazaran fazla olacağını belirtmişlerdir.³⁴ Gencer ve Cengil’in çalışmalarında da 15-20 yaşındaki bireylerin ve 21-39 yaşındaki bireylerin TSB oranı 40-64 yaş aralığındaki bireylere nazaran yüksektir.³⁵ Ancak bu çalışma ile benzer sonuçlar elde eden Doğan’ın Acıdan Erdeme Yolculuk isimli eserinde TSB ve din konusu incelendiğinde de orta yaşta TSB artmıştır. Koç tarafından değerlendirilen eserde şehit yakınları ve gazi örneklemini üzerinde çalışıldığı en çok orta yaş grubunda manevi alanda gelişimin yaşandığı öğrenilmiştir. Kendilik algısının manevi gelişimden sonra geldiği, sırasıyla yeni seçenekleri fark etme, yaşamın anlamı ve son olarak kişiler arası ilişkilerde değişim yaşandığı görülmüştür.³⁶

2.1.3. Eğitim Değişkenine Dair Bulgular

Eğitim bağımsız değişken ile olumlu DBÇ’ye dair verilere baktığımızda; ön lisans öğrencilerin olumlu DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=3,49$); lisans ve lisansüstü öğrencilerinin ortalamalarına ($\bar{x}=3,47$) yakın olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Yapılan t testi neticesinde ise eğitim durumları arasında olumlu DBÇ’nin anlamlı farklılaşmadığı ($t=0,32$; $p>0,05$) tespit edilmiştir. Eğitim bağımsız değişken ile olumsuz DBÇ’ye dair verilere baktığımızda; ön lisans öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=2,70$); lisans ve lisansüstü öğrencilerinin ortalamaları ile ($\bar{x}=2,65$) yakın olduğu neticesi elde edilmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise eğitim durumları arasında olumsuz DBÇ’nin anlamlı farklılaşmadığı ($t=0,51$; $p>0,05$) bilgisine ulaşılmıştır. Eğitim bağımsız değişkeni ile TSB bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; ön lisans öğrencilerin TSB ortalamalarının ($\bar{x}=3,02$); lisans ve lisansüstü öğrencilerinin ortalamalarına ($\bar{x}=3,00$) yakın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan t testi neticesinde ise eğitim durumları arasında TSB düzeylerinin anlamlı farklılaşmadığı ($t=0,16$; $p>0,05$) tespit edilmiştir. Sonuç olarak eğitim düzeyinin olumlu ve olumsuz DBÇ ile TSB düzeyini farklılaştırmadığı görülmüştür. Araştırmanın

³³ Ramos -Leal, “Posttraumatic growth in the aftermath of trauma: a literature review about related factors and application contexts”, 43–54.

³⁴ Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, “Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence”, *Psychological Inquiry* 15 (2004), 1-18.

³⁵ Nevzat Gencer- Muammer Cengil, “Travma Sonrası Büyüme ve Din”, *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, Edt. Nevzat Gencer ve Muammer Cengil, 323-358 (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2020), 340-345.

³⁶ Deniz Koç, “Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 225-229.

“Eğitim düzeyi lisans ve lisansüstü olanların TSB düzeyleri ön lisans eğitim düzeyi olanlara kıyasla yüksektir.” şeklindeki 3. hipotezi desteklenmemiştir. Bilgiler Tablo 8’de özetlenmiştir.

Tablo 8

Eğitim Düzeyine Göre DBÇ Tartzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Ön Lisans	3,49	0,32	0,88	2,70	0,51	0,90	3,02	0,16	0,86
Lisans ve Lisansüstü	3,47			2,65			3,00		

*p<0,05; **p<0,001

TSBE’nin alt ölçekleri ile öğrencilerin eğitim düzeyleri arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Ancak ön lisans öğrenciler ile lisans ve lisansüstü öğrencilerin travmadan sonra büyüme düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmamaktadır. Bilgiler Tablo 9’da özetlenmiştir.

Tablo 9

Eğitim Düzeyine Göre TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Değişken	Kategoriler	Bireysel Algıda Değişim			Yaşam Felsefesinde Değişim			İlişkilerde Değişim		
		\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Eğitim	Ön Lisans	3,42	0,07	0,75	2,92	-0,44	0,62	2,34	0,84	0,37
	Lisans ve Lisansüstü	3,41			2,97			2,23		

*p<0,05; **p<0,001

Literatüre bakıldığında eğitim seviyesi yükseldikçe TSB oranının yükseldiği görülmüştür.³⁷ Yılmaz’ın tezinde arama kurtarma çalışmalarına katılan bireylerin travma sonrası stres ve TSB düzeyleri ele alınmıştır. Çalışma neticesinde de bu çalışmadan farklı olarak eğitim düzeyi yükseldikçe TSB yükselmektedir.³⁸ Asoğlu ve Özdemir ise bu çalışma ile benzer olarak 6 Şubat 2023 depremini yaşayan bireyler ile travma sonrası stres belirtileri ile dini eğitimi ve DBÇ konularını ele almışlardır. Neticede ise en çok bireylerin aileden din eğitimi aldıkları, en sık dua etme DBÇ aktivitesini kullandıkları ve etkili bir din eğitimi almalarının içsel huzura ve psikolojik sağlamlığa pozitif etki ettiği belirtilmiştir.³⁹ Bu bilgiler ışığında çalışmada katılımcı kitlenin

³⁷ Ramos -Leal, “Posttraumatic Growth in the Aftermath of Trauma: a Literature Review About Related Factors and Application Contexts”,43-54; Alex Linley, P. - Stephan Joseph, “Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review”, *Journal of Traumatic Stress* 17 (2004),11-21.

³⁸ Banu Yılmaz, Arama- Kurtarma Çalışanlarında Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkili Değişkenler (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006),128.

³⁹ Emel Asoğlu-Ömer Özdemir, “Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17(2024), 321-348.

olumlu DBÇ’yi sıklıkla kullanmaları ve TSB oranlarında farklılık oluşturmamasının sebebinin benzer din eğitimlerinden kaynaklandığı düşünülebilir.

2.1.4. Fiziksel Sağlık Değişkenine Dair Bulgular

Fiziksel sağlık bağımsız değişkeni kategorilerine bakıldığında on yedi kişinin depresyon nedeniyle fiziksel sağlık sorunu yaşadığı üç yüz on sekiz kişinin ise fiziksel sağlık sorunu yaşamadığı öğrenilmiştir. Kategorilerden birinin 30’dan küçük olması sebebi ile bağımlı değişkenler arasında Mann Whitney U testi uygulanmıştır. Fiziksel sağlık ile olumlu DBÇ’ye dair verilere baktığımızda; fizyolojik tanı almayanların olumlu DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=3,47$); fizyolojik tanı alan öğrencilerinin ortalamalarıyla ($\bar{x}=3,69$) aralarında fark bulunduğu görülmüştür. Yapılan Mann Whitney U testi neticesinde ise fiziksel sağlık durumuna göre olumlu DBÇ’nin anlamlı farklılaştığı ($U=1531,00$; $p<0,05$) tespit edilmiştir.

Fizyolojik sağlık bağımsız değişkeni ile olumsuz DBÇ’ye dair verilere baktığımızda; fizyolojik tanı almayan öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=2,66$); fizyolojik tanı alan öğrencilerin ortalamaları ile ($\bar{x}=2,86$) yakın olduğu neticesinde elde edilmiştir. Yapılan Mann Whitney U testi neticesinde ise fizyolojik sağlık durumu ile olumsuz DBÇ’nin anlamlı farklılaşmadığı ($U= 2182,50$; $p>0,05$) bilgisine ulaşılmıştır. Fiziksel sağlık bağımsız değişkeni ile TSB bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; fizyolojik tanı almayan öğrencilerin TSB ortalamalarının ($\bar{x}=3,00$); fizyolojik tanı alan öğrencilerin ortalamalarıyla ($\bar{x}=3,12$) yakın olduğu görülmüştür. Yapılan Mann Whitney U testi neticesinde ise fiziksel sağlık kategorileri arasında TSB düzeyinin anlamlı farklılaşmadığı ($U=2524,50$; $p>0,05$) sonucuna varılmıştır.

Tablo 10

Fiziksel Sağlığa Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Fiziksel Tanı Almış	3,47	1531,00	0,00**	2,86	2182,50	0,17	3,12	2524,50	0,64
Fiziksel Tanı Almamış	3,69			2,66			3,00		

* $p<0,05$; ** $p<0,001$

Tablo 10’da gösterildiği üzere, yapılan incelemeler neticesinde fiziksel sağlık değişkenine göre tanı alan bireylerin olumlu DBÇ oranı herhangi fiziksel tanı almayanlara göre yüksektir. Fiziksel sağlık durumuna göre olumsuz DBÇ oranlarının ve TSB düzeyinin anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucuna varılmıştır. Araştırmamızın “Yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşayan bireylerin TSB oranları yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşamayan bireylere kıyasla yüksektir” şeklindeki 4. hipotezi desteklenmemiştir.

TSBE’nin alt ölçekleri ile fiziksel sağlık arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Ancak yaşanan depremden sonra fiziksel tanı alan öğrenciler ile herhangi bir fiziksel tanı almayan öğrencilerin TSB düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmamaktadır. Bilgiler Tablo 11’de özetlenmiştir.

Tablo 11

Fiziksel Sağlığa Göre TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Değişken	Kategoriler	Bireysel Algıda Değişim			Yaşam Felsefesinde Değişim			İlişkilerde Değişim		
		\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Fiziksel Sağlık	Tanı Almış	3,58	2463,00	0,53	2,92	2692,00	0,97	2,44	2443,50	0,50
	Tanı Almamış	3,40			2,95			2,26		

*p<0,05; **p<0,001

Bir diğer akla gelen travmatik deneyim ağır ve kronik hastalıklardır. Bu çalışmadan farklı sonuçlar elde eden Sabancı ise kanser hastalarının dini tutumları ile TSB düzeylerini ele almıştır. Sabancı araştırması neticesinde; dini tutumla TSB düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir.⁴⁰ Omurilik felci geçiren bireylerin din ve maneviyatları ile travma sonrası gelişimlerinin incelendiği çalışmada; 15 yetişkin ile görüşmeler yapılmış neticede ise kabullenmenin öncelik olduğu görülmüştür. Din ve maneviyatlarından destek alan bu bireylerin felç geçirdikten sonra din ve maneviyat yaşantılarında pozitif gelişmeler olduğu belirtilmiştir. Bu sonuçlar travma ile din ve maneviyat arasındaki sıkı bağı bir kez daha göstermiştir.⁴¹ Benzer olarak Cesur tez çalışmasında, Hemodiyaliz hastalarının ve din ve maneviyatları ile TSB düzeylerinden manevi gelişim boyutu yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi ile incelenmiştir. Neticede ise dini inanç, dini duygu ve dini yaşayış ile insan ilişkileri boyutlarında manevi gelişim gözlemlendiği bu duruma ise daha çok ölüm karşısında çaresizlik, Allah tasavvurundaki pozitif bakış açısı ile dünya yaşamı ve ahiret yaşamı arasındaki köprü olan hikmet olgularının tesir ettiği neticesine ulaşılmıştır.⁴² Ayten ve ekibinin hasta, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine yaptıkları çalışmada ise hayat memnuniyeti ile şükürün olumlu dini başa çıkmaya sevk ettiği, hastaların hasta yakınları ve hastane çalışanlarından daha fazla etkilendiği görülmektedir.⁴³ Tüm bu sonuçlar incelendiğinde fiziksel sorun yaşayan depresyöneler ile herhangi bir fiziksel sorun yaşamayan depresyönelerin TSB düzeyleri arasında fark bulunmamasının sebebi katılımcıların çoğunluğunun olumlu DBÇ aktivitelerinden faydalanmaları, din ve maneviyatlarından güç almaları olduğu söylenebilir.

2.1.5. Psikolojik Sağlık Değişkenine Dair Bulgular

Psikolojik sağlık bağımsız değişkeni ile olumlu DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; psikolojik tanı almayanların olumlu DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=3,44$); psikolojik tanı alan öğrencilerinin ortalamalarıyla ($\bar{x}=3,57$) arada fark bulunmadığı görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde ise

⁴⁰ Tuğçe Sabancı, Kanser Deneyimleyen Bireylerde Görülen Dini Tutumların Travma Sonrası Büyüme Üzerine Etkisi, *Ege Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2020), 24-26.

⁴¹ Zeynep Şimşir vd., "Omurilik Felci Geçiren Bireylerin Yaşamında Din ve Maneviyat: Travma ile Başa Çıkmadan Travma Sonrası Manevi Gelişime Yolculuk", *Spiritual Psychology and Counseling* 2 /1 (2017), 201.

⁴² Nur Cesur, Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Büyüme, Din ve Maneviyat: karşılıklı ilişki Üzerine Nitel Bir Araştırma (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 130-133.

⁴³ Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 47.

psikolojik sağlık durumuna göre olumlu DBÇ’nin anlamlı farklılaşmadığı ($t = -3,09$; $p > 0,05$) tespit edilmiştir. Psikolojik sağlık bağımsız değişkeni ile olumsuz DBÇ’ye dair verilere baktığımızda; psikolojik tanı almayan öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının ($\bar{x} = 2,65$); psikolojik tanı alan öğrencilerin ortalamaları ile ($\bar{x} = 2,72$) yakın olduğu bilgisi elde edilmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise psikolojik sağlık durumu ile olumsuz DBÇ’nin anlamlı farklılaşmadığı ($t = -0,66$; $p > 0,05$) tespit edilmiştir. Psikolojik sağlık bağımsız değişken ile TSB bağımlı değişkenine dair verilere baktığımızda; psikolojik tanı almayan öğrencilerin TSB ortalamalarının ($\bar{x} = 2,95$); psikolojik tanı alan öğrencilerinin ortalamalarıyla ($\bar{x} = 3,14$) yakın olduğu görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde ise psikolojik sağlık kategorileri arasında TSB’nin anlamlı farklılaşmadığı ($t = -2,01$; $p > 0,05$) bilgisine ulaşılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde psikolojik sağlık değişkenine göre olumlu, olumsuz DBÇ oranlarının ve TSB düzeyinin anlamlı düzeyde farklılaşmadığı söylenebilir. Araştırmanın “Yaşanan deprem sonrası psikolojik sağlık sorunu yaşayan bireylerin TSB oranları deprem sonrası herhangi bir psikolojik sağlık sorunu yaşamayanlara nazaran yüksektir.” şeklindeki 5. hipotezi desteklenmemiştir. Bilgiler Tablo 12’de özetlenmiştir.

Tablo 12

Psikolojik Sağlığa Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	P	\bar{x}	t-U	p
Psikolojik Tanı Almış	3,44	-3,09	0,37	2,72	-0,66	0,85	3,14	-2,01	0,92
Psikolojik Tanı Almamış	3,57			2,65			2,95		

* $p < 0,05$; ** $p < 0,001$

TSB Envanteri’nin alt ölçekleri ile psikolojik sağlık arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Ancak yaşanan depremden sonra psikolojik tanı alan öğrenciler ile herhangi bir psikolojik tanı almayan öğrencilerin travmadan sonra büyüme düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmamaktadır. Bilgiler Tablo 13’te özetlenmiştir.

Tablo 13

Psikolojik Sağlığa Göre TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategoriler	Bireysel Algıda Değişim			Yaşam Felsefesinde Değişim			İlişkilerde Değişim		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Psikolojik Tanı Almış	3,51	-1,31	0,87	3,21	-3,22	0,12	2,34	-0,78	0,49
Psikolojik Tanı Almamış	3,37			2,84			2,23		

* $p < 0,05$; ** $p < 0,001$

Travma denildiğinde ilk akla gelen psikolojik sorun travma sonrası stres bozukluğudur. Özcan ve Arslan terör olayları neticesinde yaşanan travma ve stres olguları ile sosyal destek ve maneviyatın aracı rolünü incelemiştir. Neticede travmatik stres düzeyi ile TSB arasındaki ilişkinin sosyal destek ve maneviyat ile değişebileceği görülmüştür.⁴⁴ Şehit aileleri üzerine TSB çalışan Kalkan, TSB ile içsel dini yönelim ve katı kuralcı dini yönelimin pozitif sorgulayıcı dini yönelimle negatif ilişkisi olduğunu bulgulanmıştır. Algılanan sosyal destek ile psikolojik iyi oluşun TSB'yi yordadığı tespit edilmiştir.⁴⁵ Ayten ve Sağır'ın mülteci katılımcılar ile yaptıkları çalışma neticesinde depresif eğilimin dini başa çıkmayla ilişkili olduğu neticesine ulaşılmıştır.⁴⁶ Akkaya Türkol'un tez çalışmasında ise sorumluluk ve gelişime açıklık kişilik özelliğine sahip bireylerin olumlu dini başa çıkmayı stratejik olarak kullandıkları tespit edilmiştir.⁴⁷ Akkaya Türkol ve Cengil'in ele aldığı bir diğer çalışmada ise psikolojik özelliklerden olan özgüvenin olumlu dini başa çıkmaya etki eden faktörlerden olduğu bulgulanmıştır.⁴⁸ Bu çalışma neticesinde psikolojik sağlık sorunu yaşayan ve yaşamayan gruplar arasında travma sonrası büyüme düzeyleri arasında anlamlı farkın olmamasının nedeni travma sonrası büyüme ile dini başa çıkma tarzına etki eden bireysel faktörlerden kaynaklandığı söylenebilir.

2.1.6. Depremin Hissedildiği İl Değişkenine Dair Bulgular

Depremin hissedildiği il bağımsız değişken ile olumlu DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya'da depremi hisseden öğrencilerin olumlu DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=3,51$); Gaziantep, Kilis, Osmaniye, Adana, Diyarbakır, Şanlıurfa, Elazığ'da hisseden öğrencilerin ortalamalarına ($\bar{x}=3,45$) yakın olduğu tespit edilmiştir. Yapılan t testi neticesinde ise hiss edilen şehirler kıyaslandığında olumlu DBÇ'nin anlamlı farklılaşmadığı ($t=1,47$; $p>0,05$) sonucu elde edilmiştir. Depremin hissedildiği şehir bağımsız değişken ile olumsuz DBÇ'ye dair verilere baktığımızda; Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya'da hisseden öğrencilerin olumsuz DBÇ ortalamalarının ($\bar{x}=2,73$); diğer öğrencilerinin ortalamaları ile ($\bar{x}=2,61$) yakın olduğu görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde ise hiss edilen şehirler kıyaslandığında olumsuz DBÇ'nin anlamlı farklılaşmadığı ($t= 1,27$; $p>0,05$) tespit edilmiştir. Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya'da hisseden öğrencilerin TSB ortalamalarının ($\bar{x}=2,97$); Gaziantep, Kilis, Osmaniye, Adana, Diyarbakır, Şanlıurfa, Elazığ'da depremi yaşayan öğrencilerin ortalamaları aralarında anlamlı ($\bar{x}=3,04$) fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan t testi neticesinde ise hiss edilen şehirler arasında TSB düzeyinin anlamlı farklılaşmadığı ($t= -0,80$; $p>0,05$) neticesine varılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde depremin merkez üstü olan illerde ve diğer hiss edilen illerde bulunan katılımcıların olumlu ve olumsuz DBÇ oranlarının ve TSB oranının anlamlı oranda farklılaşmadığı bilgisi edinilmiştir. Araştırmanın "Depremi

⁴⁴ Neslihan Arıcı Özcan - Reyhan Arslan, "Travma Sonrası Stres ile Travma Sonrası Büyüme Arasındaki İlişkide Sosyal Desteğin ve Maneviyatın Aracı Rolü", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/73 (2020), 299-314.

⁴⁵ İlayda Rahime Kalkan, Şehit Ailelerinde Dini Yönelimin ve Algılanan Sosyal Desteğin Psikolojik İyi Oluş ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkisi (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 68-72.

⁴⁶ Ali Ayten- Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 7.

⁴⁷ Yeliz Akkaya Türkol, *Kişilik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-Çorum Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020), 63-68.

⁴⁸ Yeliz Akkaya Türkol- Muammer Cengil, "Özgüven ve Tanrı Algısının Dini Başa Çıkma Tarzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (2024), 480-482.

‘Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya’ illerinde yaşayan bireylerin TSB düzeyleri ‘Gaziantep, Osmaniye, Kilis, Diyarbakır, Şanlıurfa, Adana, Elazığ’ illerinde depremi yaşayanlardan yüksektir” şeklindeki 6. hipotezi desteklenmemiştir. Bilgiler Tablo 14’te özetlenmiştir.

Tablo 14

İllere Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay, Malatya	3,51	1,47	0,45	2,73	1,27	0,77	2,97	-0,80	0,37
Diğer 7 il	3,45			2,61			3,04		

*p<0,05; **p<0,001

TSB Envanteri’nin alt ölçekleri ile iller arasında anlamlı fark olup olmadığı incelenmiştir. Ancak depremi Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya’da hisseden öğrenciler ile diğer 7 ilde hisseden öğrencilerin travmadan sonra büyüme düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmamaktadır. Bilgiler Tablo 15’te özetlenmiştir.

Tablo 15

İllere Göre DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

Kategori	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSB		
	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p	\bar{x}	t-U	p
Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay, Malatya	3,51	1,47	0,45	2,73	1,27	0,77	2,97	-0,80	0,37
Diğer 7 il	3,45			2,61			3,04		

*p<0,05; **p<0,001

Bu çalışmanın benzer örneklemini inceleyen Asoğlu ve Özdemir ise 6 Şubat depremini Kahramanmaraş, Adıyaman, Malatya, Hatay, Gaziantep illerinde depremi yaşayan 20 kişi ile nitel araştırma gerçekleştirmişlerdir. Neticede ise “dua etme”, “tevekkül etme”, “af dileme”, “ibadetlere yönelme”, “sadaka verme”, “Kur’an okuma”, “şükretme”, “sabretme” ve “camiye gitme” DBÇ aktivitelerinden faydalandıkları ifade edilmiştir. Din eğitimi almanın DBÇ stratejilerine etki ettiği görülmüştür.⁴⁹ Bu çalışma neticesinde afet bölgesi ilan edilen 11 il depremedeleri arasında da TSB düzeylerinde farklılık olmaması katılımcıların çoğunun olumlu DBÇ etkinliklerine başvurmaları ile açıklanabilir.

⁴⁹ Asoğlu – Özdemir, “Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü”, 321-348.

2.2. DBÇ ve TSB ile İlgili Bulgular

Araştırmanın temel problemi olan DBÇ tarzlarına göre TSB düzeyleri arasındaki fark incelenmiştir. Neticede ise olumlu DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerin TSB ortalamaları $\bar{x}=3,03$, olumsuz DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerin TSB ortalamaları $\bar{x}=2,92$ bulunmuştur. Yapılan t testi analizi sonucuna göre ortalamalar arasında anlamlı fark ($t=0,97$; $p<0,05$) bulunmaktadır. Olumlu DBÇ'yi daha sık kullanan bireylerin TSB oranları, olumsuz DBÇ'yi kullanan bireylerle kıyasla yüksek bulunmuştur. Araştırmanın "Olumlu DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerin TSB düzeyleri olumsuz DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerden yüksektir." şeklindeki 7. hipotezi kabul edilmiştir. Bilgiler Tablo 16'da özetlenmiştir.

TSB Envanteri'nin alt ölçekleri ile DBÇ çeşitleri arasındaki fark incelenmiştir. Travma sonrası benlik algısında değişim ile olumlu DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerin TSB ortalamaları $\bar{x}=3,48$, olumsuz DBÇ'yi daha fazla kullanan bireylerin travma sonrası benlik algısında değişim büyüme ortalamaları $\bar{x}=3,14$ bulunmuştur. Yapılan t testi analizi sonucuna göre ortalamalar arasında anlamlı fark ($t=2,75$; $p<0,05$) bulunmaktadır. Bilgiler Tablo 16'da özetlenmiştir.

Tablo 16

DBÇ Tarzları ile TSB Çeşitleri Arasındaki Farklar

		Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ
TSB	\bar{x}	3,03	2,92
	T	0,97	
	P	0,02*	
Bireysel Algıda Değişim	\bar{x}	3,48	3,14
	T	2,75	
	P	0,02*	
Yaşam Felsefesinde Değişim	\bar{x}	2,95	2,94
	T	0,07	
	P	0,10	
İlişkilerde Değişim	\bar{x}	2,22	2,44
	T	-1,40	
	P	0,81	

* $p<0,05$; ** $p<0,001$

Gerber ve arkadaşlarının yurt dışında yaptıkları çalışmada olumlu ve olumsuz DBÇ çeşitlerine göre TSB arasındaki ilişki incelenmiş olup hem olumlu hem de olumsuz DBÇ'nin TSB ile yüksek korelasyon gösterdiği bulunmuştur. Ancak örneklem spesifik bir travmaya maruz kalan bireylerden oluşmamaktadır.⁵⁰ Türkiye de yapılan çalışmalara baktığımızda karşılaştığımız ilk çalışma 2002 yılında Kula ve ekibinin Gölçük depremi sonrası yaptığı dini başa çıkma çalışmalarıdır. Araştırma neticesinde Kelimeyi Şehadet getirmek, salavat getirmek, tekbir

⁵⁰ Monica M. Gerber, vd., "The Unique Contributions of Positive and Negative Religious Coping to Posttraumatic Growth and PTSD", *Psychology of Religion and Spirituality* 3/4 (2011), 298-307.

getirmek, dua etmek, namaz kılmak, Kur’an okumak gibi bireylerin olumlu dini başa çıkmaya daha fazla yönelindikleri ve bu kişilerin olumsuz dini başa çıkmaya yönelen bireylere nazaran süreci daha rahat yaşadıkları bulunmuştur.⁵¹ Doğan 2018’de yaptığı araştırmada üniversite öğrencilerinin TSB düzeyleri ile DBÇ konusunu ele almıştır. Ayrıca içsel dini motivasyon ile sabır ve şükür konularını değerlendirmiştir. Neticede ise olumlu DBÇ’ye başvuran bireylerin daha fazla TSB düzeylerinin olduğu görülmüştür.⁵² Doğan’ın 2023 yılında ele aldığı çalışmada; DBÇ’nin psikolojik sağlamlık ve TSB arasındaki aracılık rolü incelenmiştir. Sonuçta ise olumlu DBÇ’nin hem TSB hem de psikolojik sağlamlığı pozitif yönde yordadığı ve psikolojik sağlamlığın olumlu dini başa çıkma aracılığı ile TSB’ye etki ettiği bulgulanmıştır. Olumsuz DBÇ’nin ise hem TSB hem de psikolojik sağlamlığı negatif yönde yordadığı ancak olumsuz DBÇ’nin psikolojik sağlamlık ile TSB arasında aracılık rolünün bulunmadığı neticesinde varılmıştır.⁵³ Aile desteği kabul, kaçınma, ayrışma ve yeniden yapılanmanın yanı sıra bir diğer stil din ve maneviyat olan kolektivist başa çıkma stilleri stres ile başa çıkmada önemlidir. Kolektivist başa çıkma stillerini inceleyen Özcan’ın tez çalışması neticesinde travma ile negatif ilişkili olan din ve maneviyat TSB ile pozitif ilişki içerisinde bulunmuştur.⁵⁴

Din ve maneviyat travmaya direkt etki etmeden dolaylı olarak etkilediği unsurlar da vardır. Dünya literatüründe yer alan fenomenolojik yöntemin kullanıldığı din ve zorlu yaşam koşullarının incelendiği çalışma neticesinde acı hayat koşullarında din yeni varsayımlar sunarak kişinin düşüncelerini çeşitlendirdiği bilgisi elde edilmiştir. Bu durum psikolojik iyilik hâline etki etmektedir.⁵⁵ Uğurluoğlu ve Erdem yaptıkları çalışmada spiritüel iyi oluşun TSB düzeyine etkisini incelemiştir. Travma sonrası en çok inanç sisteminde değişim ve gelişim gözlenmiştir. Doğaya saygı duyma, uyumlu yaşama ve aşkın bir güce inanma gibi spiritüel iyilik hâlinin TSB’yi artıran bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır. Sağlık sorunu yaşayan bireylerin travmatik olaylara maruz kalan bireylere nazaran, duygularını ifade etme, olumlu ilişkiler ve yaşamın değerini anlama noktalarında daha çok güçlendiği tespit edilmiştir.⁵⁶ Gencer ve Cengil çalışmalarını Covid 19 sürecinde tamamlamışlardır. Dışarı çıkmanın yasaklandığı süreçte yapılan çalışmada DBÇ ve TSB oranları incelenmiştir. Neticede ise olumlu DBÇ ile TSB arasındaki korelasyon değeri olumsuz DBÇ ile TSB arasındaki korelasyon değerinden yüksek bulunmuştur. Benlik algısında değişim ve yaşam felsefesinde değişim alt faktörleri ile olumlu DBÇ’nin korelasyonu olumsuz DBÇ’ye nazaran daha yüksektir. Ancak ilişkilerde değişim alt faktörünün

⁵¹ Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-235.

⁵² Mebrure Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon, DBÇ, Sabır ve Şükürün Rolü”, *Electronic Turkish Studies* 13/25(2018), 226-227.

⁵³ Mebrure Doğan, “Psikolojik Sağlamlık ile Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkide Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/65(2023), 127-162.

⁵⁴ Cemre Özcan, *Çocukluk Çağı Travma Öyküsüne Sahip Yetişkin Bireylerde Kolektivist Başa Çıkma Stilllerinin Travma Sonrası Büyümeyle Olan İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 49-52.

⁵⁵ Muharrem Aka, “Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırmada Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2024), 181-207.

⁵⁶ Dilruba Uğurluoğlu ve Ramazan Erdem, “Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyüme Üzerine Etkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (2019), 833-858.

olumsuz DBÇ ile aralarındaki korelasyon olumlu DBÇ ile aralarındaki korelasyondan yüksek bulunmuştur.⁵⁷

Günerigök tarafından 6 Şubat depreminde yakınlarını kaybeden 10 kişi ile DBÇ hakkında nitel çalışma yapılmıştır. Allah'a dua etme, Kelime-i Şehadet getirme, ölümü ve ahireti düşünme gibi DBÇ tekniklerini uyguladığı öğrenilen katılımcıların depremi Allah'ın sınavı olarak nitelendirdikleri ayrıca depremi ceza olarak görenlerin de olduğu öğrenilmiştir. Ayrıca çalışmada kendilik algısında değişim, yaşamın değerini anlama, inanç sisteminde değişim alanlarında TSB gelişim gözlenmiştir.⁵⁸

Sonuç

6 Şubat depremini afet bölgesi ilan edilen 11 ilde hisseden üniversite öğrencileri örnekleme ile yapılan çalışmada DBÇ çeşitlerine göre TSB düzeyleri arasındaki fark incelenmiştir. Araştırmada cinsiyet, eğitim düzeyi, yaş, deprem nedeni ile fiziksel sağlık sorunu yaşama, depremden sonra psikolojik sağlık tanısı ve tedavisi alma durumları ile depremi Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya illeri ile Gaziantep, Kilis, Osmaniye, Diyarbakır, Şanlıurfa, Adana ve Elazığ illerinde depremi yaşayanlar arasında fark olup olmadığına bakılmıştır. Araştırma hipotezlerimiz yapılan inceleme neticesinde aşağıda özetlenmiştir.

1. “Kadınların TSB oranları erkeklere kıyasla yüksektir.” hipotezi kabul edilmiştir. Ayrıca TSB alt faktörlerine bakıldığında kadınların bireysel algıda değişim seviyeleri erkeklerden anlamlı düzeyde yüksektir. Cinsiyete göre dini başa çıkma çeşitlerinin düzeyleri arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır.
2. “Yaşı 26-30 ve 30 üzeri olanların TSB oranları yaşı 18-25 olanlara kıyasla yüksektir.” hipotezi desteklenmemiştir. Ancak 26-30 yaş ve 30 üzeri yaş grubundaki katılımcıların TSB'nin alt faktörlerinden olan yaşam felsefesinde değişim seviyesi 18-25 yaş aralığındaki katılımcılardan anlamlı düzeyde yüksektir. Ek olarak 18-25 yaş aralığındaki katılımcıların 26-30 yaş ve 30 üzeri yaş grubundaki katılımcılara nazaran olumlu DBÇ düzeyi anlamlı düzeyde yüksek bulunmuştur.
3. “Eğitim düzeyi lisans ve lisansüstü olanların TSB düzeyleri ön lisans eğitim düzeyi olanlara kıyasla yüksektir.” hipotezi desteklenmemiştir. Ayrıca eğitim düzeyi ile DBÇ ve TSB'nin alt faktörleri arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır.
4. “Yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşayan bireylerin TSB oranları yaşanan depremde fiziksel sağlık sorunu yaşamayan bireylere kıyasla yüksektir.” hipotezi desteklenmemiştir. Ancak deprem nedeni ile fiziksel sağlık sorunu yaşayan katılımcıların olumlu DBÇ düzeyi depremde fiziksel sağlık sorunu yaşamayan katılımcılara kıyasla yüksek bulunmuştur.
5. “Yaşanan deprem sonrası psikolojik sağlık sorunu yaşayan bireylerin TSB oranları deprem sonrası herhangi bir psikolojik sağlık sorunu yaşamayanlara nazaran

⁵⁷ Gencer-Cengil, “Travma Sonrası Büyüme ve Din”, 340-345.

⁵⁸ Tuğba Günerigök, *Deprem sonrası DBÇ-2023 Kahramanmaraş Depremi Adana İli Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 106-110.

yüksektir” hipotezi desteklenmemiştir. Ayrıca psikolojik tanı alıp almama ile DBÇ ve TSB’nin alt faktörleri arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır.

6. “Depremi “Kahramanmaraş, Adıyaman, Hatay ve Malatya” illerinde yaşayan bireylerin TSB düzeyleri “Gaziantep, Osmaniye, Kilis, Diyarbakır, Şanlıurfa, Adana, Elazığ” illerinde depremi yaşayanlardan yüksektir.” hipotezi desteklenmemiştir. Ayrıca depremin hissedilen il kategorileri ile DBÇ ve TSB’nin alt faktörleri arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır.

Araştırmanın temel problemi 6 Şubat depremini yaşayan üniversite öğrencilerinin dini başa çıkma tarzlarının travma sonrası büyüme düzeyleri arasında fark oluşturma durumunun incelenmesidir. Bu sebeple kurulan 7. Hipotez araştırmanın temel hipotezi olarak yer almaktadır.

7. “Olumlu DBÇ’yi daha fazla kullanan bireylerin TSB düzeyleri olumsuz DBÇ’yi daha fazla kullanan bireylerden yüksektir.” çalışmanın hipotezi desteklenmiştir. Ayrıca olumlu DBÇ stratejilerine daha sık başvuran katılımcıların TSB’nin alt faktörlerinden olan bireysel algıda değişim seviyesinin olumsuz DBÇ’ye başvuranlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulunmuştur.

Travma esnasında insanların din ve maneviyatlarına olumlu yönelimlerinin TSB büyüme oranlarını artırdığı tespit edilmiştir. Olumlu DBÇ stratejileri kullanan bireylerin hayat felsefesini daha çok sorgulayarak yeni bir hayata başlama ve önceki yaşam hatalarından ders çıkarma oranlarını artırdığı görülmektedir. Olumsuz DBÇ olarak anılan travma sebebi ile Yaraticının suçlandığı, Yaraticı’ya kızgınlık ve öfke beslendiği, dini kişi ve olgulardan uzaklaşıldığı durumlarda yaşanan travmatik deneyimden sonra yeni bir hayat felsefesi edinilmesi, hatalı yaşam deneyimlerinden vazgeçilmesi ihtimalinin düşük olduğu görülmektedir. Bu sebeple travmatik olgular ile çalışan uzmanların danışanların din ve maneviyatlarından güç alma durumunu incelemelerinin travma sonrası büyüme durumuna etki eden önemli bir faktör olduğu söylenebilir. 6 Şubat depremlerini nicel veriler ile inceleyen bu özgün çalışma literatüre katkı olarak sunulmuştur.

Kaynakça | References

- AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. "Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı" (Erişim 24 Eylül 2024). <https://www.icisleri.gov.tr/>
- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dini Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiye* 40 (2020), 407-409.
- Aka, Muharrem. "Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırmada Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2024), 181-207. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.07>
- Akkaya Türkol, Yeliz. *Kişilik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-Çorum Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020.
- Akkaya Türkol, Yeliz- Cengil, Muammer. "Özgüven ve Tanrı Algısının Dini Başa Çıkma Tartzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (2024), 465-485.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı* (5. baskı)-Diagnostic and Sstatistical Manual of Mental Disorders V, çev. ed. Ertuğrul Köroğlu. İstanbul: Hekimler Yayın Birliği, 2013.
- Arıcı Özcan, Neslihan – Arslan, Reyhan. "Travma Sonrası Stres ile TSB Arasındaki İlişkide Sosyal Desteğin ve Maneviyatın Aracı Rolü". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/73 (2020), 299-314. <https://doi.org/10.17755/esosder.548142>
- Asoğlu, Emel - Özdemir, Ömer. "Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 321-348. <https://doi.org/10.53112/tudear.1458935>
- Ayten, A. Tanrı'ya Sığınmak, *Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali- Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriye'li Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18.
- Baloğlu, Mustafa vd. "The Psychological Effects of an Earthquake on Turkish College Students". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 2 (2005), 125-136.
- Baltaş, Acar - Zuhul Baltaş. *Stres ve Başa Çıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Carver, S. Charles vd. "Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach". *Journal of Personality and Social Psychology* 56/2 (1989), 267-283.
- Cesur, Nur. *Hemodiyaliz Hastalarında TSB, Din ve Maneviyat: karşılıklı ilişki Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve DBÇ*. Bursa: Uluda Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çolak, Muharrem Bilal. *İşsizlik, Stres ve DBÇ*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Davidson, Gerald S. - Neale, Jhon M. *Abnormal Psychology*, çev. İhsan Dağ. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları 2004.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dini Motivasyon, DBÇ, Sabır ve Şükürün Rolü". *Electronic Turkish Studies* 13/25 (2018), 207-230. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14583>
- Doğan, Mebrure. "Psikolojik Sağlık ile Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkide Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/65 (2023), 127-162. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1384192>

- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. “The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability”, Paper Presented at the AGP Humanities and Social Sciences Conference. (Germany: BAU International Berlin University, 19-22 May 2016).
- Fabricatore, Anthony vd., “Stress, Religion and Mental Health: Religious Coping in Mediating and Moderating Roles”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 14 /2 (2004), 100-108. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1402_2
- Gencer, Nevzat - Cengil, Muammer. “TSB ve Din”. *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. Edt. Nevzat Gencer ve Muammer Cengil. 323-358. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Gerber, Monica M. vd., “The Unique Contributions of Positive and Negative Religious Coping to Posttraumatic Growth and PTSD”. *Psychology of Religion and Spirituality* 3/4 (2011), 298-307. <https://doi.org/10.1037/a0023016>
- Günerigök, Tuğba. *Deprem Sonrası DBÇ (2023 Kahramanmaraş Depremi Adana İli Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kağan, Mücahit vd. “TSB Envanterinin Türkçe Versiyonun Normal Toplumda Hiyerarşik Faktör Yapısı”. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 11/5 (2012), 617-624.
- Kalkan, İlayda Rahime. *Şehit Ailelerinde Dini Yönelimin ve Algılanan Sosyal Desteğin Psikolojik İyi Oluş ve TSB ile İlişkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kavas, Erkan. “Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 143-167.
- Koç, Deniz. “Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 212-229.
- Kula, Naci. “Deprem ve Dini Başa Çıkma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.
- Lazarus, Richard S. “Cognition and Motivation in Emotion”. *American Psychologist* 46 (1991), 352-367.
- Lazarus, Richard S. “From Psychological Stress To The Emotion”. *Annual Review Psychology* 44 (1993), 8-10.
- Lazarus, Richard - Folkman, Susan. *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer, 1984.
- Lee, Younkyung. “The Relationship of Spiritual Well- Being and Involvement With Depression and Perceived Stress in Korean Nursing Students”. *Global Journal Of Health Science* 6/4 (2014), 174-176. <https://doi.org/10.5539/gjhs.v6n4p169>
- Linley, P. Alex - Joseph, Stephan. “Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review”. *Journal of Traumatic Stress* 17 (2004),11-21. <https://doi.org/10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e>
- Mahamid, Fayez Azez – Bdier, Dana. “The Association Between Positive Religious Coping Perceived Stress and Depressive Symptoms Durig The Spread of Coronavirus (Covid-19) Among a Sample of Adults in Palestine: Across Sectional Study”. *Journal of Religion and Health* 60/1 (2021), 47-49. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01121-5>
- Morris, Charles G. *Psikolojiyi Anlamak*. çev. Belgin Ayvaşık ve Melike Sayıl. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002.
- Orhunbilge, Neyran. *Tanımsal İstatistik Olasılık ve Olasılık Dağılımları*. İstanbul: İşletme Fakültesi Yayınları, 2000.
- Özcan, Cemre. *Çocukluk Çağı Travma Öyküsüne Sahip Yetişkin Bireylerde Kolektivist Başa Çıkma Stillерinin TSByle Olan İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Palancı, Mehmet. *Algılanan Kontrol Düzeyine Bağlı Olarak Farklılaşan Stresle Başa Çıkma Davranışları*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Pargament, Kenneth I. vd. “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”. *American Journal of Community Psychology* 18 (1990), 814-820.

- Pargament, K. I. "Tanrım Bana Yardım Et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru, Çev. A. Albayrak. *Tabula Rasa* 9 (2003), 207-238.
- Pargament, Kenneth I. vd. "God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events". *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 814-820.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. "Religious Coping Methods As Predictors Of Psychological, Physical And Spiritual Out Comes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Long Itudinal Study". *Journal of Health Psychology* 9/6 (2004), 713-730. <https://doi.org/10.1177/1359105304045366>
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme". Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Ramos, Catarina -Leal, Isabel. "Posttraumatic growth in the aftermath of trauma: a literature review about related factors and application contexts". *Psychology, Community & Health* 2/1 (2013), 43-54. <https://doi.org/10.5964/pch.v2i1.39>
- Sabancı, Tuğçe. Kanser Deneyimleyen Bireylerde Görülen Dini Tutumların TSB Üzerine Etkisi. *Ege Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2020), 21-27.
- Sayın, Mine. Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış, Kendini Affetme ve Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkiler Örüntüsü: Bir Yol Analizi Çalışması. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şimşir, Zeynep vd. "Omurlilik Felci Geçiren Bireylerin Yaşamında Din ve Maneviyat: Travma ile Başa Çıkmadan Travma Sonrası Manevi Gelişime Yolculuk". *Spiritual Psychology and Counseling* 2 /1 (2017), 89-110. <https://doi.org/10.12738/spc.2017.1.0023>
- Şimşir, Zeynep. *Savaş TSB, Değerler ve Algılanan Sosyal Destek Arasındaki Yordayıcı İlişkiler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tabachnick, Fidell vd. *Using Multivariate Statistics (Six Ed.)*. Boston, MA: Pearson, 2013.
- Tanhan, Fuat - Kardaş, Ferhat. "Van Depremine Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, TSB ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". *Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 1-36.
- Tedeschi, Richard G.-Calhoun, Lawrence G. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring The Positive Legacy Of Trauma". *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 455-471.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* 15 (2004), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile DBÇ Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Uğurluoğlu, Dilruba - Erdem, Ramazan. "Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri Üzerine Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (2019), 833-858. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.507731>
- Yılmaz, Banu. Arama-Kurtarma Çalışanlarında Travma Sonrası Stres Belirtileri ve TSB ile İlişkili Değişkenler. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Sebeb-i Nüzulle Yetinmenin Ayetlerin Nesnel Anlamalarını Tespitte Yol Açtığı Sorunlar: Hucurât 49/12. Ayeti Örneği

Orhan Güvel

0000-0002-6104-8177 | orhanguel@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Öz

İslâmî ilimler geleneğinde Kur'an ayetlerinin tarihle ilişkisini inceleyen muhtelif alanlar ihdas edilmiştir. 'Ulûmu'l-Çur'ân'ın ana konuları arasında yer alan Esbâb-ı Nüzul bunlardan biridir. Sebeb-i nüzul rivayetleri, her durumda hakkında bilgi verdiği ayetlerin nesnel anlamalarını tespit etmeye yetecek derecede bilgi içermeyebilir. Bunun en temel sebebi, rivayetlerin çoğunlukla ravilerinin şahsî Kur'an yorumlarını yansıtmasıdır. Rivayetlerin bu özlü yönünü dikkate almamak ve tefsir kaynaklarıyla sınırlı bir araştırma yürütmek, bazı durumlarda ayetlerin nesnel anlamalarını tespitinde önemli bir engele dönüşebilmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak "Sizden biriniz ölü hâldeki kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bundan iğrendiniz, değil mi?!" meâlindeki ifade özelinde, gıybet etmenin nehyedildiği Hucurât 49/12. ayeti mercek altına alınmıştır. Hucurât 49/12. ayetinin sebep-i nüzulü hakkında nakledilen rivayetler dikkate alındığında önümüzdeki tek seçenek, ayetin Selmân-ı Fârisî ve 'Usâme b. Zeyd hakkında indirilmiş olduğunu kabul etmek gibi görünmektedir. Buna göre, Selmân iki kişiyle sefere çıkmıştı. Yolculuk boyunca onların hizmetlerini görecekti, buna karşılık onlar da Selmân'ın yemeğini karşılayacaklardı. Sefer sırasında önden gidip çadır kurması ve yemek hazırlaması gereken Selmân, bir ara uyudu ve bu yüzden sorumluluklarını yerine getiremedi. Beraberindeki iki adam Selmân'ı aradılar ama bulamayınca çadırı kendileri kurmak durumunda kaldılar. Sonrasında Selmân hakkında "Selmân'ın istediği de buydu: hazır yemek ve kurulmuş çadır..." dediler. Daha sonra Selmân'ı bulunca yiyecek bir şeyler almak üzere onu Hz. Muhammed'e gönderdiler. Selmân, durumu haber verince Hz. Muhammed ona: "Arkadaşların yemeği ne yapacak? Zaten yediler." dedi. Selmân iki adamın yanına döndü ve durumu anlattı. İki adam Hz. Muhammed'e gelip "Seni hakla gönderene yemin olsun ki konakladığımızdan beri yemek yemiş değiliz." deyince Hz. Muhammed: "Söylediğiniz o sözle Selmân'ı yediniz ya!" diye cevap verdi. Bunun üzerine "...Sizden biri ölü hâldeki kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?..." Hucurât 49/12. ayeti nazil oldu. Aynı rivayetin başka tariklerinde yer alan bilgilerde Hz. Muhammed'in Selmân'ı, yemek için o vakit hizmetinde bulunan 'Usâme b. Zeyd'e yönlendirdiği 'Usâme'nin yemek vermek istememesi üzerine Selmân'la birlikte eleştirilere maruz kaldığı ifade edilmektedir. Buna göre ayetin nüzul sebebi bu iki sahâbî hakkında söylenen olumsuz sözlerdir. Yapılan incelemede sebep-i nüzulü olarak nakledilen rivayetlerin ve tefsir kaynaklarındaki yorumlarının, ayetin nesnel anlamının ortaya çıkarılması için yeterli bilgi sunmadığı görülmüştür. Kaynaklarda gıybetin "ölü hâldeki kardeş etinin yenilmesi"ne benzetilmesinin bütünüyle bir temsil olarak yorumlanmasının da pek isabetli olmadığı anlaşılmıştır. Konuyla ilgili kaynaklarda yapılan taramada, ayetteki "ölü hâldeki kardeş" nitelemesinden kastın, zina suçu işleyerek recmedildiği rivayet olunan Mâ'iz b. Mâlik isimli sahâbî olduğu, bu bakımdan ayetin mübhemât kapsamına da dâhil edilebileceği tespit edilmiştir. Hz. Muhammed, zina suçu işleyip bundan pişmanlık duymasının akabinde bir grup sahâbî tarafından recmedilmeye çalışılırken öldürülen Mâ'iz b. Malik hakkında bazılarının "hain" ve "Allah suçunu gizlediği hâlde kendisini bir köpek gibi taşlatarak öldürtmekten geri durmadı." kabilinden hakaret ve kınama içeren sözlerine şahit olmuş, bunun üzerine onlardan yolda rastladığı bir hayvan leşinden yemelerini istemiştir. Muhataplarının leşten iğrenerek bunu yemelerinin nasıl mümkün olacağını sorması üzerine Hz. Muhammed, "Mâ'iz hakkında söyledikleriniz bundan daha tiksinti verici." diyerek yaptıkları davranışın hayvan leşi yemekten daha çirkin olduğunu vurgulamıştır. İnceleme neticesinde Hucurât 49/12. ayetinin nüzulünün Mâ'iz b.

Mâlik'in recmedilmesi olayıyla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Buna göre ayette “ölü hâldeki kardeş” ifadesiyle Mâ'iz b. Mâlik kastedilmiş olmakta ve gayriahlâkî bir davranış olarak gıybet, “işlediği bir günah ya da suçtan dolayı pişmanlık gösterip tövbe ettikten sonra ölen birini gıyabında kötülemek” anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Sebeb-i Nüzul, Mübhemât, Gıybet, Mâ'iz b. Mâlik

Atıf Bilgisi

Güvel, Orhan. “Sebeb-i Nüzulle Yetinmenin Ayetlerin Nesnel Anlamlarını Tespitte Yol Açtığı Sorunlar: Hucurât 49/12. Ayeti Örneği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 72-92. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1569413>

Geliş Tarihi	18.10.2024
Kabul Tarihi	19.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Problems Arising from Limiting the Objective Interpretation of Verses to the *Asbāb al-Nuzūl*: The Case of *Sūrat al-Ḥujurāt (49:12)*

Orhan Güvel

[0000-0002-6104-8177 | orhanguvel@osmaniye.edu.tr](mailto:orhanguvel@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Abstract

In the Islamic scholarly tradition, various disciplines have been established to explore the relationship between the Qur'anic verses and historical contexts. One of these fields, central to the study of 'Ulūm al-Qur'an (Qur'anic Sciences), is *Asbāb al-Nuzūl* (Occasions of Revelation). However, the narrations concerning *Asbāb al-Nuzūl* often lack sufficient detail to determine the objective meanings of the verses they address. The primary reason for this limitation is that these reports frequently reflect the personal interpretations of the transmitters rather than offering definitive accounts. Failing to consider this subjective aspect and restricting research to exegetical sources can, in some cases, impede the accurate understanding of a verse's objective meaning. This study employs a qualitative research method to scrutinize the verse "Would any of you like to eat the flesh of his dead brother? You would detest it, would you not?" (*Sūrat al-Ḥujurāt 49/12*), which prohibits backbiting (*ghībah*). The verse is examined in light of its *Asbāb al-Nuzūl* reports. When analyzing the reports concerning the context of revelation of 49:12, it seems that the verse was revealed regarding *Salmān al-Fārisī* and 'Uṣāmah b. Zayd. According to these reports, *Salmān* accompanied two companions on a journey. He was responsible for performing tasks like setting up camp and preparing meals, while they were to provide him with food. However, during one instance, *Salmān* fell asleep and failed to fulfill his duties, prompting the other two to set up camp themselves. Frustrated, they complained, saying, "This is what *Salman* wants: ready meals and a set-up tent." Later, when they sent *Salman* to Prophet Muhammad to obtain some food. Upon learning of the situation, the Prophet remarked, "Your companions have already eaten." When *Salman* relayed this to his companions, they approached the Prophet and swore they had not eaten since setting up camp. The Prophet responded, "But you have eaten *Salman's* flesh with your words," leading to the revelation of the verse. In alternative versions of the report, it is stated that 'Uṣāmah b. Zayd, who was serving *Salman* at the time, refused to share his food, prompting critical remarks about him as well. Thus, the verse is understood to address the negative remarks made about these two Companions. An examination of these *Asbāb al-Nuzūl* reports and their interpretations in exegetical sources reveals that they do not provide sufficient information to uncover the verse's objective meaning. Moreover, the metaphor of backbiting as "eating the flesh of a dead brother" cannot be fully understood as a mere figure of speech. A deeper investigation of the sources reveals another interpretation: the phrase "dead brother" refers to *Mā'iz ibn Mālik*, a Companion who, after committing adultery and expressing repentance, was stoned to death. It is reported that, following *Mā'iz's* punishment, some individuals disparaged him with comments such as, "He acted treacherously, and though God had concealed his sin, he had himself stoned like a dog." Upon hearing these remarks, the Prophet encountered a carcass on the road and instructed them to eat from it. When they expressed their disgust, he stated, "What you said about *Mā'iz* is even more detestable than this." The study concludes that the revelation of 49:12 is connected to the stoning of *Mā'iz ibn Mālik*. In this context, the phrase "dead brother" specifically refers to *Mā'iz*, and backbiting is interpreted as slandering a person who has repented for their sins after their death. This interpretation

underscores the unethical nature of such behavior and broadens the verse's implications beyond the immediate reports of *Asbâb al-Nuzûl*.

Keywords

Tafsir, *Asbâb al-Nuzûl*, Mubhemât (Ambiguous References), Backbiting, Mâ'iz b. Mâlik

Citation:

Güvel, Orhan. "Problems Arising from Limiting the Objective Interpretation of Verses to the *Asbâb al-Nuzûl*: The Case of *Sûrat al-Hujurât* (49:12)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 72-92. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1569413>

Date of Submission	10.18.2024
Date of Acceptance	12.19.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Kur'an'ın tarihle ilişkisi, ulemanın ilgisini celbeden bir husus olmakla birlikte İslâmî ilimler geleneğinde bunun bir sistematığe dönüştüğünü söylemek güçtür. Kur'an ilimlerine dair kaleme alınan eserlerde yer alan sebab-i nuzul, Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh ve mübhemât gibi konu başlıkları tarihte Kur'an'ın tarihî hadiselerle irtibatını ortaya koyma çabasının en önemli örneklerindedir.

Kur'an ayetleri tefsir geleneğinde birbirinden farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Kur'anî ifadelerin, imkân nispetinde, en nesnel anlamlarını tespit edip ortaya çıkarmanın akademik düzeyde yürütülen tefsir araştırmalarının temel gayesi olduğu söylenebilir. Ayetlerin nesnel anlamlarına talip bir araştırmacının önünde belli başlı engeller bulunmaktadır. Bunların başında Kur'an metniyle aramızdaki zamansal ve kültürel mesafe gelmektedir. Bu mesafeyi aşabilmek için çoğu kez Kur'an metninin haricindeki bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunların başında tefsir kaynakları ve incelenen ayet hakkında nakledilen sebab-i nuzul rivayetleri gelmektedir.

Zorluk derecesi muhtevasına göre değişmekle birlikte yalnızca tefsir kaynakları ve sebab-i nuzul rivayetlerinden hareketle bir ayetin yaslandığı tarihî bağlamı açığa çıkarmak her zaman mümkün olmamaktadır. Bunun başlıca nedeni gerek müfessir yorumları gerekse de sebab-i nuzul rivayetlerinin içerdiği öznel yargılardır. Kaynaklarda sık sık aynı ayet hakkında birbiriyle çelişen çok sayıda rivayete ve yoruma yer veriliyor oluşunun temelinde de büyük ölçüde bu özneliliğin etkilerine rastlanmaktadır. Bundan dolayı sebab-i nuzul rivayetleri ve tefsir kaynaklarıyla sınırlı bir araştırma yürütmek bazı durumlarda ayetlerin nesnel anlamlarını ortaya çıkarmayı güçleştirebilmektedir.

Kur'an sûreleri ve ayetlerinin Hz. Muhammed'e indirilme sebeplerine dair bilgi içeren nakillere “sebab-i nuzul rivayetleri” denilebilir. “Esbâb-ı Nuzul” ise “Tefsir ilminin ayet veya sûrelerin iniş sebeplerini araştıran dalı” olarak tanımlanmaktadır.¹ Tarihte sebab-i nuzul rivayetlerini konu alan müstakil eserler telif edilmiştir.² Yine ‘Ulûmu'l-Kur'an literatürü ve rivayet ağırlıklı tefsirler sebab-i nuzul rivayetleri ve esbâb-ı nuzul konusunda bilgi alınabilecek başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır.

Kaynaklarda ayetlerin sebab-i nuzul yönünü izah etmek için kullanılan diğer bir terim Türkçeye “nuzul durumu” olarak çevrilebilecek (şe'nu'n-nuzul/شأن النُّزول), çoğul ifadeyle “nuzul durumları”dır (şu'û'nu'n-nuzul/شؤون النزول).³ Sebeb-i nuzul'ün doğrudan bir ayet ya da sûrenin indirilmesine sebep olan olay/vaka; şe'nu'n-nuzul'ün ise daha geniş bir anlamda kıssa, mesel ve benzeri içerikteki ayetlerin üzerine indiği hâl/durum, genel ahval olarak iki farklı anlama

¹ Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl” *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

² Sebeb-i nuzul rivayetlerine dair başvurulacak temel eserlere Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbu'n-nuzûl'ü*, İbn Hacer 'Aşkalânî'nin (öl. 852/1448) *Ucâb fi beyâni'l-esbâb'ı* ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *Lubâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl'ü* örnek verilebilir.

³ Fahrreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1999), 3/543; Bedreddin Zerkeşî, *Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 2/163.

geldiğini ifade edenler⁴ olmakla birlikte bu iki terimin kaynaklarda birbirinin yerine de kullanılabilirdiği görülmektedir.⁵

Sebeb-i nüzul ya da şer'î nüzul olarak adlandırılan rivayetler, kaynaklarda genellikle bir sahâbî ya da tâbiîn âlimine isnat edilerek nakledilmektedir. Farklı ifadeler kullanılarak (ör. سبب نزلت هذه الآية في كذا ينزل هذه الآية كذا) yapılan bu nakiller, her durumda bir ayetin üzerine indiği hadiseyi haber verme maksadı taşımamaktadır. Bazı durumlarda rivayeti nakleden sahâbî ya da tâbiîn âlimi, ilgili ayetin içerdiği hüküm ve olgulardan bahsetmek için de aynı üslubu kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle bunlar ravilerin şahsî Kur'an yorumlarını içerebilmektedir. Bu da ilgili rivayetlerin büyük oranda öznel yargılar içerdiğine işaret etmektedir. Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) aşağıdaki tespiti ulemanın sebeb-i nüzul rivayetlerinde mündemec bu özelliğin farkında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

Müfessirler bir ayetin sebeb-i nüzulüne dair muhtelif rivayetler nakledebilmektedir. Bu, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin 'Bu ayet falanca hükmü içeriyor.' demek için 'Bu ayet falanca konu hakkında indi.' demeyi âdet edinmelerinden kaynaklanıyordu. Onlar bu sözle aslında ayetin bizzat nüzulüne neden olan hadiseyi açıklamayı murat etmiyordu.⁶

Sebeb-i nüzul rivayetlerinin birbiriyle çelişik bilgiler içermesinin yol açtığı sorunlar, isnadlarının mevsukiyet derecelerinden hareketle belirli oranda aşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu, bazı âlimlerin ihtilafları bertaraf etmeye yönelik bir süre, ayet ya da ayet grubunun muhtelif vakalar hakkında birden fazla kez nazil olması anlamına gelen *Tea'ddudu'n-nüzul ve Tekerruru'n-nüzul* kabîlinden çözümler üretmesine mâni olmamıştır. Bu bağlamda ne rivayetlerin isnad mevsukiyetlerini ölçüt kabul etmek ne de ilgili ayetlerin farklı münasebetlerle yeniden indirildiğini savunmak, rivayetler arasındaki çelişkileri gidermek için tatmin edici bir çözüm yolu sunmaktadır.

Ayetlerin sebeb-i nüzulüne dair yapılan nakiller ve müfessirlerin yorumlarına ilaveten tüm İslâmî literatürün taranarak inceleme konusu yapılan ayetlerin nüzul bağlamına dair ulaşabilen tüm verilerin tetkik edilmesi buna çözüm olarak önerilebilir. Böylece araştırmaya konu olan ayetlerin nüzul döneminde yaslandığı tarihî vakanın sebeb-i nüzul rivayetleri arasında mı yer aldığı, yoksa kaynaklarda alakasız gibi görünen bir hadiseyle mi ilişkili olduğunu ortaya koyma imkânı bulunabilecektir.

Kaynaklarda sadece birkaç yüz ayet hakkında sebeb-i nüzul rivayeti nakledilmiştir. Dolayısıyla söz konusu olan bir süre ya da ayetin nüzul bağlamını açıklığa kavuşturmaksa her hâlükârda tefsir ve sebeb-i nüzul rivayetlerini aşan bir literatür taraması yapmaya ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Bundan dolayı dijitalleşmenin sunduğu imkânlardan da faydalanarak ulaşılabilen tüm kaynaklarda konuyla alakalı olduğu tespit edilen bilgiler analiz ve sentezden geçirilmelidir. Özellikle hadis ve siyer kaynakları bu hususta son derece önemli bilgiler içermektedir.

⁴ Muhammed Hâdî Ma'rife, *Temhid fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru't-Teâ'rif, 2011), 1/267-268.

⁵ 'Abdu'n-Nebî b. 'Abdi'r-Resûl Ahmed Nefrî, *Dustûru'l-ulemâ: Câmi'u'l-ulum fi işlâhâti'l-funûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/171.

⁶ Zerkeşî, *Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/31-32.

Bu çalışmada sebab-i nüzul rivayetleri ve tefsir kaynaklarıyla sınırlı bir araştırma yürütmenin Kur'an ayetlerinin nesnel anlamlarını tespit etmede ne türden sorunlara kapı aralayabileceği Hucurât 49/12. ayeti üzerinden gösterilmeye gayret edilmiştir. İlk olarak ayetin sebab-i nüzulüne ve tefsirine dair kaynaklarda verilen bilgilere temas edilmiş, sonrasında ayetin nüzulüyle ilişkili olduğu savunulan hadise hakkındaki tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Çalışmayı yöntem bakımından diğerlerinden ayıran en önemli yön, ayetin nüzul sebebini ve nüzul bağlamını tespit etmek için nitel araştırma metodu kullanılarak yalnızca tefsir kaynakları değil ulaşılabilen tüm İslâmî kaynaklardaki verilerin analizini yapmayı hedeflemiş olmasıdır. Zira ayetin nüzul sebebine dair tefsir ve esbâb-ı nüzul kaynaklarında yer alan nakiller muhteva bakımından tatmin edici bir durum arz etmemektedir. Bundan dolayı dijital kütüphanelerden de faydalanılarak⁷ tarama alanı genişletilmiş ve ayetin nüzul sebebine dair alternatif bir yoruma ulaşma imkânı olup olmadığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Hucurât 49/12. Ayeti Hakkında Nakledilen Sebeb-i Nüzul Rivayetleri

Kur'an sûrelerinin yapısal ve tematik bütünlüğe sahip olduğunu, Mushaftaki tertibinin de tevkiî olduğunu savunan bazı âlimler sûrelerin tarihlendirilmesini, ihtiva ettiği ayet ve ayet gruplarının farklı tarihlerde muhtelif hadiseler hakkında inmesinden bağımsız olarak ele almakta bir beis görmemiştir. Kaynaklarda sûrelerin nüzul sıralamalarını veren listelere bakıldığında bunu net biçimde görmek mümkündür.

Mushafta yer alan 114 sûrenin bir kısmının Hz. Muhammed döneminde sınırları çizilen yapıda nakledildiği bilinmekle birlikte özellikle uzun sûrelerde bunu söylemek güçleşmektedir. Bu durum ayetlerin sûre içi tertiplerinin ne kadarının icthâdî olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme yapmak tüm sûrelerin müstakil olarak incelenmesini gerektirmekle birlikte sahâbenin ayetleri sıralamada zamansal ve tematik yakınlıkları da dikkate aldığı gösteren çok sayıda örnek mevcuttur. Bu durum araştırmacılara sûrelerde yer alan, Hz. Muhammed tarafından bir defada okunan, yapısal ve tematik bütünlüğe sahip, müstakil inen ayet ya da ayet gruplarını tespit etme gibi bir sorumluluk yüklemektedir.

Örneğin, inceleme konusu yaptığımız ayetin yer aldığı Hucurât sûresinin, Hz. Muhammed tarafından muhataplarına Medenî dönemde Tahrîm sûresinden önce Mücâdele sûresinden sonra H. 9 yılında okunduğu nakledilmektedir.⁸ Özellikle sûreye adını veren ve "hücreler" anlamına gelen "hucurât" kelimesinin de içinde zikredildiği ilk beş ayetin Temimoğulları kabilesine mensup kimselerle ilişkilendirilmesi, sûredeki ayetlerin en azından bir bölümünün H. 9 yılında Medenî Dönem'in sonlarında indiğini göstermektedir. Sûrede yer alan ayetleri içerdiği konulara göre tasnif ettiğimizde Hucurât 49/11-13. ayetlerinin diğer ayet ya da ayet gruplarından ayrıştığı görülmektedir. Zira sûrenin 1-5. ayetlerinde Hz. Muhammed'in hücreleri önünde yüksek sesle bağrıışanların uyarılması, 6-8. ayetlerinde bir fasıktan haber alındığında haberin teyidi yapılmadan harekete geçmekten sakındırılması, 9-10. ayetlerinde iki mümin grubun savaşması

⁷ Bu çalışmanın hazırlanmasında KURAMER Pro ve Câmiu't-târîhî li-tefsîri'l-Kur'an'i'l-Kerîm kütüphane programlarından istifade edilmiştir.

⁸ 'Abdulmelik b. Hişâm Hîmyerî, *Sîretu'n-nebevîyye*, nşr. Muşafâ Saqqâ (Kahire: Mektebetu Muşafâ Bâbî'l-Halebî, 1955), 2/559-560.

durumunda takınılması tavsiye edilen tutum, 14-18. ayetlerinde ise bedevi/göçebe Arapların inanç durumları ve Hz. Muhammed'e yönelik bazı davranışlarının kınanması konu edilmektedir.

Hucurât 49/13. ayetinin 11-12. ayetlerinden farklı olarak “Ey müminler” yerine “Ey insanlar” nidasıyla başlaması farklı bir hadiseyle ilişkili olma ihtimalini akla getirmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere çalışmanın odak noktasını Hucurât 49/12. ayeti oluşturmaktadır. Ancak hemen öncesindeki ayetin benzer konuları içermesi nedeniyle burada her iki ayetin nüzul sebeplerine dair nakledilenleri özetlemek faydalı olacaktır.

Kaynaklarda Hucurât 49/11. ayetinin nüzul sebebine dair farklı anlatımlar mevcuttur. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ayet, Temimoğullarına mensup bazı kimselerin Bilâl b. Rebâh (öl. 20/641), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656), Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (öl. 12/633) ve ‘Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) gibi bazı sahâbîleri küçümseyerek alaya alması sebebiyle inmiştir.⁹
2. Selemeoğullarına mensup erkekler birden fazla lakaba sahipti. Hz. Muhammed, farkında olmadan zaman zaman onlardan bazılarını hoşlanmadıkları lakaplarıyla hitap ediyordu. Bazı kabile mensuplarının durumu kendisine haber vermesi üzerine bu ayet indi.¹⁰
3. Hz. Muhammed'in hanımı Şafiyye bnt. Hıyey (öl. 50/670) için bazı kadınlar “iki Yahudinin kızı Yahudi” nitelemesini kullandı. Ayet bunun üzerine indi.¹¹
4. Ka'b b. Mâlik'le (öl. 50/670) Abdullah b. Hâdred Eslemî (öl. 71/690) arasında çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı Ka'b b. Mâlik, Abdullah'a “bedevî/göçebe”; Abdullah da buna cevaben ona “Ey Yahudi” diye hitap etti. Durumdan haberdar edilmesi üzerine Hz. Muhammed onlara “Hakkınızda Allah, tövbe ettiğinize dair bir şey indirmedikçe yanıma uğramayın.” dedi. İki sahâbî kendilerini mescitte minbere yakın bir yere bağladı. Bu ayet inince tövbelerinin kabul edildiğini anlayıp kendilerini çözdüler.¹²
5. Şâbit b. Kays (öl. 12/633) ağır işiten biriydi. Bundan dolayı mescitte Hz. Muhammed'e yakın bir yere oturmaya gayret gösterirdi. Bir sabah namazında geç kaldığından “açılın, açılın” diyerek safları yararak ilerlemek istedi. Hz. Muhammed dışında bir adama ulaştığında ona “açıl” diye seslendi. Adam da ona “Bir yer buldun oraya otur.” diye cevap verdi. Güneş ağarınca Şâbit adamı işaret ederek bu adam da kim diye sordu? Adam ben falan oğlu falanım diye cevap verince Şâbit: “Ha, şu adı anılmayacak kadının oğlu mu?” dedi. Şahsın annesi, İslam'dan önce kötü davranışlarından dolayı ayıplanan biriydi. Şâbit'in bu sözü adama çok ağır geldi. Ayet bunun üzerine nâzil oldu.¹³

⁹ Muḳâtil b. Suleymân Belhî, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, nşr. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâş, 2002), 4/94.

¹⁰ Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî Ṭaberî, *Câmi'ü'l-beyân ‘an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*, nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuḥsin Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 2001), 21/368.

¹¹ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm Şa'lebî, *Keşf ve'l-beyân*, nşr. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 24/376.

¹² Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 4/95.

¹³ Yahyâ b. Ziyâd Deylemî Ferrâ', *Me'âni'l-Ḳur'ân*, nşr. Aḥmed Yûsuf Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3/72.

Kaynaklarda ayetin sebab-i nüzulüne ek olarak tefsirine dair de bazı rivayetler nakledilmiştir. Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden nakledilen rivayetlerde bu ayette, ehl-i kitapken Müslüman olmuş kimselere “Ey Yahudi”, “Ey Hristiyan” diye hitap edenlerin uyarıldığı ya da bir Müslümana “Ey fasık”, “Ey kafır” veya “Ey münafık” diye seslenmekten nehyetmenin murat edildiği ifade edilmektedir. İbn Abbas’tan (öl. 68/687-88) gelen bir rivayette burada kötü lakaplarla çağırmanın nehyedilmesi, bazı kötülükler işledikten sonra tövbe edip doğru yola yönelen birini, önceden yapmış olduğu kötü amellerle ayıplamak anlamına gelmektedir. Yine ‘Aṭâ b. Ebî Rebâh’tan (öl. 114/732) nakledilen bir rivayette lakap takmaktan muradın bir Müslümana “Ey domuz”, “Ey köpek”, “Ey eşek” demek olduğu belirtilmiştir.¹⁴ Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (öl. 182/798) bunun İslam’dan önce işlediği kötü fiillerden dolayı birine zinakâr ya da fasık demeye karşılık geldiğini ifade etmektedir.¹⁵

Hucurât 49/12. ayetinin sebab-i nüzulüne dair nakledilen rivayetlerde zikredilen nüzul sebepleri farklılık arz etse de genel tablonun bir önceki ayettekiyle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bir seferinde Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656) yemek yiyip uzanmış ve fazla yediğinden karnı şişmişti. İki kişi onun yediği yemekten ve karnının şişmesinden bahsedince bu ayet nâzil olmuştur. Selmân-ı Fârisî iki kişiyle sefere çıkmıştı. Yolculuk boyunca onların hizmetlerini görecek, buna karşılık onlar da Selmân’ın yemeğini karşılayacaklardı. Sefer sırasında önden gidip çadır kurması ve yemek hazırlaması gereken Selmân, bir ara uyudu ve bu yüzden sorumluluklarını yerine getiremedi. Beraberindeki iki adam, Selmân’ı aradılar ama bulamayınca çadırı kendileri kurmak durumunda kaldılar. Sonrasında Selmân hakkında “Selmân’ın istediği de buydu: hazır yemek ve kurulmuş çadır...” dediler. Selmân’ı bulunca yiyecek bir şeyler almak üzere onu Allah Resulü’ne gönderdiler. Selmân, Allah Resulü’ne durumu haber verince Allah Resulü ona: “Arkadaşların yemeği ne yapacak? Zaten yediler.” deyince Selmân, iki adamın yanına döndü ve durumu anlattı. İki adam Allah Resulü’ne gelip “Seni hakla gönderene yemin olsun ki konakladığımızdan beri yemek yemiş değiliz.” deyince, Allah Resulü: “Söylediğiniz o sözle Selmân’ı yediniz ya” diye cevap verdi. Bunun üzerine “...Sizden biri ölü hâldeki kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?...” Hucurât 49/12 ayeti nazil oldu.¹⁶

Bu rivayetin farklı tariklerinde iki kişiden maksadın Hz. Ebubekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) olduğuna dair bilgi yer almaktadır. Ayrıca metnin akışından Hz. Muhammed’in, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in Selmân’ı kınamasına dair sözü işittiği ya da Selmân yanına gelmezden önce başkasından öğrendiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Aynı rivayetin başka tariklerinde yer alan bilgilerde Hz. Muhammed’in Selmân’ı yemek için o vakit hizmetinde bulunan ʿUsâme b. Zeyd’e (öl. 54/674) yönlendirdiği ʿUsâme’nin yemek vermek istememesi üzerine Selmân’la birlikte

¹⁴ Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Durru’l-menşûr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/564.

¹⁵ Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli ‘âyi’l-Ḳur’ân*, nşr. ʿAḥmed Muḥammed Şâkir (Beirut: Mu’essesetu’l-Risâle, 2000), 22/301.

¹⁶ Suyûfî, *Durru’l-menşûr*, 7/570.

¹⁷ Dîyâuddîn Muḥammed b. ‘Abdilvâhid Dîyâuddîn Maḳdisî, *Eḥâdîşu’l-muḥtâre*, nşr. Âbdulmelik b. ‘Abdullâh b. Deḥîş (Beirut: Dâru Ḥadr, 2000), 5/71-72.

eleştirilene maruz kaldığı ifade edilmektedir.¹⁸ Buna göre ayetin nüzul nedeni Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in bu iki sahâbî hakkında serdettikleri sözlerdir.

2. Hz. Muhammed'e hizmet eden Fetîr ya da Fuheyr adında bir adam vardı. Bazı sahâbîler kendisinden yemek isteyince vermedi. Yemek isteyen sahâbîler kendisi hakkında "çok cimri" ve "kıt anlayışlı birisi" kabîlinden sözler söyleyince bu ayet nâzil oldu.¹⁹

Kanaatimizce bu rivayetin başka tariklerinde "adamın biri" denilerek cimrilik ve benzeri sıfatlarla eleştirildiği belirtilen kişi 'Usâme b. Zeyd'tir. Gerek bu gerekse yukarıda aktarılan Selmân-ı Fârisî'nin çok yemek yemesinden ötürü karnının şişmesinin eleştirilmesini konu edinen rivayetin aynı olaydan nakledilen kesitler olduğu görülmektedir.

3. Ebû'l-Leyş Semerqandî (öl. 373/984) Hucurât 49/12. ayetinin bir grubun hakkında söylediği sözlerden ötürü Zeyd b. Şâbit (öl. 45/665) hakkında inmiş olabileceğine dair zayıf olduğunu belirttiği bir görüş nakletmiştir.²⁰ Semerqandî'nin detaylarına değinmediği bu rivayeti dikkate almazsak ayetin sebeb-i nüzulünün sadece Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in Selmân-ı Fârisî ve 'Usâme b. Zeyd hakkında söyledikleri sözler ve bunun üzerine Hz. Muhammed tarafından uyarılmalarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.

Hucurât 49/12. ayetinin sebeb-i nüzulüne ilaveten tefsirine dair de birtakım rivayetler nakledilmektedir. Bunlardan biri Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) Hz. Muhammed'in yanına girip çıkan bir kadının boyunun kısılğından bahsetmesiyle alakalıdır. Bu rivayetin başka tariklerine bakıldığında sözü edilen kadının Hz. Muhammed'in hanımlarından Şafiyye bnt. Hüvey olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Hz. Âişe Muhammed'e Hz. Şafiyye hakkında "Ne güzel ve ne hoş bir kadın ama keşke bu kadar kısa olmasa." demesi üzerine Hz. Muhammed: "Ey Âişe onun gıybetini yaptın." diye cevap vermiştir. Hz. Âişe: "Ey Allah'ın Resülü ama ben onun sahip olduğu bir vasıftan bahsettim." deyince Hz. Muhammed: "Ey Âişe, şayet onda bulunan bir vasıftan bahsedersen gıybetini yapmış olursun, olmayan bir şeyden bahsetmen ise iftira olur." demiştir.²² Hatırlanacak olursa bir önceki ayetin sebeb-i nüzulüyle ilgili nakledilenler arasında yine Şafiyye b. Hüvey'in Yahudilikle tavsif edilmesi yer almaktaydı. Gıybetle ilgili nakledilen başka rivayetlerde bir kişide bulunan vasıftan bahsetmenin gıybet, o kişide bulunmayan bir vasıf hakkında konuşmanın ise bühtan olduğunun vurgulanması da bu rivayetin muhtevasıyla uyumludur.²³

Kaynaklarda Hucurât 49/12. ayetinin tefsiri bağlamında, içeriği yoruma muhtaç bazı rivayetler de nakledilmektedir. Bunlar gıybet eden kimsenin bedeninden gıybet eylemini gerçekleştirmesinden ötürü fizikî et parçası, kan ve cerahat çıktığı yönünde anlaşılmaya müsait muhtevadadır.

Hz. Âişe'ye nispet edilen bir rivayette, Hz. Âişe'nin bir seferinde Hz. Muhammed'in yanındayken önlerinden geçen eteği uzun bir kadın hakkında "Ey Allah'ın Resülü, eteği ne kadar

¹⁸ Şa'lebî, *Keşf ve'l-beyân*, 24/380-381.

¹⁹ Muğâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 4/96.

²⁰ Ebû'l-Leyş Semerqandî, *Bahru'l-'ulûm*, nşr. Maḥmûd Mataracı (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/329.

²¹ Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel Şeybânî, *Musned*, nşr. Heyet (Kahire: Cem'iyetu'l-Meknez, 2010), 9/797.

²² Suyûtî, *Durru'l-menşûr*, 7/571.

²³ Konuya dair Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) nakledilen bir rivayet için bk. Ebû İshâk İsmâ'il b. Ca'fer Enşârî Zuraķî, *Eḥâdis*, nşr. 'Omer b. Rafîd b. Refîd Sufyânî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1998), 1/320.

da uzun!” demesi üzerine Hz. Muhammed’in ondan tükürmesini istediği, tükürdüğünde ağzından bir et parçası çıktığı ifade edilmektedir.²⁴ Başka bir rivayette oruç tutan iki kadının bir araya gelerek birilerinin giybetini yaptıkları, bunun sonucunda ağır biçimde fizikî rahatsızlık geçirdikleri ve birilerinin Hz. Muhammed’e gelerek “Ey Allah’ın Resulü! Şurada oruçlu iki kadın var, neredeyse ölmek üzereler.” demeleri üzerine kadınların kendisine getirilmesini istemesi hikâye edilmektedir. Hz. Muhammed, kadınlar gelince boş bir kap getirilmesini talep ederek kadınlardan buna kusmalarını istemiştir. Rivayette her iki kadının da kaba kan ve cerahat kustuğu ifade edilmektedir. Bu olay üzerine Hz. Muhammed, bu iki kadının Allah’ın helal kıldığı şeylerden uzak durarak oruç tutmalarına rağmen insanların etlerini yiyerek (giybet) Allah’ın haram kıldığı bir amel işlediklerini ifade etmiştir.²⁵

Ummu Seleme’ye (öl. 62/681) izafe edilen başka bir rivayette, aralarında Ummu Seleme ve Hz. Muhammed’in diğer bazı hanımlarının da bulunduğu kadınlardan oluşan bir grubun bazı erkekler ve kadınlar hakkında giybet ettikleri, Hz. Muhammed’in onları görünce elbisesiyle burnunu tutarak “Off, kalkıp kusun ve suyla temizlenin!” dediği belirtilmektedir. Kadınların kalkıp kusması üzerine midelerinden kokuşmuş et çıktığı, durumun Hz. Muhammed’e bildirilmesi üzerine onlara bunun giybet edilen insanların eti olduğunu haber vererek giybet etmekten uzak durulması tavsiyesinde bulunduğu ifade edilmektedir.²⁶

Tefsirlerde Hucurât 49/12. ayetinin sebab-i nüzulü ve yorumu sadedinde yukarıda ifade ettiklerimize ilaveten ikinci bölümde ele alacağımız Mâ’iz b. Mâlik hakkında ileri geri konuşan kimselerin Hz. Muhammed tarafından uyarılmasını konu edinen rivayetin de içinde yer aldığı giybetle ilişkilendirilebilecek çok sayıda rivayete yer verilmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla ne bu kaynaklarda ne de Hucurât sûresi üzerine yapılan akademik araştırmalarda Mâ’iz b. Mâlik Olayını ayetin sebab-i nüzulü olarak gösteren bir izaha rastlanmaz. Bu eserlerde Mâiz Olayı hakkındaki nakillere daha çok ayette zikri geçen giybetin ne anlama geldiğini açıklama amacına matuf yer verilmektedir.

Hucurât 49/12. ayetinin doğrudan sebab-i nüzulü olarak nakledilen rivayetleri dikkate aldığımızda önümüzde tek seçeneğin bulunmamasıdır. Buna göre ayet, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in, Selmân-ı Fârisî ve Hz. Muhammed’in hizmetinde bulunan ’Usâme b. Zeyd ya da bir başkasına yönelik birkaç basit serzeniş ve sataşma kabîlinden sözünden dolayı indirilmiş olmaktadır. Sonuç olarak ayette birine ya da birilerine “cimri, hazıra konmayı seven, anlayışı kıt” gibi sözler söylemek o kişi veya kişiler hakkında kötü zan beslemek ve cesetlerinden et yemekle eş değer görülen bir eylem olarak tavsif edilmiş olmaktadır. Oysa tefsir ve diğer kaynaklarda ayetin tefsiri kabîlinden nakledilen bütün rivayetler dikkate alındığında nüzul sebebi hakkında alternatif neticelere ulaşmak imkân dâhilinde görülmektedir. Hucurât 49/12. ayetine dair nakledilen sebab-i nüzul ve tefsir rivayetlerine işaret edildikten sonra ayetin Mâ’iz b. Mâlik Olayı’yla ilişkisine değinilecek olan bir sonraki bölüme geçilebilir.

²⁴ Suyûtî, *Durru’l-menşûr*, 7/571.

²⁵ Suyûtî, *Durru’l-menşûr*, 7/572.

²⁶ Suyûtî, *Durru’l-menşûr*, 7/572.

2. Mâ'iz b. Mâlik Olayı ve Hucurât 49/12. Ayetinin Nüzülüyle İlişkisi

Kur'an'daki bir sûre ya da ayetin nüzulünü, her zaman tekil bir olayla ilişkilendirmek mümkün değildir. Zira nas-olgu ilişkisi bağlamında ele alınan pek çok örnekte görüleceği üzere bazı ayetler, nüzul döneminde insanların belirli bir konudaki genel ahvaline yönelik emir, yasak ya da tavsiyeler içerebilmektedir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in tek seferde okuduğu bir ayet ya da ayet grubuyla birden fazla şahsın tutumuna ya da benzeri mevzudaki sorunlarına değinilmiş olması muhtemeldir.

Burada araştırmacıya düşen, ayetlerin ilk olarak muhataplara okunduğu tahmini zaman aralıklarında vuku bulan olaylar ve kaynaklarda ilgili ayetlerle ilişkili nakledilen tarihî verileri tetkik etmek ve içlerinden ayetlerin tarihî bağlamına en uygun görünenini tercih etmektir. Diğer türlü sadece sebeb-i nüzul rivayetleri ve müfessirlerin sunduğu bakış açısından hareketle nesnel anlamlarına ulaşılması zor olan ayetlerin (müskil) anlaşılmasında yaşanan sorunların aşılması güçtür.

Hucurât 49/12. ayetinin tefsir edilmesinde benzeri bir sorun olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ayetteki "...Sizden biri ölü hâldeki kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bundan öğrendiniz değil mi?..." meâlindeki ifade önemli ipuçları barındırmaktadır. Bunların başında H. 8 ya da H. 9 yılında vuku bulduğunu tespit ettiğimiz, Mâ'iz b. Mâlik isimli bir sahâbînin işlediği zina suçundan ötürü bir grup sahâbî tarafından recmedilmeye çalışılırken, kaçtığı esnada bir hayvan kemiğiyle darp edilerek öldürülmesi olayıyla alakalı nakledilen rivayetler gelmektedir. Hatırlanacak olursa kaynaklarda Hucurât sûresinin nüzulüne dair de yakın tarihler aktarılmaktadır.

Bu çalışmada meselenin tüm detaylarına değinmek imkân dâhilinde değildir. Bunun için müstakil olarak Mâ'iz b. Mâlik'in recmedilmesi olayına odaklanan ve ilerleyen süreçte yayımlanacak olan çalışmamıza bakılabilir. Burada olayın arka planı ve Hz. Muhammed'in olay karşısındaki tutumuna dair özet bilgi verdikten sonra Mâ'iz Olayı'yla Hucurât 49/12. ayetinin nüzülü arasındaki ilişkiye işaret eden delillere değinmek istiyoruz.

Kaynaklarda Eslemî kabilesine mensup Mâ'iz b. Mâlik isimli bir sahâbînin zina suçunu itiraf ederek recm cezasına çarptırıldığına dair çok sayıda rivayet mevcuttur.²⁷ Mâ'iz'in yetim olduğu ve Eslemî kabilesinden Huzzâl isimli bir şahsın himayesinde yaşadığı ifade edilmektedir. Bir rivayete göre Mâ'iz'in cariyesiyle zina ettiğini öğrenen Huzzâl onu Hz. Muhammed'e giderek itirafta bulunmaya yönlendirmiştir. Hz. Muhammed defalarca geri çevirmesine rağmen Mâ'iz ısrarla suçunun cezasını çekmek istediğini ifade etmiş, sonunda da bir grup sahâbî tarafından recmedilmeye çalışılırken bir hayvan kemiğiyle darp edilmek suretiyle öldürülmüştür. Durumdan haberdar edilince Hz. Muhammed çok üzülmüş ve olaya karışan bazı sahâbîlere "Onu bıraksanız olmaz mıydı?" demiştir. Mâ'iz'i itirafta bulunmaya zorlayan/yönlendiren Huzzâl'e de sitemde bulunan Hz. Muhammed, bir keresinde Huzzâl'in dizine vurarak "Sana yazıklar olsun ey Huzzâl! Onu işlediği kusurla birlikte elbisenin altında gizlemen/himaye etmen gerekmez miydi?" ya da başka bir rivayette "Ey Huzzâl, yetimine yaptığın ne kötü bir şey!" demiştir.²⁸

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 178-238.

²⁸ Süleymân b. Aḥmed Şâmî Ṭaberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, nşr. Ḥamdî b. 'Abdulmecid Selefî (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1983), 22/202.

Rivayetlerde Mâ'iz'in recmedilmesi emrini bizzat Hz. Muhammed'in verdiği yönünde yaygın bir kabul bulunmakla birlikte gerek Mâ'iz'in recmedilmeye çalışılınca kaçarak "Beni Peygamber'e götürün, o benim öldürülmemden yana değil." demesi gerekse Hz. Muhammed'in recmedilme eylemini bazı sahâbîlere ve özellikle Huzzâl'e nispet eden ifadeler kullanması, bu olayın Mâ'iz'in zina ettiği kadının yakınlarının da aralarında bulunduğu halktan bir grup insanın galeyana gelmesi sonucu gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Olay üzerine Hz. Muhammed, çok üzülmüş Mâ'iz'in samimi bir biçimde tövbe ettiğini ifade ederek onun cennetlik olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Kaynaklarda hem recm emrini verenin Hz. Muhammed olduğu hem de olayın Hz. Muhammed'den habersiz biçimde gerçekleştiği yönünde anlaşılmaya müsait ifadeler nakledilmektedir. Olayın nasıl vuku bulduğunun anlaşılmasında bazı çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olan detaylara burada değinmek imkân dâhilinde değildir. Bundan dolayı çalışma, her ne şekilde ve kimler tarafından öldürülmüş olursa olsun Hz. Muhammed'in Mâ'iz'in durumuna çok üzülmesi ve ölümünden sonra hakkında ileri geri konuşmaya teşebbüs edenleri sert bir dille uyarmasına dair nakledilenlerle Hucurât 49/12. ayetinin nüzülü arasında doğrudan bir ilişki olup olmadığını incelemekle sınırlı tutulmuştur. Başka bir ifadeyle Mâ'iz hakkında kötü zan besleyen, başına gelen olaylara dair tecessüste bulunan ve onu gıyabında kötileyenlere karşı Hz. Muhammed'in takındığı tavırla Hucurât 49/12. ayetinin nüzülü arasında bir irtibat olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Zira hakkında nakledilen rivayetler ve diğer bazı deliller Mâ'iz b. Mâlik Olayı'yla Hucurât 49/12. ayetinin nüzülü arasında bir bağ kurma imkânı sunmaktadır.

Mâ'iz Olayı'yla ilişkisine işaret edilen rivayetleri zikretmeden önce Hucurât 49/12. ayetini kırâ'at ve irab yönüyle tahlil etmek istiyoruz. Zira bu iki yön Mâ'iz Olayıyla ayetin nüzülü arasındaki ilişkiye dair dikkat çekilmesi gereken önemli bilgiler içermektedir. Ayet metninin kırâ'at edilmesindeki önemli farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz. "Ayette yer alan ve 'Aşım b. Behdele (öl. 127/745) kırâ'atinin Hâfıs b. Süleyman (180/796) rivayetinde 'وَلَا تَجَسَّسُوا' olarak okunan ifade bir kırâ'atte 'وَلَا تَنْتَابِرُوا' diğeri bir kırâ'atte ise 'وَلَا تَحَسَّسُوا' olarak okunmuştur. 'وَلَا يَغْتَبْ' ifadesi bir kırâ'atte 'وَلَا تَغْتَابُوا' veya 'وَلَا تَغْتَابُوا أَنْفُسَكُمْ' olarak okunmuştur. 'مَيْتًا' kelimesi bir kırâ'atte şeddeli ve ye harfi kesreli 'مَيْتًا' olarak okunmuştur. Son olarak 'فَكَرَّ هُنْمُو' ifadesi meçhul sigayla 'فَكَرَّ هُنْمُو' olarak okunmuştur."³⁰

Ayetteki tecessüsün tenâbuz kelimesiyle karşılandığı kırâ'atte anlam değişmekte, ilki birinin ayıplarını araştırmakken ikincisi Hucurât 49/11. ayetinde de kullanıldığı üzere daha çok bir lakap ya da sıfatla birini ayıplamak anlamına gelmektedir. Tecessüs'ün teħassus olarak okunduğu kırâ'at ise tashiften kaynaklı bir farklılık gibi görünmekle birlikte iki fiil arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır. Nitekim "teħassus" fiili Yûsuf 12/87. ayetinde de kullanıldığı üzere bir şey hakkında haber almaya çalışmak, onu araştırmak anlamına gelmektedir. "يَغْتَبْ" fiiliyle "birbirinizin gıybetini yapmayın" anlamına gelebilecek "وَلَا تَغْتَابُوا أَنْفُسَكُمْ" okunuşu arasında ciddi bir anlam farklılığı bulunmamaktadır. Yine "meyten" ifadesinin şeddeli ve ye harfi kesreli "meyyiten" olarak okunuşuyla "فَكَرَّ هُنْمُو" fiilinin meçhul okunuşu yakın anlamlıdır. Kırâ'at

²⁹ Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, 5/2534; Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk Nîsâbüri, *Musnedu's-saḥîhi'l-muḥarrec 'alâ saḥîhi Muslim*, nşr. Rebâh b. Ruḍayman (Medine: Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2014), 13/322.

³⁰ Heyet, *Muḥşaf ve kırâ'âtuh*, ed. 'Abdulmecîd Şerefi (Rabat: Mu'minûne bilâ Ḥudûd li'n-Neşr ve't-Tevzîc, 2016), 4/51.

farklılığını dikkate alırsak ilki Türkçeye “ölü” yerine “ölmüş” ikincisi ise “Tabii ki bundan tiksindiniz!” yerine “Tabii ki bundan tiksindirildiniz!” olarak çevrilebilir.

İrab yönünden yalnızca “أَحِبُّ أَدْكُمُ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ” ifadesine değinecek olursak kaynaklarda buradaki istifhamın takrîr anlamında kullanıldığına işaret edilmektedir. Buna göre takrîr maksadıyla kullanılan bu istifham, “İnkâr edemeyeceğiniz üzere kardeşinizin etini yemek size tiksinti verecektir.” gibi bir anlama gelmektedir. Burada yeme fiilinin tek bir kimseye “أَحْدُ” isnad edilmesi ta‘mîm (umûma yayma) anlamındadır. Sevmek anlamındaki “eḥabbe” fiilinin son derece tiksinti verici insan eti yemekle ilişkilendirilmesi, eti yenilecek insanın da kardeş ve ölü olarak tavsif edilmesi akabinde “Tabii ki bundan tiksindiniz!” denmesi istifham üslubunun takrîr ve tahkik anlamında kullanıldığıнын en açık kanıtıdır. Zemaḥşerî (öl. 538/1144) ayetteki “مَيْتًا” ifadesinin et anlamındaki “لَحْمٌ” kelimesinin hâl'i olarak nasp edildiğini, kardeş anlamındaki “أَخٌ” kelimesinin hâl'i olarak nasp edilmesinin de caiz olduğunu ifade ederken Ebû Ḥayyan Endelüsî (öl. 745/1344) ikinci irabın uygun olmadığını belirtmektedir. “فَكَرِهْتُمُوهُ” ifadesindeki işaret zamirinin de “أَكْلٌ” ya da “مَيْتًا” kelimesine râci olduğu ifade edilmiştir.³¹

“Meyten” ya da “meyyiten” olarak okunan ifade “لَحْمٌ” kelimesinin hâli olarak kabul edildiğinde ilgili ifadenin çevirisi “kardeşinizin ölmüş hâldeki eti” olurken Zemaḥşerî'nin kabul ettiği gibi kardeş anlamındaki “أَخٌ” kelimesinin hâli olarak kabul edilmesi durumunda “ölmüş hâldeki kardeşinizin eti” olarak çevrilmeye müsait bir biçimde irablanmış olmaktadır. Türkçe meâllerde genel olarak bu ikinci irab tercih edilmiş gibi gözükmektedir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) da ilgili ifadeyi “...Hiç arzu eder mi ki birinin kardeşinin ölü hâlinde etini yesin? Demek tiksindiniz...” (Hucurât 49/12) diye çevirmiştir.³²

Burada işaret edilmesi gereken önemli hususlardan birisi, müfessirlerin giybetin Arapçada “ölmüş kardeş eti yemeye” değil, yalnızca “insan eti yemeye” benzetildiğine dair tespitleridir. Buna göre Arapçada giybet, insan eti yemeye benzetilirken Kur'an'da mübalağa anlamı katmak maksadıyla söze “kardeş” ve “ölmüş” vasıfları da eklenmiş olmaktadır. Kaynaklarda Arapların giybeti insan eti yemeye benzettiklerine dair muhtelif beyitler nakledilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

وليس الذئب يأكل لحم ذئب *** وياكل بعضنا بعضا عيانا

“Kurt kurdun etini yemez. / Biz birbirimizi göz göre göre yiyoruz.”³³

فإن يأكلوا لحمي، وفرت لحومهم *** وإن يهدموا مجدي، بنيت لهم مجدا

“Etimi yerlerse, onlara etlerini temin ederim. / Şan şerefimi yerle bir ederlerse, onlara bir şan şeref inşa ederim.”³⁴

³¹ Maḥmûd b. ‘Amr Zemaḥşerî, *Keşşâf ‘an ḥaḳâiki ğavâmiḳi’t-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1987), 4/373-374; ‘Abdullâh b. ‘Omer Beyḏâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/218; ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân Endelüsî, *Baḥıru’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr*, nşr. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḳ (Beyrut: y.y., 2001), 8/114.

³² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/4467.

³³ Ebû ‘Alî Faḳl b. Ḥasen Ṭabersî, *Mecma‘u’l-beyân* (b.y.: y.y., ts.), 9/205.

³⁴ Mansûr b. Muḥammed Mervezî Sem‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, nşr. Yâsir b. İbrâhîm, Ğanîm b. ‘Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1997), 5/228.

Mâverdi (öl. 450/1058) Kâtâde b. Diâme'den (öl. 117/735) Arapçada cari olanın "et yeme"nin (أكل اللحم) gıybetin yerine kullanılması olduğunu ifade eden bir görüş naklederek yukarıda çevirisini verdiğimiz ikinci örneğe atıfta bulunmaktadır.³⁵

Hadis rivayetlerinde de gıybet, insanların etini yemeye ya da hayvan leşinin saçtığı kötü kokuya benzetilmektedir. Örneğin bir rivayette Hz. Muhammed'in miraç esnasında bazı insanların bakırdan tırnaklarıyla yüz ve göğüs derilerini soyduğunu görmesi üzerine Cebrâil'e bunların kimler olduğunu sorması, Cebrâil'in ise onların insanların etlerini yiyip ırzlarına dil uzatanlar olduğunu söylediği nakledilmektedir. Bir rivayette Hz. Muhammed'in Allah'ın "et evi"ne (البيت اللحم) buğzettiğini ifade etmesi üzerine bunun ne anlama geldiğini soranlara "içinde insanların gıybetinin yapıldığı ev" cevabını verdiği ifade edilmiştir. Yine bir rivayette kokmuş bir hayvan cesedinin kokusunun etrafa yayıldığı bir bölgede Hz. Muhammed'in yanında bulunan kimselere "Bu esinti nedir biliyor musunuz? Bu esinti insanların gıybetini yapanların esintisidir." diyerek gıybeti hayvan leşi kokusuna benzettiği belirtilmektedir.³⁶

Müfessirler gıybetin Arapçada "et yemeye" benzetildiği üzerinde durmuştur. Bundan dolayı Hucurât 49/12. ayetinde eti yenilecek kimsenin hem kardeş hem de ölmüş olarak iki ziyade sıfatla tavsifini mübalağa yapmak için kullanılan bir tür belagat üslubu olarak yorumlamışlardır. Hucurât 49/12. ayetinde gıybet etmek, Arapçada yaygın kullanımıyla et yemeye benzetilmekle birlikte, etin ölmüş hâldeki bir kardeşin eti olarak nitelenmesinin doğrudan Mâ'iz b. Mâlik'ten bahsetmesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bundan dolayı ayette gıybet Mâ'iz'e işaret etmesi için yalnızca "et yemeye" değil "ölmüş hâldeki kardeş etinin yenmesi"ne benzetilmiştir. Bu bağlamda "meyten" ya da "meyyiten" olarak okunan ifadenin kardeş anlamına gelen "أخ" kelimesinin hâl'i olarak irablanması (ölmüş hâldeki kardeşin etini yeme) daha isabetli görünmektedir. Kur'an'da gıybetin ölmüş bir insanın cesedinden yemeye benzetildiği tek örneğin Hucurât 49/12. ayetindeki ifade olduğu görülmektedir. Bu da Mâ'iz Olayı'yla ayetin nüzülü arasındaki ilişkinin dolaylı bir teyidi olarak okunabilir.

Ayetin irab ve kırâ'at yönüne işaret ettikten sonra Mâ'iz b. Mâlik'in öldürülmesi ve akabinde hakkında yapılan değerlendirmelere Hz. Muhammed'in ne tür tepkiler verdiği dair nakledilen rivayetlere geçebiliriz. Bunların başında Hz. Muhammed'in Mâ'iz hakkında tahkir edici ifadeler kullanan iki kişiyi uyarmasından bahseden rivayet gelmektedir.

Ebu Hureyre'den (öl. 58/678) nakledilen bir rivayette Mâ'iz b. Mâlik'in Hz. Muhammed'e gelerek zina itirafında bulunması, Hz. Muhammed'in Mâ'iz'i dört defa geri çevirip işlediği suçtan emin olmak için ona çeşitli sorular sorması ve emin olduktan sonra da recmedilmesini emretmesi konu edilmektedir. Mâ'iz'in recmedilmesinin ardından Hz. Muhammed iki kişinin aralarında Mâ'iz hakkında "Şu Allah'ın işlediği suçu örttüğü adamın içine düştüğü hâle bak. Allah suçunu gizlediği hâlde kendisini bir köpek gibi taşlatacak öldürtmekten geri durmadı." ya da "Bu hain defalarca peygambere geldi. Her seferinde onu geri çevirdi. Sonunda bir köpek gibi öldürüldü." dediğini işitmiştir. Hz. Muhammed bunu duyunca bir süre susmuş, sonra yol

³⁵ Önemine binaen Kâtâde'den yapılan naklin Arapça aslını burada zikretmek istiyoruz: "قال قتادة: واستعمل أكل اللحم مكان الغيبة: "لأن عادة العرب بذلك جارية" 'Alî b. Muḥammed Baṣrî Mâverdi, *Nuket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. 'Abdilmakṣûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/335.

³⁶ Suyûfî, *Durru'l-menşûr*, 7/574, 576.

kenarında ayak etlerinin kemiğinden sarktığı bir merkep leşi görünce Mâ'iz hakkında konuşan iki kişiyi çağırtıp onlara “İnin ve şu merkebin leşinden yiyin.” diye seslenmiştir. İki adam Hz. Muhammed’e: “Ey Allah’ın Nebî’si. Allah seni bağışlasın. Bundan kim yer?!” diye cevap verince Hz. Muhammed: “Kardeşinizin ırzı hakkında daha önce söyledikleriniz bu hayvan leşini yemekten daha kötü. Allah’a yemin olsun ki Mâ’iz şimdi cennet ırmaklarına dalyor.” diyerek Mâ’iz’in işlediği suçtan ötürü pişmanlık gösterip tövbe ettiğini ve bağışlandığını vurgulamıştır. Rivayetin bazı tariklerinde Hz. Muhammed’in orada bulunan Eslem kabilesine mensup Huzzâl’a dönerek “Sana yazıklar olsun ey Huzzâl, Mâ’iz’i recmetmeseydin olmaz mıydı?”, “Ey Huzzâl, Mâ’iz’e merhamet gösterseydin olmaz mıydı?” ya da iki kez üst üste “Sana yazıklar olsun ey Huzzâl? Mâ’iz’i işlediği kusurla elbisenin altına alıp gizlesen/himaye etsen olmaz mıydı?” dediği nakledilmektedir.³⁷

Ebû Hureyre rivayeti, Mâ’iz olayıyla Hucurât 49/12. ayeti arasındaki ilişkiyi gösteren önemli ifadeler içermektedir. Bunların başında toplum nezdinde ayıplanacak bir davranışta bulunan Mâ’iz’in Hz. Muhammed’e suçunu itiraf ettikten sonra bir grup sahâbînin eliyle öldürülmesine rağmen bazı insanlar tarafından ayıplanmaya ve aşağılanmaya maruz bırakılıyor olması gelmektedir. Rivayetteki diğer önemli bir vurgu Mâ’iz’in gıybetini yapan iki kişiden yaptıkları davranıştan ötürü hayvan leşi yemelerinin istenmesi ve bunun onlarda tiksinti uyandırmasıdır. Bunu yapamayacaklarını söylemeleri üzerine Hz. Muhammed’in “kardeşiniz hakkında söyledikleriniz hayvan leşi yemekten daha kötü” diyerek “فَمَا نَلْتَمَا مِنْ عِزِّصَ أُجَيْكُمَا أَنِفَا أَشَدُّ مِنْ أَكْلِ الْمَيْتَةِ” Hucurât 49/12. ayetinin muhtesasıyla oldukça yakın manada ve üslupta bir söz söylemesi dikkat çekilmesi gereken başka bir yöndür.³⁸

Mâ’iz’e yöneltilen hakaretler Ebû Hureyre rivayetiyle sınırlı değildir. Leclâc ‘Âmirî’den nakledilen bir rivayette doğrudan Mâ’iz’in ismi anılmasa da bazılarının ondan “pislik” (الخبِيث) diye bahsetmesi üzerine Hz. Muhammed’in bu tutuma itiraz ederek “Orada dur! O Allah katında misk kokusundan daha sevimidir.” (مَهْ فَلَهُوَ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ) dediği nakledilmektedir.³⁹ Bir rivayette Hz. Muhammed’in “Mâ’iz’e sövmeyin.” dediğinin rivayet edilmesi de buna benzer durumlarla ilişkili olsa gerektir.⁴⁰

Yine bazı rivayetlerde Hz. Muhammed’in Mâ’iz b. Mâlik için “Öyle bir tövbe etti ki bir grup insan onun tövbesiyle Allah’a yönelse tövbeleri kabul edilirdi.”⁴¹ ve “Mâ’iz için istiğfarda bulunun.”⁴² kabîlinden sözler sarfettiğinin nakledilmesi, yukarıdaki Ebû Hureyre ve Leclâc ‘Amirî rivayetlerinin içeriğiyle uyumludur. Buna göre Hucurât 49/12. ayeti Hz. Muhammed

³⁷ Ebû ‘Abdurrahmân ‘Abdullâh b. Mubârek Turkî, *Musned*, nşr. Şubhî Bedrî Sâmîrî (Riyad: Mektebetu'l-Me‘ârif, 1987), 1/91; Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd Başrî Tayâlisî, *Musned*, nşr. Muhammed b. ‘Abdulmuhsin Turkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1999), 4/218; Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmân Şan‘ânî, *Mušanef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te’sîl, 2015), 6/230; Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm Buḥârî, *Edebu'l-mufred*, nşr. ‘İsâm Mûsâ Hâdî (Suudi Arabistan: Dâru's-Sâdıq, 2013), 262; Ebû Ca'fer Aḫmed b. Muḫammed Mîsırî Ṭahâvî, *Şerḫu muşkil'l-âşâr*, nşr. Şu'ayb Arnâvî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1994), 1/384.

³⁸ ‘Abdurrezzâk, *Mušanef*, 6/230.

³⁹ Ebû ‘Abdurrahmân Aḫmed b. Şu'ayb Ḥurâsânî Nesâ'î, *Sunenu'l-kubrâ*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te’sîl, 2012), 9/171.

⁴⁰ Ebû Bişr Muhammed b. Aḫmed Râzî Dûlâbî, *Kunâ ve'l-esmâ*, nşr. Ebû Kuteybe Naḫr Muhammed Feryâbî (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2000), 1/142.

⁴¹ Nu‘mân b. Şâbit Ebû Ḥanîfe, *Musned* (Dekkan: y.y., 2002), 387.

⁴² Ebû ‘Abdullâh Muḫammed b. Sa'd b. Menî‘, *Tabakât*, nşr. ‘Alî Muḫammed ‘Omer (Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 2001), 5/229.

tarafından ilk olarak Mâ'iz hakkındaki söylentilerin ayyuka çıktığı bir vasatta okunmuş olmalıdır.

Kaynaklarda gıybetin zinadan daha büyük bir günah olduğunun ifade edildiği rivayetler de konuyla doğrudan ilişkilendirilebilecek muhtevadadır. Farklı sahâbîlere isnad edilerek nakledilen bu rivayetlerde Hz. Muhammed'in muhataplarına gıybetten sakınmalarını salık verdikten sonra gıybetin zinadan daha ağır bir suç olduğunu vurgulaması mevzubahis edilmektedir. Sahâbenin "Ey Allah'ın Resulü, gıybet nasıl zinadan daha büyük günah olur?" diye sorması üzerine Hz. Muhammed "Bir adam zina eder. Bu günahından dolayı tövbe eder ve Allah onun tövbesini kabul buyurur. Ancak gıybet eden gıybetini yaptığı kimse tarafından başışlanmadıkça affedilmez." diye cevap vermiştir.⁴³

Bu rivayetin bazı tariklerinde mümin kişinin ırzının tıpkı kanı gibi dokunulmaz olduğu ziyadesine yer verilmekte ve gıybet eden kimsenin tövbesinin yalnızca gıybetini yaptığı kimseden helallik almasıyla mümkün olacağı ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu rivayetler de Hz. Muhammed tarafından Mâ'iz b. Mâlik hakkında kötü zan besleyen, tecessüste bulunan ve gıyabında onu kötöleyenleri uyarmak amacıyla serdedilmiş görülmektedir. Hucurât 49/12. ayetinde Mâ'iz b. Mâlik'ten bahsedildiğinin kabul edilmesi durumunda bu rivayet, ayetin Hz. Muhammed tarafından yapılmış bir tür açıklaması olarak kabul edilebilir. Rivayet bu bağlamda okunduğunda gıybetin zinadan nasıl daha büyük bir günah olduğu yönündeki bazı soru işaretleri de ortadan kalkmaktadır. Bu bölümde son olarak konuyla ilişkili olabileceğini düşündüğümüz iki rivayete daha işaret etmek istiyoruz. Bunlardan ilki kaynaklarda farklı tarikleri bulunan "Zinanın en büyüğü (أَزَى الزَّانَا) bir müminin ırzına dil uzatmaktır." meâlindeki rivayettir.⁴⁵ Hz. Muhammed, vefatı akabinde Mâ'iz hakkında birtakım yakışsız yakıştırmalarda bulunanları uyarmış ve onlara bir müminin ırzına dil uzatmanın hayvan leşi yemekten daha kötü bir eylem olduğunu söylemiştir. Bu rivayetlerde de bir müminin ırzına dil uzatmanın zinanın en büyüğü olarak nitelenmesi Mâ'iz olayıyla ilişkisinin kurulabilmesini muhtemel kılmaktadır.

İkinci rivayet, Hz. Muhammed'in bir seferinde öğle namazını kıldırdıktan sonra Mescit'ten ayrılıp bir süre sonra öfkeli şekilde geri dönerek insanlara gıybet hakkında bir konuşma yapması hakkındadır. Hz. Muhammed, evlerinde oturan genç kadınların dahi duyacağı yüksek bir ses tonuyla Mescit'te yaptığı bu konuşmada şunları söylemiştir: "Ey diliyle iman ettiği hâlde iman henüz kalbine işlememiş insanlar! Müminlere eziyet etmeyin. Onların gıybetini yapmayın. Onların gizli durumlarını açığa çıkarmaya çalışmayın. Her kim Müslüman kardeşinin gizli durumlarını açığa çıkarmaya çalışırsa Allah da evinin içinde dahi olsa onun gizli hâlinin üzerindeki perdeyi kaldırır ve açığa çıkarır."⁴⁶

⁴³ Ebû's-Serî Hennâd b. Serî Küfî, *Zuhd*, nşr. 'Abdurrahman 'Abd Cebbâr Ferîvâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1985), 2/565.

⁴⁴ Ahmed b. Huseyn b. 'Alî Husevcirdî Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 9/100; Ebû Hâyyân, *Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/520.

⁴⁵ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl Buḥârî, *Târîḫü'l-kebir*, nşr. Heyet (Ḥaydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, ts.), 6/423. Bu rivayetin bazı varyantlarında başında geçen zinanın en kötüsü "أَزَى الزَّانَا" ifadesi ribânın en kötüsü anlamına gelen "أَزَى الزَّانَا" olarak okunmaktadır. 'Abdurrezzâk, *Muṣannef*, 9/60. Mehmet Apaydın'a göre bu okumada tashif vardır. Aslolan "أَزَى الزَّانَا" okunuşudur. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Apaydın, "Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivayetlerin Tetkiki", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 425-451.

⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm Kayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2/738; Suyûṭî, *Durru'l-menşûr*, 7/568.

Bu rivayette, Hucurât 49/14. ayetiyle mutabık bir ifade kullanılarak iman ettiği hâlde henüz iman kalbine yerleşmemiş kimseler müminleri gıyabında kötölemekten ve gizli hâllerini araştırmaktan nehyedilmektedir. Bu durum, Mâ'iz b. Mâlik hakkında ileri geri konuşan kimselerin mezkûr ayette sözü geçen bedevi/göçebe Araplar arasında yer alma ihtimalini akla getirmektedir. Öte yandan gerek gıybetin zinadan daha büyük günah olduğunun ifade edildiği rivayetler gerekse bu rivayetin farklı varyantları Mâ'iz b. Mâlik'in zina suçunu itiraf edip recmedilmesi ve sonrasında yaşananlara dair nakledilen rivayetlerin ravileriyle büyük ölçüde benzerdir.⁴⁷ Bu da ilgili rivayetlerin Mâ'iz Olayı'yla ilişkilendirilme ihtimalini güçlendiren bir yöndür.

Hucurât 49/12. ayetinin nüzul sebebi ve tefsirine dair ulaşabilen tüm bilgilerin tespit ve analiz edilmeye çalışıldığı bu çalışmada, ayetteki “ölu hâldeki kardeş”le geçmiş müfessirlerden farklı olarak Mâ'iz b. Mâlik isimli sahâbînin kastedildiği neticesine ulaşılmıştır. Dil, kırâ'at ve rivayet cihetinden sunulan deliller dikkate alındığında ayetin nüzul bağlamına en uygun yorumun bu olduğu görülmektedir. Bununla birlikte hâlihazırda yazımına devam edilen müstakil olarak Mâ'iz b. Mâlik Olayı'nı konu edinen çalışmamız nihayete erdiğinde meselenin daha da açıklığa kavuşacağı değerlendirilebilir. Bu çalışmada ulaşılan neticeye iki yönlü itiraz yöneltilebilir. Bunlardan ilki Hucurât 49/12. ayetinin nüzülü doğrudan Mâ'iz b. Mâlik Olayı'yla ilişkiyse müfessirlerin bunu hangi sebepten fark edemediğidir. İkincisi ise Mâ'iz b. Mâlik Olayı'nın pekâlâ ayetin nüzulünden sonra vuku bulmuş olma ihtimalidir.

İlk itiraza fıkıh geleneğinde recm cezasının ele alınmış biçimi üzerinden cevap verilebilir. Zira gelenekte Mâ'iz b. Mâlik'in recmedilmesi emrini Hz. Muhammed'in verdiği konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Hz. Muhammed'den bağışlandığı yönünde çok sayıda rivayet nakledilmesine rağmen Mâ'iz, sonuç olarak zina gibi kebâirden sayılan bir suç işlemiş ve bunun neticesinde recmedilerek öldürülmüş biri olarak görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir sicile sahip kimsenin toplum nezdindeki itibarının korunmasına yönelik ayet indigini düşünmenin ulemaya uzak görülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Bazı müfessirler Mâ'iz b. Mâlik Olayı'nı Hucurât 49/12. ayetiyle ilişkilendiren nakillerde bulunmuştur. Ancak bunlardan hiçbirinde olay ve sonrasında yaşananlar ayetin sebep-i nüzülü olarak zikredilmemektedir. Bunlar daha çok gıybetin tefsir edilmesi sadedinde yapılan nakillerden ibarettir.⁴⁸ Dolayısıyla bu çalışmada ulaşılan neticeyi geçmiş müfessirlerinkinden ayıran en ayırt edici yön, Mâ'iz b. Mâlik Olayı'nın Hucurât 49/12. ayetiyle ilişkisine işaret etmenin ötesinde bu olayın bizzat ayetin sebep-i nüzülü olduğunu savunmasıdır.

İkinci itiraza ise ayetin muhtevası ve nüzul bağlamına Mâ'iz b. Mâlik Olayı'ndan daha uygun bir vakanın tespit edilememiş olması üzerinden izah getirilebilir. Zira ayet hakkında nakledilen sebep-i nüzul ve diğer tefsir rivayetleri arasında daha tercihe şayan bir vaka mevcut değildir. Bir

⁴⁷ Bu râviler arasında Ebû Berze Eslemî (öl. 65/685 [?]), Bureyde b. Huşayb (öl. 63/682-83 [?]), Ebû Hureyre (öl. 58/678), Câbir b. 'Abdullah (öl. 78/697) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) sayılabilir. Örnek rivayetler için bk. 'Abdullâh b. Mubârek, *Musned*, 1/91; 'Abdullâh b. 'Absî Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *Muşannef*, nşr. Sa'd b. Nâşir Şetrî (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015), 6/554, 15/492; 'Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/228.

⁴⁸ Bk. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed Ḥazrecî Kurtûbî, *Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr Buḥârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 16/335; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Omer b. Keşîr Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/383; Suyûtî, *Durrul-menşûr*, 7/573.

sahâbînin diğereine sitemkâr bir üslupla sataşması üzerine Hucurât 49/12. ayeti muhtevasında bir ayet nâzil edildiğini düşünmek tutarlı görünmemektedir. Bunu Mâ'iz b. Mâlik Olayı gibi Medine'de büyük infiale yol açmış bir hadiseyle ilişkilendirmek gerek ulaşılan deliller gerekse Kur'an üslubu açısından daha isabetlidir. Dolayısıyla Mâ'iz b. Mâlik Olayı'nı ayetin nüzul sebebi olarak kabul etmek yaslandığı tarihi bağlam dikkate alındığında en uygun seçenek olarak görülmektedir. Öte yandan Arapçada gıybet "ölmüş insan eti yemeye" değil sadece "insan eti yemeye" benzetilmektedir. Gıybetle ilgili nakledilen rivayetlerde Mâ'iz b. Mâlik dışında ölümünün ardından gıybetinin yapılması leş eti yemeye benzetilen başka bir örnek mevcut değildir. Bu da ayetteki "ölmüş hâldeki kardeş"ten muradın Mâ'iz olduğu yönündeki tespitimizi destekleyen bir yöndür.

Sonuç

Temel İslam Bilimleri araştırmaları çatısı altında metin analizi ve sentezine odaklanan disiplinlerin müstakil birer literatür ve yönteme sahip olması neredeyse imkânsızdır. Özellikle bu; tefsir, hadis, siyer ve Arap dili belagati için rahatlıkla söylenebilir. Bu disiplinlerin tarihi üzerine çalışanları istisna edecek olursak tümünün İslâmî Metin/Rivayet Bilimi ya da başka bir isimlendirmeye tek çatı altında toplanması zaruri görünmektedir. Aksi takdirde alan körlüğü olarak ifade edilen disiplinler arası kopukluğun tarihî verilerin tetkik süreci üzerindeki menfi etkilerini asgariye indirmek pek mümkün görünmemektedir.

Tefsir kaynakları ve sebab-i nüzul rivayetlerinin sunduğu bilgilerle sınırlı bir tefsir araştırması yürütmenin ne tür sonuçlar doğurabileceğini göstermeyi amaçlayan bu çalışmada, Hucurât 49/12. ayeti "يَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ" ifadesi hareket noktası belirlenerek incelemeye çalışılmıştır. Dil, kırâat ve tarihî veriler cihetinden yapılan tetkik neticesinde Hucurât 49/12. ayetinin sebab-i nüzulüne dair Selmân-ı Fârisî ve ʿUsâme b. Zeyd hakkında nakledilenlerin ikna edicilikten uzak bir muhtevada olduğu görülmüştür. Sunulan deliller, ayetteki "ölmüş hâldeki kardeş"ten maksadın Mâ'iz b. Mâlik olduğuna işaret etmektedir. Ayette gıybet, Arapçadaki kullanımına uygun olarak "ölmüş hâldeki kardeşin eti"ne değil yalnızca "et yeme"ye benzetilmektedir. Buna göre ayette sakınılması tavsiye edilen "zan", "insanlar hakkında haddi aşan ithamlarda bulunma" anlamına gelmektedir. "Tecessüs" ifadesi, "kişilerin ayıp ve kusurlarını araştırma" olarak yorumlanırken, "gıybet" ise, "işlediği bir günah ya da suçtan dolayı pişmanlık gösterip tövbe ettikten sonra vefat eden bir kimseyi gıyabında kötöleme" şeklinde anlaşılmaktadır. "Ölmüş hâldeki kardeş"ten kasıt Mâ'iz b. Mâlik olduğundan ayet bu yönüyle mübhemât kapsamına da dâhil edilmiş olmaktadır.

Çalışmada ele aldığımız bu tekil örnek, dijitalleşmenin ve her geçen gün bir yenisinin tahkik edilerek neşredildiği İslâmî kaynakların sunduğu malumatla Kur'an ayetlerinin nesnel anlamlarını ortaya çıkarabilmek için sandığımızdan daha fazla imkâna sahip olduğumuza işaret etmektedir. Bütünsel bir bakış açısına sahip olmak ve disiplinler arası irtibatsızlıktan beslenen alan körlüğünün yol açtığı sorunlara dair farkındalığa sahip olmak bu imkânlardan azami derecede istifade edebilmenin önünü açacaktır.

Kaynakça | References

- ‘Abdullâh b. Mubârek, Ebû ‘Abdurrahmân Türkî. *Musned*. nşr. Şubhî Bedrî Sâmîrîrâî. Riyad: Mektebetu'l-Me‘ârif, 1987.
- Ahmed b. Hanbel, Şeybânî. *Musned*. nşr. Heyet. Kahire: Cem‘iyetu'l-Meknez, 2010.
- Ahmed Negrî, ‘Abdu'n-Nebî b. ‘Abdi'r-Resûl. *Dustûru'l-‘ulemâ’: Câmi‘u'l-‘ulûm fi işlâhâti'l-funûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2000.
- Apaydın, Mehmet. “Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivayetlerin Tetkiki”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 425-451. <https://doi.org/10.33460/beuifd.1551821>
- Beydâvî, ‘Abdullâh b. ‘Omer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te‘vîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. ‘Alî Husevircîdî. *Şu‘abu'l-îmân*. nşr. ‘Abdul‘aliyy ‘Abdulhamîd. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Târîhu'l-kebîr*. nşr. Heyet. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma‘ârifî'l-‘Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm. *Edebu'l-mufred*. nşr. ‘İsâm Mûsâ Hâdî. Suudi Arabistan: Dâru's-Şâdık, 2013.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/360. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed Râzî. *Kunâ ve'l-‘esmâ’*. nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed Feryâbî. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2000.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Şâbit. *Musned*. Dekkan: y.y., 2002.
- Ebû Hayyân, ‘Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelûsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. nşr. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muhammed Mu‘avviç. Beyrut: y.y., 2001.
- Ferrâ’, Yahyâ b. Ziyâd Deylemî. *Me‘ânî'l-‘Kur‘ân*. nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur‘an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Hennâd b. Serî, Ebû's-Serî Kûfî. *Zuhd*. nşr. ‘Abdurrahman ‘Abd Cebbâr Ferîvâî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1985.
- Heyet. *Muşhaf ve kırâ‘â'tuh*. ed. ‘Abdulmeccîd Şerefi. Rabat: Mu‘minüne bilâ Hudûd li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 2016.
- İbn Hişâm, ‘Abdumelik Hîmyerî. *Sîretu'n-nebevîyye*. nşr. Muştâfâ Saqqâ. Kahire: Mektebetu Muştâfâ Bâbî'l-Halebî, 1955.
- İbn Sa‘d, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘. *Tabakât*. nşr. ‘Alî Muhammed ‘Umer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- Mağdisî, Diyâuddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid. *Ehâdîşu'l-muhtâre*. nşr. ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh b. Dehîş. Beyrut: Dâru Hâçr, 2000.
- Ma‘rîfe, Muhammed Hâdî. *Temhîd fi ‘ulûmi'l-Kur‘an*. Beyrut: Dâru't-Teâ'ruf, 2011.
- Mâverdî, ‘Alî b. Muhammed Bastrî. *Nuket ve'l-‘uyûn*. nşr. Seyyid b. ‘Abdilmağsûd b. ‘Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, ts.
- Muğâtîl b. Suleymân, Belhî. *Tefsîru Muğâtîl b. Suleymân*. nşr. ‘Abdullâh Mağmûd Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâş, 2002.
- Nesâî, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb Hurâsânî. *Sunenu'l-kubrâ*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te‘şîl, 2012.
- Râzî, Faḥreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-‘Arabî, 1999.
- Şa‘lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Keşf ve'l-beyân*. nşr. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Şan‘ânî, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Muşannef*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te‘şîl, 2015.
- Sem‘ânî, Mansûr b. Muhammed Mervezî. *Tefsîru'l-‘Kur‘ân*. nşr. Yâsir b. İbrâhîm, Çanîm b. ‘Abbâs. Riyad: Dâru'l-Vaḥan, 1997.
- Semerḳandî, Ebû'l-Leyş. *Bahru'l-‘ulûm*. nşr. Mağmûd Mataracı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Durru’l-menşûr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.s.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî. *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli ‘âyi’l-Ḳur’ân*. nşr. ‘Aḥmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2000.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli ‘âyi’l-Ḳur’ân*. nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin Turki. Riyad: Dâru Hicr, 2001.
- Ṭabersî, Ebû ‘Alî Faḍl b. Ḥasen. *Mecma’u’l-beyân*. b.y.: y.y., ts.
- Ṭaḥâvî, Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muhammed Mîsrî. *Şerḥu muşkilî’l-âsâr*. nşr. Şu‘ayb Arnâvût. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1994.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd Başrî. *Musned*. nşr. Muhammed b. ‘Abdilmuhsin Turki. Kahire: Dâru’l-Hicr, 1999.
- Ya’kûb b. İshâk Nisâbûrî, Ebû ‘Avâne. *Musnedu’s-şahîhi’l-muḥarrec ‘alâ şahîhi Muslim*. nşr. Rebâḥ b. Ruḍayman. Medine: Câmi’atu’l-İslâmiyye, 2014.
- Zemaḥşerî, Ebû’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ‘Amr. *Keşşâf ‘an ḥakâiki ğavâmiḍi’t-tenzîl*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin. *Burhân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*. nşr. Muhammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Dâru ‘İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957.
- Zuraḳî, İsmâ’îl b. Ca’fer. *Eḥâdiş*. nşr. ‘Omer b. Rafûd b. Refîd Sufyânî. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1998.



Mormonizm'de Ölü Vaftizi ve Erken Dönem Hristiyanlığındaki İlk Örnekleri

Nuh Yılmaz

0000-0002-6048-0363 | nuh.yilmaz@amasya.edu.tr

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

ROR ID: [00sbox0y13](https://orcid.org/00sbox0y13)

Öz

Ölü vaftizi, İsa'nın mesajını duymadan veya vaftiz olmadan ölmüş birini kurtuluşa erdirmek amacıyla hayatta olan bir yakını tarafından gerçekleştirilen bir vaftiz türüdür. Kaynağını Mormon kutsal metinlerinden Yeni Ahit ile öğreti ve Antlaşmalar'dan aldığı söylenebilir. Ölü vaftizinin ilk örneklerini erken dönem Hristiyanlığında, özellikle miladi II. yüzyılın ortalarından sonra görmek mümkündür. Bu dönemde, ana gövde Hristiyanlık tarafından sapkın addedilen Gnostikler ve Markiyoncular gibi bazı Hristiyan gruplar bu ritüeli uygulamaya başlamıştır. Mezkûr gruplar muhtemelen V. yüzyıla kadar ölülerinin kurtuluşa erişebilmeleri için bu uygulamayı devam ettirmişlerdir. Ölü vaftizi, yaklaşık olarak on dört asır sekteye uğramasının ardından XIX. yüzyılın ilk yarısında yeni bir dini hareket olarak ortaya çıkan Mormonizm mensuplarının bir doktrin olarak tekrar ortaya çıkmıştır. Hareketin önde gelen lideri Joseph Smith, İsa'nın mesajını duymadan veya vaftiz edilmeden ölmüş kişiler adına hayatta olan yakınlarının vaftiz edilebileceklerini vurgulamıştır. Bu sayede onların Tanrı'nın Krallığı'nı elde etmelerinin mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Bu inancın bir sonucu olarak Mormonlar 1840 yılından itibaren ölüler için vekâleten vaftiz ritüelleri gerçekleştirmeye başlamışlardır. Başlangıçta bu törenler Mississippi Nehri gibi doğal su kaynaklarında gerçekleştiriliyordu. Ancak Smith ilahi vahiyler aldıktan sonra Nauvoo Tapınağı inşa edilmiş ve uygulama varlığını burada devam ettirmiştir. Tapınakta gerçekleştirilen ritüelin kurumsallaştırılması, ölülerin soy ağaçlarını tespit etmek amacıyla belirli kişilerin atanması, törenlerin kaydedilmesi ve sürecin denetlenmesi gibi önemli bir bütçe tahsisıyla desteklenen önlemleri içeriyordu. Böylelikle Mormonlar, ölüler adına vaftiz uygulamasını inançlarına özgü bir sakrament olarak kabul etmişlerdir. Bu çalışma, Mormonizm'de ölüler adına vaftiz uygulamasının kökenlerini irdeleyerek, bu uygulamanın erken dönem Hristiyanlığına kadar uzanan tarihsel temellerini araştırmayı amaçlamaktadır. Türkçe literatürde bu konunun müstakil olarak ayrıntılı bir şekilde incelenmemiş olması, çalışmanın özgünlüğünü ve akademik alandaki önemini vurgulamaktadır. Çalışmanın birincil kaynakları arasında Mormon kutsal metinleri ve Mormonizm'e dair materyaller yer almaktadır. Çalışmada dinler tarihinin tarihsel, deskriptif ve hermenötiksel metodlarından yararlanılmıştır. Smith'in Mormonlara ölü vaftizi emrini açıklamasının arka planında, dini inancı olmayan ağabeyi Alvin'i kaybetmesinin etkili olduğu iddiası, çalışmanın temel bulgularından biri olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra çalışma, erken dönem Hristiyanları ve Mormonlar tarafından uygulanan ölüler adına vaftiz ritüelinin farklı şekillerde yorumlandığını ortaya koymaktadır. Zira Mormonlar uygulamayı İsa dönemine kadar götürmekte; erken dönem kilise babaları başta olmak üzere Hristiyan araştırmacılar ise onu Gnostik gruplar tarafından yapılan ve Pavlus tarafından da Yeni Ahit'te eleştirilen sapkın bir uygulama olarak görmektedirler. Yine, çalışma hem erken dönem Hristiyanlığında hem de Mormonizm'de ölüler adına vaftizin, vaftiz olmadan ölenlerin kurtuluşunun sağlanması amacıyla gerçekleştirildiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Mormonlar bu uygulamayı kendi dini yapıları içinde sistematik bir şekilde entegre ederek kurumsallaştırmışlardır. Ayrıca çalışma, Mormonların bu ritüelleri titizlikle kayıt altına aldıklarını ve ölenlerin soy ağaçlarını doğru bir şekilde belirlemek için kayda değer masraflar yaptıklarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Mormonizm, Ölü Vaftizi, Kurtuluş, Erken Dönem Hristiyanlık

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Nuh. "Mormonizm’de Ölü Vaftizi ve Erken Dönem Hristiyanlığındaki İlk Örnekleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 93-114. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1570952>

Geliş Tarihi	21.10.2024
Kabul Tarihi	10.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Baptism for the Dead in Mormonism and Its Early Examples in Early Christianity

Nuh Yılmaz

0000-0002-6048-0363 | nuh.yilmaz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Amasya, Türkiye

ROR ID: [00sbox0y13](https://orcid.org/00sbox0y13)

Abstract

Baptism for the dead refers to a form of baptism performed by a living relative to ensure salvation of a deceased individual who passed away without hearing the message of Jesus or receiving baptism. It is said to draw its origins from Mormon sacred texts, including the New Testament and the Doctrine and Covenants. Early examples of baptism for the dead can be observed in early Christianity, particularly from the mid-second century CE onward. During this period, certain Christian groups, such as the Gnostics and Marcionites—deemed heretical by mainstream Christianity—began to practice this ritual. These groups likely continued the practice until the fifth century, aiming to secure salvation for their deceased members. Following a hiatus of nearly fourteen centuries, baptism for the dead re-emerged as a doctrine in the early 19th century through the newly established religious movement of Mormonism. Joseph Smith, the prominent leader of the movement, emphasized that living relatives could be baptized on behalf of deceased individuals who had not heard Jesus's message or undergone baptism. He claimed this would enable them to attain the Kingdom of God. As a result of this belief, Mormons began performing proxy baptism rituals for the dead starting in 1840. Initially, these ceremonies were conducted in natural water sources such as the Mississippi River. However, after Smith received divine revelations, the Nauvoo Temple was constructed, and the practice continued within its sacred confines. The institutionalization of the ritual in the temple included measures such as appointing specific individuals to trace the genealogies of the deceased, recording the ceremonies, and overseeing the process, supported by a significant budget allocation. In this way, Mormons established baptism for the dead as a sacrament unique to their faith. This study addresses the origins of baptism for the dead in Mormonism, seeking to trace its roots back to early Christianity. The study's originality and significance lie in the fact that the topic has not been explored in Turkish academic literature. Primary sources include Mormon sacred texts and related materials on Mormonism. The research employs historical, descriptive, and hermeneutic methods from the field of the history of religions. A key finding of the study is the influence of Joseph Smith's loss of his non-religious brother Alvin on his introduction of baptism for the dead to the Mormon community. The research further reveals divergent interpretations of the practice by early Christians and Mormons. While Mormons trace the practice back to Jesus's time, early Church Fathers and Christian scholars view it as a heretical ritual performed by Gnostic groups, which was criticized by Paul in the New Testament. Additionally, the study finds that the rationale for performing baptism for the dead in both early Christianity and Mormonism was to secure the salvation of those who died without baptism. However, Mormons systematically institutionalized and organized the practice, incorporating it into their religious framework. The research also highlights the Mormons' meticulous record-keeping of these rituals and the substantial efforts and expenses devoted to accurately tracing the genealogies of the deceased.

Keywords

History of Religions, Mormonism, Baptism for the Dead, Salvation, Early Christianity

Citation:

Yılmaz, Nuh. "Baptism for the Dead in Mormonism and Its Early Examples in Early Christianity". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 93-114. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1570952>

Date of Submission	10.21.2024
Date of Acceptance	01.10.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Ölü vaftizi, İsa'nın mesajını (Müjde'yi) duymadan veya vaftiz olmadan ölen kişilerin kurtuluşu adına hayatta olan biri tarafından gerçekleştirilen bir uygulamadır.¹ Bu uygulamayla hayatta olan birinin ölmüş biri² adına, yani vekâleten, vaftiz olarak onun kurtuluşunu sağlaması amaçlanmaktadır.³ Vekâleten vaftizler ise vaftizin kurtuluş için gerekli olduğu inancına dayanmaktadır.⁴ Zira vaftiz, günahların bağışlanması, Kilise'ye aidiyet ve kurtuluşu elde etme konusunda elzem bir sakrament olarak kabul görmektedir.⁵ Ancak Mormonizm'de, çocuklar için vaftiz uygulaması gerekli görülmemekte; aynı zamanda bu uygulamayı gerçekleştirenler eleştirilmektedir.⁶ Zira Mormon Kitabı'nda, günahkarların vaftize tabi olmaları gerektiği, çocukların ise günahkar olmadıkları için vaftize ihtiyaç duymadıkları vurgulanmakta ve çocuk vaftizini icra edenler alay konusu edilerek eleştirilmektedir.⁷

Ölü vaftizinin kaynağı için Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup 15:29'daki "Yoksa, ölüler için vaftiz edilenler bunu niçin yaparlar? Eğer ölüler gerçekten dirilmiyorsa, onlar için vaftiz edilmek de ne oluyor?" ifadesi referans gösterilir. Bu da söz konusu öğretinin erken dönem Hristiyanlığına ait olduğu anlamına gelir.⁸ Aynı zamanda başta Yeni Ahit olmak üzere erken dönem Hristiyan literatüründe, ilk Hristiyanların ekserisinin vaftizi, Tanrı'nın Krallığı'na giriş için gerekli bir uygulama olarak gördüğü teyit edilir. Nitekim bu inanç, vekâleten vaftiz öğretisinin ortaya çıkmasına yol açmış ve onun ilk uygulayıcıları da Korint'teki Hristiyan cemaati olmuştur.⁹ Ölü vaftizi uygulaması, yaklaşık olarak V. asırdan sonra ortadan kaybolmakla beraber Joseph Smith'in (ö. 1844) Tanrı'dan aldığı iddia ettiği vahiyle beraber on dört asır sonra tekrar gün

¹ H. David Burton, "Baptism for the Dead: LDS Practice", *Encyclopedia of Mormonism*, ed. Daniel H. Ludlow (New York: Macmillan Publishing Company, 1992), 9596. David L. Paulsen vd., "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead", *BYU Studies Quarterly* 55/3 (2016), 104-105.

² Ölmüş biri, kendisi adına vaftiz olan kişinin yakın akrabası, arkadaşı veya tanıdığı olarak tanımlanır. Bernard M. Foschini, "Those Who are Baptized for the Dead," 1 Cor. 15:29", *The Catholic Biblical Quarterly* 13/1 (1951), 49.

³ Paulsen vd., "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead", 107-108. Ramazan Işık, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 181.

⁴ Bu anlamda vaftizin Hristiyanlığın ilk yıllarından itibaren uygulandığı ifade edilebilir. David L. Paulsen - Brock M. Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", *Journal of Book of Mormon Studies* 19/2 (2010), 25. Zira bu durum Elçilerin İşleri'nde Petrus tarafından şöyle ifade edilir: "Tövbe edin ve günahlarınızın bağışlanması için her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz edilsin. Böylece Kutsal Ruh armağanını alacaksınız." *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar* (İstanbul: Kitapı Mukaddes Şirketi, 2003) Elç. 2:38. Erken dönem kilise babaları da vaftizin kurtuluş için gerekli olduğuna işaret etmişler ve kanıt olarak Yuhanna İncili 3:5'e atıfta bulunmuşlardır. Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 24. Örneğin Tertullian, vaftiz olmaksızın hiç kimsenin kurtuluşa erişemeyeceğini belirtmiştir. Tertullian, "On Baptism", *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, ed. Alexander Roberts vd. (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 3/12. 674-675.

⁵ Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 23.

⁶ Fatih Yaman, *Mormonlar ve Amerikan Toplumsal Yapısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 62-63.

⁷ Joseph Smith, *The Book of Mormon: An Account Written by the Hand of Mormon, upon Plates Taken from the Plates of Nephi* (Palmyra, New York: E. B. Grandin, 1830). Book of Moroni, 8.

⁸ Foschini, "Those Who are Baptized for the Dead," 1 Cor. 15:29", 52-53.

⁹ Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 25-26.

yüzüne çıkmıştır.¹⁰ Bu minvalde çalışmanın genel amacı, Mormonizm’deki ölü vaftizinin kökenini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada şu sorulara yanıtlar aranmıştır: Mormonizm’deki ölü vaftizi kaynağını nereden almaktadır? Erken dönem Hristiyanlığında ölü vaftizi uygulaması var mıydı? Erken dönem kilise babaları ve yazarları ölü vaftizini nasıl yorumlamışlardır? Mormonizm’deki ölü vaftizinin tarihsel süreci nasıl gelişmiştir? Mormonizm’deki ölü vaftizinin arka planında Smith’in henüz on yedi yaşındayken ağabeyi Alvin’i kaybetmesi ve onun kurtuluşu için arayış içerisindeyken ölü vaftizi öğretisini geliştirmesi araştırmamızın hipotezlerinden birini oluşturmaktadır. Batı literatüründe ölü vaftizine dair kayda değer çalışmalar bulunmaktadır. Bununla beraber, Türkçe literatürde Mormonizm ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da ölü vaftizinin müstakil olarak çalışma konusu yapılmadığı görülmüştür.¹¹ Çalışma bu açıdan önem arz etmektedir. Bu bağlamda önce erken dönem Hristiyanlığında ölü vaftizi uygulamasına yer verilmiş; ardından Mormon kutsal metinlerinde ölü vaftizine dair referanslara değinilmiş, son olarak ise Mormonizm’deki ölü vaftizi ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmada dinler tarihinin tarihsel, deskriptif ve hermenötiksel metotlarından yararlanılmıştır.

1. Erken Dönem Hristiyanlığında Ölü Vaftizi Uygulaması

Ölü vaftizine geçmeden önce, Yeni Ahit’te vaftizin kurtuluş için şart olduğuna vurgu yapıldığını belirtmek gerekir.¹² Bu bağlamda Yeni Ahit’te üç ana argümanın vaftizin temel doğasını desteklediği görülür. Birincisi, Hristiyanlığın merkezinde yer alan İsa Mesih, bizzat vaftiz sakramentini icra etmiştir. Bu durum, Hristiyanların da onun gibi vaftizi icra etmeleri gerektiğine işaret etmektedir.¹³ İkincisi, İncillerde kurtuluş için vaftizin gerekliliği belirtilmiştir. Örneğin Yuhanna İncili’nde insanın sudan ve ruhtan doğmadıkça Tanrı’nın hükümrانlığına giremeyeceğine dikkat çekilir.¹⁴ Markos İncili’nde ise İsa havarilerine dünyanın dört bucağına gitmelerini ve Müjde’yi herkese yaymalarını emreder. Zira iman edip vaftiz olan kurtulacak, iman etmeyen ise yargılanacaktır.¹⁵ Matta İncili’nde yine havarilere hitap ederek bütün ulusları öğrencisi yapmalarını; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini talep eder.¹⁶ Üçüncüsü ise Elçilerin İşleri’nde vaftizin din değiştirenlerce uygulanması gereken dine kabul

¹⁰ Mehmet Katar, *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2017), 136-137. Smith’e göre ise havarilerin ölümüyle beraber ölü vaftizi doktrini ortadan kaybolmuştur. Foschini, “Those Who are Baptized for the Dead,” 1 Cor. 15:29”, 52-53.

¹¹ Bu tür çalışmalardan bazılarını Mehmet Katar’ın *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar* ve M. Mert Aslan’ın, *Amerika’da Gizemli Bir Din Mormonizm ve Mormon Kilisesinin Pr Politikaları* isimli eserleri, Yasin Aktay’ın “Mormonluk: Amerika’nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri”, Ramazan Işık’ın “Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, Yıldız Kızılabdullah ile Şahin Kızılabdullah’ın “Mormon Kilisesi’nde Eğitim” ve Ahmet Özalp ile Rümeyza Sancak’ın “Yeni Dini Hareketler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Mormonluk Örneği” adlı makaleleri, Fuat Aydın’ın “Mormonlar İsa Mesih’in Son Gün Azizleri’nin Kilisesi” ve Nuh Yılmaz’ın “Mormon Transhümanizmi” isimli bildirileri ayrıca Fatih Yaman’ın *Mormonlar ve Amerikan Toplumsal Yapısı* ismini taşıyan yüksek lisans tezi örnek verilebilir.

¹² Paulsen vd., “Theological Underpinnings of Baptism for the Dead”, 104-105.

¹³ Paulsen - Mason, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 25.

¹⁴ Yu. 3:5. Yuhanna İncili 3:5 literal olarak okunduğunda suyla vaftizin Tanrı’nın Krallığı’na giriş için şart olduğu anlaşılır.

¹⁵ Paulsen - Mason, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 25.

¹⁶ Mar. 16:14-16.

¹⁷ Mat. 28.19.

töreni olduğu belirtilir¹⁷ ve böylelikle onların günahlarının bağışlanacağı ve Mesih'e bağlanacağı vurgulanır.¹⁸

Ölü vaftizi uygulamasının I. yüzyılda Korint Kilisesi'nde ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu'ndaki ifadesi bunu doğrulamaktadır. Bu durum, erken dönem Hristiyanlığında ölü vaftizinin, başlangıçta Korint Kilisesi'ndeki Hristiyanlarca, daha sonraları ise farklı Hristiyan gruplar tarafından¹⁹ özellikle de Markiyoncularca uygulandığına işaret etmektedir.²⁰ Nitekim Markiyoncular, Pavlus'un ölü vaftizi hakkındaki ifadesini literal olarak okumuşlar ve söz konusu uygulamayı icra etmişlerdir.²¹ Ancak uygulamanın erken dönem Hristiyan dünyasında, hatta havariler arasında yaygın olup olmadığı konusu net değildir. Bu noktada Paulsen ve onunla aynı fikirde olanlar, uygulamanın kökeninin bizzat İsa Mesih'ten ve havarilerin öğretilerinden kaynaklanmış olabileceğine işaret ederler.²² Buna karşın bazı araştırmacılar, Markiyon ve mensuplarını sapkın addetmeleri nedeniyle bu delilleri reddetmekte ve uygulamayı sapkınlık olarak görmektedirler. Bu yüzden Pavlus'un ölü vaftizine dair ifadesini bu tür uygulamaları desteklemeyeceği şeklinde yorumlamışlardır.²³ Bununla beraber, Markiyon zamanında hiçbir Hristiyan grubunun tam anlamıyla hakikate sahip olmadığına inanan Mormonlar ise ölü vaftizi uygulamasını havariler döneminden kalma bir uygulama olarak görmektedirler.²⁴

Markiyoncular ölü vaftizi uygulamasını, ölen kişinin kurtuluşu elde etmesi adına gerçekleştirmişlerdir. Nitekim bazı araştırmacılar da söz konusu uygulamanın bazı Korintli Hristiyanlar tarafından hem ölmüş akrabalarının hem de arkadaşlarının kurtuluşunu gerçekleştirmek amacıyla yapıldığını iddia etmektedirler. Uygulamanın bir başka olası açıklaması ise ölü vaftizinden yararlanacak kişilerin vaftiz edilmemiş Hristiyanlar olmasıdır. Diğer bir olasılık da yeni ölen kişinin yaşayanların dünyasından ölümler alemine geçişinin nasıl

¹⁷ İlgili ifadeler için bk. Elç. 2:38; 8:12, 38; 9:18; 10:48; 16:14-15; 30-34; 18:8; 22:16. Bu referanslarda bir kişi veya bir grup insan Hristiyanlığa ihtida etmek istediğinde ilk olarak onların vaftiz olması gerektiğine işaret edilmektedir. Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 25.

¹⁸ Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 23. Mesih'e bağlılık konusunda Yeni Ahit'te şu ifadeye yer verilir: "Çünkü Mesih İsa'ya iman yoluyla hepiniz Tanrı'nın çocuklarıdır. Çünkü Mesih'le birleşmek üzere vaftiz edilenleriniz Mesih'i kuşandınız." Gal. 3:26-27. İfadenin devamında ise Mesih'i kuşanmak şöyle açıklanır: "Artık Yahudi ile Yunanlı, köle ile özgür, erkek ile kadın arasında hiçbir ayırım yoktur. Çünkü hepiniz de Mesih İsa'da birsiniz." Gal. 3:28-29. Bu cümle, vaftizin ırk, cinsiyet ve statü gibi farklılıkları ortadan kaldırdığı anlamına gelmektedir.

¹⁹ Bu gruplar arasında Cerinthuşçular, Gnostikler bazı Montanusçular zikredilmektedir. Paulsen vd., "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead", 103. Benjamin Walker, *Gnosticism: Its History and Influence* (Wellingborough: The Aquarian Press, 1983), 146. Ayrıca Menander'in (ö. 117) de "ölümsüzlük vaftizi" şeklinde bir yıkanma ayini başlattığı belirtilir. Bu vaftiz türünün bedeni gençleştirdiği, kişinin yaşlanmasını ve ölmesini engelleyerek onun ölümsüzlüğünü sağladığına inanılır. Walker, *Gnosticism: Its History and Influence*, 138.

²⁰ N. H Taylor, "Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?" , *Neotestamentica* 36/1/2 (2002), 114-115. Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 39.

²¹ John A. Tvedtnes, "Baptism for the Dead in Early Christianity", *The Temple in Time and Eternity*, ed. Donald W. Parry - Stephen D. Ricks (Utah: Brigham Young University, 1999), 56-57.

²² Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 41-42.

²³ Krister Stendahl, "Baptism for the Dead: Ancient Sources", *Encyclopedia of Mormonism*, ed. Daniel H. Ludlow (New York: Macmillan Publishing Company, 1992), 97. Bu anlamda Paulsen ve onun gibi düşünenler de ölü vaftizi uygulamasını sapkınlık olarak yorumlayanlardır. Zira onlara göre vaftizin gerekliliği, ölü vaftizi uygulaması ve ölümden sonra kurtuluş konuları Hristiyan gruplar arasında ihtilaflıdır. Bu yüzden ölü vaftizi uygulamasının kayda değer bir gerekçesi bulunmamaktadır. Paulsen vd., "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead", 115.

²⁴ Tvedtnes, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 56.

gerçekleştirileceğidir. Nitekim bu bağlamda Demaris, Yeni Ahit’teki “ölü vaftizi” ifadesinin, Korintlil Hristiyanlar tarafından, ölmüş topluluk üyelerinin yaşam ile ölüm arasındaki zorlu geçiş süreçlerinde onlara yardımcı olmak amacıyla uygulanan bir cenaze ritüeli olarak kullanıldığını ileri sürmüştür.²⁵ Horsley de benzer şekilde ölü vaftizi uygulamasının, ölen kişinin ruhunu bedenden kurtardığı inancına dayandığını iddia etmiştir.²⁶ Şenay ise Markiyoncuların vaftizi, günahlardan arınma yolu olarak değil kendi inançlarına göre, Tanrı’nın bu dünyada yarattığı kötülüğü reddetme ritüeli olarak gördüklerini dile getirmektedir.²⁷ Kanaatimizce, Demaris’in de belirttiği gibi, Korint’teki Hristiyanların farklı kültürel ve dini geçmişlere sahip olmaları, ölü vaftizi uygulamasını ne anlama geldiğini tam olarak kavrayamadan gerçekleştirmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu uygulamanın, ahiret hayatına dair belirsizlikleri tamamen ortadan kaldırmadığı da göz önünde bulundurulduğunda, Pavlus’un Korint’teki Hristiyanların ölü vaftizi uygulamalarının geçersiz olduğunu vurgulamak istemiş olabileceği söylenebilir.²⁸ Diğer bir olasılık ise gnostik felsefenin etkisiyle Korint’teki Hristiyanların, ruhun beden hapsinden kurtarılmasını sağlayarak onun kurtuluşunu murat etmiş olmalarıdır.

Korint’teki ölü vaftizi uygulamasının kaynağını nereden aldığına dair şu görüşler ileri sürülmüştür: Uygulamanın Helenistik unsurların bir ürünü olabileceği, geç dönem Yahudi geleneğinde ölümler için dua etme eylemiyle ilişkilendirilebileceği²⁹ ve Hristiyan olmayan bir gizem kültüründen türemiş olabileceği.³⁰ Ancak Howard’ın da belirttiği gibi, Yeni Ahit’te söz konusu görüşleri destekleyecek herhangi bir referans görebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir.³¹

Öte yandan erken dönem kilise babaları da I. yüzyılda Korint Kilisesi’nde ölü vaftizi uygulaması yapıldığını teyit etmektedirler. Bu anlamda Tertullian (ö. 225?) *De Resurrectione Carnis (Bedenin Yeniden Dirilişi Üzerine)* adlı çalışmasında Korint Kilisesi’ndeki söz konusu uygulamayı tartışmaktadır.³² O, zikredilen eserde Korintlilere Birinci Mektup 15:29’a atıfta bulunarak Korintlilerin ölü vaftizi uygulamasını ölümden diriliş beklentisiyle bir başkasının bedenine fayda sağlayacağı inancıyla gerçekleştirdiklerinden söz eder. Zira ona göre, bedensel diriliş olmaksızın bedensel vaftizin icra edilmesi bir anlam ifade etmeyecektir.³³ Dolayısıyla Tertullian, Korintlilerin ölümler için vaftiz uygulamasını, ölümlere fayda sağlayacağı inancıyla gerçekleştirdiklerine işaret etmektedir. Ancak daha sonra *Adversus Marcionem (Markiyon’a Reddiye)* adlı çalışmasında, Pavlus’un ölü vaftiziyle ilgili ifadesini yeniden yorumlamış ve ölümler adına vaftiz olmanın aslında sadece beden için vaftiz edilmek anlamına geldiğini; zira ölü olanın ruh değil beden olduğunu vurgulamıştır. Bu durum, onun ölü vaftizine dair daha önceki sözlerini inkâr ettiği anlamına gelmektedir.³⁴ Dolayısıyla Tertullian’a göre ölümler adına vaftiz edilmek

²⁵ Richard E. Demaris, “Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology”, *JBL* 114/4 (1995), 663, 675-676.

²⁶ Taylor, “Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?”, 116-117.

²⁷ Bülent Şenay, *İlk Râfîzî Hristiyan Kilisesi Markünilik* (Bursa: Verka Yayınları, 2003), 99.

²⁸ Demaris, “Corinthian Religion and Baptism for the Dead”, 678.

²⁹ John Keir Howard, “Baptism for the Dead: A Study of I Corinthians 15:29”, *The Evangelical Quarterly* 37/3 (1965), 139.

³⁰ Taylor, “Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?”, 115-116.

³¹ Howard, “Baptism for the Dead: A Study of I Corinthians 15:29”, 139.

³² Paulsen - Mason, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 31-32.

³³ Tertullian, “On the Resurrection of the Flesh”, *ANF*, 3/48. 581-582.

³⁴ Paulsen - Mason, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 31-32.

beden için vaftiz olmak şeklinde anlaşılmaktadır. Zira ölen bedendir. Öyleyse beden yeniden dirilmeyecekse beden için vaftiz edilenler ne yapacaklardır? Kaldı ki Markiyon, bedenin dirilişini hiçbir şekilde kabul etmemekte ve sadece ruhun kurtuluşunu savunmaktadır.³⁵ Tertullian'a göre, Pavlus'un ölümler adına vaftizden bahsetmesinin asıl amacı, ölümler adına vaftiz olan kişilerin ölümden sonra dirilişe olan inançları doğrultusunda bu uygulamayı yerine getirmeleri ve bu eylem sonucunda bedenin dirilişi konusundaki inançlarını sürdürmeleridir. Ancak Pavlus'un başka bir yerde "Tek Rab, tek iman, tek vaftiz vardır"³⁶ ifadesiyle tek bir vaftizden söz ettiği görülmektedir.³⁷ Sonuç olarak Tertullian'ın sözleri, Markiyoncuların II. yüzyılın sonları ya da III. yüzyılın başlarında ölümler için vaftiz uygulaması yaptıklarına dair kayda değer bir kanıt sunmaktadır.³⁸

Ölü vaftizine değinen diğer kilise babası da Salamisli Epiphanius'tur (ö. 403). O, *Panarion (Heretiklere Reddiye)* adlı eserinde, Anadolu ve Galatya'nın bazı bölgelerinde ölümler adına gerçekleştirilen vaftiz uygulamalarına yer verir. Bu bağlamda, Anadolu'da Cerinthianlar'ın, vaftiz olmadan ölenlerin ölümden diriliş sırasında cezalandırılmamaları amacıyla ölümler adına vaftiz uyguladıklarından bahseder. Öyle ki, Epiphanius bu durumu, Pavlus'un "Eğer ölümler hiç dirilmiyorlarsa, neden onlar için vaftiz oluyorlar?" sözüyle açıklar. Bu ifade, ölen kişinin dirileceği inancını ve vaftiz yoluyla günahlarının bağışlanması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁹

Ölü vaftizine değinen kilise babalarından bir diğeri Chrysostom'dur (ö. 407). O, *Homiliae in Epistolam ad Corinthios Priorem (Birinci Korintliler Üzerine Vaazlar)* adlı çalışmasının kırkıncı vaazında Pavlus'un ölü vaftizine dair sözleri ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Şayet ölümler hiç dirilmeyeceklerse, ölümler adına vaftiz olanlar ne yapacaklar? Yani onlar neden ölümler adına vaftiz oluyorlar? Chrysostom, Markiyoncuların Pavlus'un söz konusu ifadesini çarpıtmak suretiyle, ölümler adına vaftiz olduklarını dile getirmekte ve onların bu durumunun gülünç olduğunu alaycı bir üslupla şöyle açıklamaktadır: Bir din adamı öldüğünde henüz hayatta olan biri onun yatağının altına gizlenir, ölünün yanına gelen kişi ölüye vaftiz olup olmayacağını sorar. Ölü cevap veremeyeceği için yatağının altına gizlenen kişi elbette vaftiz olmak istediğini söyler ve bunu onun adına gerçekleştirir. Chrysostom bu durumu kendi aralarında şakalaşan kişilerin durumuna benzetir ve uygulamayı saçmalık olarak değerlendirir. Aynı zamanda o, Markiyoncuların öldükten sonra diriliş inkâr etmelerine işaret ederek Pavlus'un "Şayet ölümden sonra diriliş yoksa, neden ölümler adına vaftiz oluyorsunuz? şeklinde onları ikaz ettiğini belirtir.⁴⁰ Dolayısıyla Chrysostom'un açıklamalarından hareketle, V. yüzyılın başlarında Markiyoncuların ölü vaftizi uygulamaya devam ettikleri söylenebilir.⁴¹

Son olarak Hippolu Augustinus (ö. 430), ölümler adına vaftiz ile ilgili açıklamalarda bulunan kilise babalarından biridir. Ancak daha önceki kilise babalarından farklı olarak, o bu konuda

³⁵ Tertullian, "Against Marcion", ANF, 3/5.10. 449-452.

³⁶ Ef. 4:5.

³⁷ Tertullian, "Against Marcion", ANF, 3/5.10. 449.

³⁸ Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 31-32.

³⁹ Epiphanius of Salamis, "Against Cerinthians", çev. Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)* (Leiden, Boston: Brill, 2009), 1/28. 6,4. 120-121.

⁴⁰ Chrysostom, "Homilies on First Corinthians", NPNF1-12. *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians by St. Chrysostom*, ed. Philip Schaff (Edinburgh: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002), 12/40. 378-380.

⁴¹ Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 39-41.

sunduğu görüşlerle ölümler adına vaftiz öğretisini şiddetle reddetmiş ve bu öğretinin doğruluğunu kabul etmemiştir. Zira ona göre Pavlus’un Birinci Korintoslulara Mektubu’ndaki ifadeler ölü vaftizine işaret etmemektedir. Ayrıca Augustinus, üç nedenden ötürü ölü vaftizine karşı olduğunu dile getirmiştir. Birincisi, bu uygulamanın Kilise’nin otoritesini zayıflatacağı düşüncesi; ikincisi, Müjde’nin mesajını duymama gibi bir gerekçelerinin olamayacağı; üçüncüsü de bu uygulamanın misyonerlik çalışmalarını boşa çıkaracağı anlayışıdır.⁴²

Sonuç olarak, Korint Kilisesi’nde gerçekleştirilen ölü vaftizi uygulamasının ölmüş kişiler adına yapıldığı ve bu ritüeli yerine getirenlerden bazılarının öldükten sonra dirilişi inkâr ettikleri söylenebilir. Bu yüzden, Pavlus’un Korintlilere Birinci Mektubu’ndaki ölü vaftizine dair ifadesi, muhtemelen inanç ve uygulama arasındaki tutarsızlığa dikkat çekmeye yönelik bir vurgudur.⁴³

2. Mormon Kutsal Metinlerinde Ölü Vaftizine Dair Referanslar

Mormon kutsal metinleri içerisinde Kitab-ı Mukaddes, Mormon Kitabı, Öğreti ve Antlaşmalar ile Çok Değerli İnci yer almaktadır. Bu metinlerden özellikle Yeni Ahit ile Öğreti ve Antlaşmalar ölü vaftizine referans oluşturması açısından çalışmamız için önem arz etmektedir. Bu bağlamda önce, ölü vaftizine dair Yeni Ahit’te geçen referanslara ve araştırmacıların yorumlarına; ardından ise Öğreti ve Antlaşmalar’daki referanslara yer verilecektir.

Ölü vaftizi uygulaması, daha önce de ifade edildiği gibi, kaynağını özellikle Pavlus’un Korintlilere Birinci Mektubu 15:29’dan almaktadır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes’te ölü vaftizi uygulamasına doğrudan işaret eden tek referans budur.⁴⁴ İlgili yerde Pavlus, Korintlilere şöyle seslenmektedir: “Yoksa, ölümler için vaftiz edilenler bunu niçin yapmışlar? Eğer ölümler gerçekten dirilmiyorlarsa, onlar için vaftiz edilmek de ne oluyor?”⁴⁵ Ancak Pavlus’un bu sözü araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Zira cümle ölümden sonra tekrar dirilmeyi inkâr edenlere karşı bir argüman olarak anlaşılabilir gibi,⁴⁶ ölü vaftizi uygulamasıyla da ilişkilendirilebilir. Bu anlamda Stendahl, cümlenin her iki duruma da işaret edebileceğini söyler.⁴⁷ Bununla beraber en yaygın yorumlardan biri, Ambrosiaster’a⁴⁸ ait olup Pavlus’un söz konusu ifadesinin ölü vaftizine işaret ettiği şeklindedir. Ancak Ambrosiaster, Pavlus’un uygun gördüğü eylemin, aslında alışılmışın dışında vekâleten vaftiz eylemi olmadığını; bunun yerine,

⁴² Tıpkı Augustinus gibi onun etkisi altında kalan Protestan reformcular da İsa Mesih’in ölümleri kurtarmak adına yer altına indiği fikrini inkâr etmişlerdir. Örneğin Martin Luther (ö. 1546), ölümden sonra kurtuluş olasılığını reddedenlerdendir. Paulsen vd., “Theological Underpinnings of Baptism for the Dead”, 113-114.

⁴³ Taylor, “Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?”, 115-116.

⁴⁴ Kathy L. McFarland, “Baptized for the Dead (Full Text) 1 Corinthians 15:29”, *Becker Bible Teacher Resources and Data Archives* 1 (2020), 2-3. Bu durum Pavlus’a kadar Kitab-ı Mukaddes’te ölü vaftizinden bahsedilmediği şeklinde yorumlanabilir. Kaldı ki, İsa’nın ölü vaftizinden hiç bahsetmemesi de Hristiyanlığın ilk yıllarında böyle bir doktrin mevcut olmadığına işaret eder. Jerald Tanner - Sandra Tanner, *The Changing World of Mormonism* (Chicago: Moody Press, 1980), 514.

⁴⁵ 1Ko. 15:29.

⁴⁶ Örneğin McFarland, bazı araştırmacıların söz konusu uygulamayı ölümden sonra diriliş öğretisini inkâr edenlerle ilişkilendirdiğini belirtir. McFarland, “Baptized for the Dead (Full Text) 1 Corinthians 15:29”, 6-7.

⁴⁷ Stendahl, “Baptism for the Dead: Ancient Sources”, 97.

⁴⁸ Ambrosiaster; Erasmus (ö. 1536) tarafından IV. yüzyıl Latin kilise babalarından Milanlı Ambrose’a (ö. 397) atfedilen Pavlus’un on üç mektubuna dair bir yorumun anonim yazarına verilen isimdir. Söz konusu yorum muhtemelen Damasus I’in papalık döneminde (366-384) Roma’da yazılmıştır. Michael P. McHugh, “Ambrosiaster”, *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York, London: Routledge, 1999), 44.

Rab Tanrı'nın varlığına dair bir tanıklık olarak, gelecekteki ölümden dirilişe olan inancı beyan eden bir eylem olduğunu ifade eder.⁴⁹ Paulsen ve diğerleri ise Pavlus'un bu ifadesiyle, ölümden sonra dirilişin Hristiyan inancındaki gerçekliğini ve merkeziliğini savunduğunu belirtir. Aynı zamanda onlara göre araştırmacıların çoğunluğu için söz konusu ifade literal olarak anlaşılmalı ve hayatta olan bireylerin ölmüş kişiler adına vaftiz edilmesini ifade etmektedir. Zira onlar bu sayede vaftiz olmadan ölmüş olanları kurtuluşa ulaştırmayı hedeflemektedirler.⁵⁰ Yine, Yeni Ahit araştırmacısı Leon Morris, söz konusu ifadeyle ilgili olarak ilk Hristiyanlardan bazılarının, Korint'te, vaftiz olmadan ölen arkadaşları adına bu eylemi gerçekleştirdiklerine işaret eder.⁵¹ Ancak ölü vaftizi uygulamasını sapkınlık olarak yorumlayanlar da olmuştur. Onlara göre Pavlus, söz konusu ifadesiyle bir taraftan öldükten sonra tekrar dirilişi reddetme diğer taraftan ise ölü vaftizi uygulamasında bulunma arasındaki tutarsızlıkları göstermek için bu uygulamaya dolaylı olarak atıfta bulunmuştur. Bu durum Pavlus'un Korint'teki ölü vaftizi uygulamasını ne kınadığı ne de onayladığı anlamına gelir. O, sadece uygulamanın tutarsızlığına dikkat çekmiştir.⁵² Dolayısıyla yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere Kitab-ı Mukaddes yorumcuları söz konusu metnin anlamı konusunda farklı düşünmektedirler.⁵³

Öte yandan Mormonlar ise Pavlus'un söz konusu ifadesini, yaşayan bir kişinin ölen biri adına vaftiz edilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Ancak bu görüşün ana gövde Hristiyanlar için geçerli olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira Pavlus, ölü vaftiziyle ilgili ifadesinde ana gövde Hristiyanların ölümler adına vaftiz edildiklerini belirtmek yerine, "onların" yani Korintlilerin ölümler adına vaftiz edildiklerini ifade etmektedir. Kaldı ki Pavlus'un "biz" yerine "onlar" şeklindeki dilsel tercihi, söz konusu ifadenin anlamını dilbilgisel açıdan da farklı bir biçimde şekillendirecektir. Bu kullanımıyla Pavlus, ana gövde Hristiyanların ölü vaftizi uygulamasından uzak olduklarına dikkat çektiğini göstermektedir.⁵⁴ Sonuç olarak, Pavlus'un ölümler için vaftizle ilgili ifadeleri, vaftiz olmadan ölen kişilere Mesih'te kurtuluş sağlamayı amaçlayan bir Korint Hristiyan ritüeline işaret etmektedir. Ölü vaftizinin gerçekleştirileceği kişiler ise vaftiz olmadan ölmüş Korintli Hristiyanların akrabalarıdır.⁵⁵

Ölü vaftizine işaret edebilecek diğer bir pasaj ise Petrus'un Birinci Mektubu'nda yer almakta olup şu şekildedir: "*Sevindirici Haber bu nedenle ölümlere de duyuruldu. Öyle ki, bedence insan gibi yargılandılar, öte yandan ruhça Tanrı gibi yaşasınlar.*"⁵⁶ Mormonlara göre, İsa çarmıha gerilip üçüncü gün dirilmeden önce, ruhsal olarak ölümlerin ruhlarının bulunduğu zindanı ziyaret ederek bu tebliği yapmıştır. İsa'nın uygulaması sayesinde, ölenlerin ruhları ebedi kurtuluş ve Tanrı Krallığı hakkında bilgilendirilmiştir. Bu durum, ölenlerin ruhlarının kurtuluşu nasıl elde edecekleri konusunda örneklik teşkil etmiştir. Mormonlara göre bu kurtuluş yolu, hayatta

⁴⁹ McFarland, "Baptized for the Dead (Full Text) 1 Corinthians 15:29", 5-6.

⁵⁰ Paulsen vd., "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead", 102-103. Ayrıca bk. Katar, *Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar*, 138.

⁵¹ Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press, 1985), 215.

⁵² Paulsen - Mason, "Baptism for the Dead in Early Christianity", 29-30.

⁵³ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 513.

⁵⁴ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 513.

⁵⁵ Taylor, "Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?", 117-119.

⁵⁶ 1Pe. 4:6.

olanların ölümler adına vaftiz olmalarıyla mümkün olmaktadır.⁵⁷ Petrus, başka bir pasajda⁵⁸ İsa’nın ruhsal olarak gidip bir zamanlar itaatsizlik eden tutuklu ruhlara mesajını iletmesine yer vermekte, Nuh’un gemisinin insanları ölümden kurtarması ile vaftiz arasında bir ilişki kurarak, Nuh’un gemisinin simgesel anlamı olan vaftizin günümüzde insanları kurtardığına ve dolayısıyla vaftizin kurtuluş için gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁹

Yukarıda zikredilen pasajlar dışında, Yeni Ahit’te vekâlet yoluyla kurtuluş temaları da yer almaktadır. Nitekim Pavlus, Hristiyanlığın İsa Mesih’in sunduğu kurtarıcı armağanlara dayandığına işaret etmektedir. Zira İsa Mesih, günahlara kefaret için kendini çarmıhta feda etmiştir. Bu durum, Romalılara Mektup’ta şu şekilde açıklanmaktadır: *“Tanrı, İsa’yı kanıyla günahları başlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Bu, Tanrı’nın adaletinin gözler önüne serilmesi içindi. Çünkü Tanrı sabrından dolayı daha önce işlenmiş günahlara göz yummuştu.”*⁶⁰ Dolayısıyla İsa Mesih’in bütün insanları kurtarmak için kendini çarmıhta feda etmedeki rolü dikkate alındığında Hristiyan düşünce geleneğinin özünde vekâlet görevinin olduğu görülür.⁶¹

Ölü vaftizine dair Yeni Ahit’teki pasajlara işaret ettikten sonra Mormon kutsal metinlerinden bir diğeri olan Öğreti ve Antlaşmalar’daki referanslara yer verilebilir. Öğreti ve Antlaşmalar’da, Tanrı’nın ölümler adına vaftiz yapılmasını emrettiği vurgulanmaktadır. Bu anlamda, ölümler için vaftiz işlemi gerçekleştirilmesi gerektiği ancak vaftiz havuzunun mevcut olmadığı belirtilerek, bu amaçla bir mabet inşa edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Mabet inşa edildikten sonra vaftizin yalnızca orada gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmakla beraber, mabet tamamlanana kadar yapılan vaftizlerin de geçerli olacağı ifade edilir.⁶² Ayrıca, ölümler adına yapılan vaftizlerin kayıt altına alınması gerektiği belirtilir. Nitekim bu durumu Smith şöyle ifade etmiştir: *“Ölümlerin için vaftiz uygulamasıyla ilgili olarak size bir söz veriyorum. Gerçekten, Rab ölümlerinizi hakkında size şöyle diyor: İçinizden biri ‘ölüleriniz için vaftiz edildiğinde, bir kayıt memuru olsun ve vaftizlerinize görgü tanığı olsun; kulaklarıyla işitsin ki, bir gerçeğe tanıklık etsin.”*⁶³ O, aynı zamanda Rab’bin bütün kayıtların düzenli bir şekilde kutsal tapınağın arşivlerinde kuşaktan kuşağa anılmak üzere saklanmasını emrettiğini de sözlerine eklemektedir.⁶⁴ Ayrıca Smith, kayıt memurlarının ölümler adına yapılan vaftizlerin geçerliliğini onaylamalarının gerektiğini vurgular; zira bu uygulamaların hem gökte hem de yeryüzünde kayıt altına alındığı ve bu kayıtların bağlayıcı bir nitelik taşıdığını ifade eder.⁶⁵

Smith, vekâlet yoluyla kurtuluşla ilgili olarak Malaki peygamberden şu alıntıyı yapar: *“Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce size peygamber İlyas’ı göndereceğim. O, babaların yüreklerini çocuklarına, çocukların yüreklerini babalarına döndürecek. Öyle ki, gelip ülkeyi lanetleyerek yok etmeyeyim.”*⁶⁶ Smith, Öğreti ve Antlaşmalar’da babalar ile çocukları arasındaki bu bağın ölü vaftizi

⁵⁷ Katar, *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar*, 137.

⁵⁸ 1Pe. 3:19-21.

⁵⁹ Paulsen vd., “Theological Underpinnings of Baptism for the Dead”, 110-111.

⁶⁰ Rom. 3:25.

⁶¹ Paulsen vd., “Theological Underpinnings of Baptism for the Dead”, 107-108.

⁶² *Öğreti ve Antlaşmalar*, 124:28-36. (Erişim 27 Eylül 2024).

⁶³ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 127:5-6.

⁶⁴ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 127:9.

⁶⁵ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 128: 1-9.

⁶⁶ Mal. 4:5-6. *Öğreti ve Antlaşmalar*, 128:17.

aracılığıyla gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Zira ona göre, ölüler olmadan hayatta olanlar mükemmelliği elde edemeyeceği gibi, aynı şekilde hayatta olanlar olmadan da ölüler mükemmelliğe ulaşamazlar.⁶⁷ Smith'in ifadesinden hareketle, ölü vaftizi sayesinde hem ölülerin hem de hayatta olanların mükemmelliğe ulaşma imkanına sahip olabilecekleri sonucuna varılabilir.

3. Mormonizm'de Ölü Vaftizi Uygulaması

Mormonizm'de vaftiz sakramenti, Tanrı'nın Krallığı'na giriş, kilise üyeliği ve günahların bağışlanması amacıyla icra edilen gerekli bir uygulamadır.⁶⁸ Bu durum Mormon öğretisine göre, hiç kimsenin vaftiz olmaksızın Tanrı'nın Krallığı'na giremeyeceği anlamına gelir.⁶⁹ Ölü vaftizi uygulaması ise ölmüş bir kişinin Tanrı'nın Krallığı'na girebilmesi için hayatta olan bir bireyin onun yerine vaftiz eylemini yerine getirmesi işlemini ifade etmektedir. Bu hususta Mormon liderleri, ölmüş bireylerin ruhlarının, hayatta olan bir Mormon'un onlar adına vaftiz edilene kadar, Tanrı'nın Krallığı'na giremeyeceğine işaret etmektedirler.⁷⁰ Zira, Yuhanna İncili'nde vaftizin Tanrı'nın Krallığı'nın kapısı olduğu ve kişinin sudan ve ruhtan doğmadığı sürece o göksel dünyadan bir miras elde edemeyeceği vurgulanmaktadır.⁷¹ Bu yüzden Tanrı, Öğreti ve Antlaşmalar'da ölüler adına gerçekleştirilen vaftiz ritüelini emretmiştir.⁷² Smith bu uygulamanın kendilerine özgü olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Şayet birinin günahlarının bağışlanması için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz eylemini icra edersek aracı olarak hareket etmiş oluruz. Bu sayede Müjde'yi duymadan ölen akrabalarımızın günahları bağışlanmış olur.”⁷³ Smith'e göre, Müjde'yi duymamış olan herkes nihai yargılanmadan önce mutlaka ona sahip olmalıdır. Bu da ölüler adına vaftiz eylemi gerçekleştirilerek sağlanabilir.⁷⁴ Smith, görüşünü desteklemek için Yeni Ahit'ten şu ifadeye atıfta bulunur: “Çünkü Mesih de bizleri Tanrı'ya kavuşturmuş diye günahlara karşı bir kez öldü. Doğru kişi doğru olmayanlar için öldü. Bedence öldürüldü ama ruha diriltildi. Bu ruhun etkisiyle gidip tutuklu ruhlara sözü yaydı.”⁷⁵

Öte yandan Smith, I. yüzyıldaki Hristiyanların ölü vaftizini icra ettiklerini kabul etmekle beraber, Mormonların uygulamasının tarihsel örneklere dayanmadığını, aksine kaynağını modern vahiylerden aldığını ifade eder.⁷⁶ Bununla beraber, Kitab-ı Mukaddes'teki referanslara da atıfta bulunur.⁷⁷ Nitekim Mormonizm'de ölü vaftizi uygulamasının birtakım referanslara

⁶⁷ Öğreti ve Antlaşmalar, 128:18.

⁶⁸ Davis Bitton - Thomas G. Alexander, *The A to Z of Mormonism* (Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009), 13.

⁶⁹ Donald A. Carson, “Did Paul Baptize for the Dead?”, *Christianity Today* 42/9 (1998), 63.

⁷⁰ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 512-513. Johnny Stephenson - H. Michael Marquardt, “Origin of the Baptism for the Dead Doctrine”, *The John Whitmer Historical Association Journal* 37/1 (2017), 136-137. Bununla beraber bazı Mormon grupları (Mesih'in Kilisesi ve İsa Mesih'in Kilisesi gibi), ölüler adına vaftizi reddetmektedirler. Fuat Aydın, “Mormonlar İsa Mesih'in Son Gün Azizleri'nin Kilisesi”, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 227.

⁷¹ Yu. 3:3-5.

⁷² Öğreti ve Antlaşmalar, 124:28-36; 127; 128.

⁷³ Burton, “Baptism for the Dead: LDS Practice”, 95-96.

⁷⁴ Stephenson - Marquardt, “Origin of the Baptism for the Dead Doctrine”, 138.

⁷⁵ 1Pe. 3:18-19.

⁷⁶ Paulsen - Mason, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 23.

⁷⁷ Joseph Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith* (Salt Lake City, Utah: Deseret Book Company, 1938), 201. Kitab-ı Mukaddes'in tek bir cümlesinde geçtiği için onu kabul etmekte zorluk çekenlere Smith şu cevabı verdiği aktarılır: “Şayet

dayandırıldığı görülür. Bunlar arasında vaftizin sembolik bir ritüel olarak suya daldırma ve sudan çıkarma şeklinde icra edilmesi, Pavlus’un Korintlilere Birinci Mektubu’nda (15:29) ölüler adına vaftizden söz etmesi, Malaki 4:5-6’daki ifadelerin bu minvalde yorumlanması ve vaftizin mükemmellik ve kurtuluşun anahtarı olarak görülmesi yer almaktadır. Bu yüzden vaftiz olmadan ölmüş veya vaftiz olma yetkisini elinde bulunduran Mormonlar tarafından vaftiz edilmemiş kişiler adına bir Mormon vaftiz eylemini gerçekleştirmelidir.⁷⁸

Öte yandan, ölü vaftizinin kaynağına dair birtakım hususlara da dikkat çekilir. Bunlar arasında; vaftizin kurtuluş için gerekli olduğu inancı, Tanrı’nın Müjde’yi duymadan ölmüş bireyleri cezalandıracak kadar adaletsiz olmayacağına dair düşünce, İsa’nın Mesajı’nı vaaz etme faaliyetinin ve dönüşümün ruhlar aleminde devam ettiği anlayışı ile vaftizin dünyevi bir uygulama olmasından ötürü vekâleten gerçekleştirilebileceği görüşü yer almaktadır.⁷⁹

Mormonlara göre, vaftiz olmadan ölmüş insanların sonsuza kadar lanetlenmiş oldukları kabul edilemez; zira Petrus, Birinci Mektubu’nda İsa Mesih’in Sevindirici Haber’i ölümlere de duyurduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Ancak ölümlerin ruhları doğrudan vaftiz edilemediği ya da suyla yıkanamadığı için, hayatta olan bir kişinin ölümler adına vekil olarak vaftiz edilmesi gerekmektedir. Kaldı ki, vaftizi bir vekil aracılığıyla alma konusunda da bir mâni bulunmamaktadır. Zira tıpkı bebek vaftizinde, bebeğin adına vekiline sorular yöneltilerek onun vaftizi gerçekleştirilebildiği gibi, aynı şekilde ölümler adına da yaşayan bir kişi vaftiz edilebilir.⁸¹

Mormonizm’de ölü vaftizi uygulamasının birtakım yararlar sağladığına inanılmaktadır. Öncelikle uygulama ölü yakınlarına hem teselli hem de umut kaynağı olarak görülmektedir. İkincisi, sıradan kişiler kurtuluşun temsilcileri olarak görevlendirilerek diğer insanlar üzerinde ölünün etkilerini hafifletme konusunda yardımcı oldukları inancı bulunmaktadır. Üçüncüsü, ölü vaftizini icra edenler sadece Tanrı’ya yakınlık kazanmakla kalmayıp aynı zamanda İsa Mesih ile ortak mirasçılar ve işçiler olarak değer görmektedirler.⁸² Dördüncüsü ise bu uygulamanın akrabalık bağlarını güçlendiren bir işlevi olduğu düşünülmektedir.⁸³

3.1. Tapınak Öncesi Dönemde (1840-1842) Ölü Vaftizi Uygulaması

Mormonların ölü vaftiziyle tanışmaları ve onu icra etmeleri tedricen olmuştur. Bu anlamda Smith, 1838 yılı yazında Kilise’ye ait bir gazete olan *Elders Journal*’da kendisine yöneltilen “Şayet Mormonizm hak din ise onu benimsemeyen ve vaftiz olmadan ölenlerin durumu ne olacak?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: “Müjde’yi duyma imkânı olmayan bireyler, yargılanmadan önce ölü vaftizine sahip olmalıdır.”⁸⁴ Bunun yanı sıra, Mormonların dini topluluk olma ve

öğretiyi destekleyen Rabbin bir sözü varsa, onu gerçek bir doktrin yapmak için yeterlidir.” Şayet bu noktada şüphe içinde olanlar var ise onlara da şu açıklamayı yaptığı belirtilir: “Ölü vaftizi öğretisi Yeni Ahit’te açıkça ifade edilmiştir. Doktrin iyi değilse Yeni Ahit’i atın. Ancak eğer Tanrı’nın sözü ise o zaman doktrin kabul edilsin.” Ryan G. Tobler, “Saviors on Mount Zion: Mormon Sacramentalism, Mortality, and the Baptism for the Dead”, *Journal of Mormon History* 39/4 (2013), 214-215.

⁷⁸ Foschini, “Those Who are Baptized for the Dead,” 1 Cor. 15:29”, 52-53.

⁷⁹ Bitton - Alexander, *The A to Z of Mormonism*, 13-14.

⁸⁰ 1Pe. 4:6.

⁸¹ Foschini, “Those Who are Baptized for the Dead,” 1 Cor. 15:29”, 52-53.

⁸² Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 184-185.

⁸³ Katar, *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar*, 138.

⁸⁴ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 194-195.

kurtuluş hakkında gelişen fikirleri de ölü vaftizinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu anlamda Illionis eyaletine bağlı Nauvoo'da toplumsal birlik ve toplu kurtuluş anlamında akrabalık ve aile bağına vurgu yapılmış; bu sayede onların çerçevesi genişletilmiştir.⁸⁵

Smith, 15 Ağustos 1840'ta Nauvoo'da, Seymour Brunson'un⁸⁶ cenaze vaazını verdiği esnada vaftiz edilmeden ölen oğlunu kaybeden dul bir kadın olan Jane Neyman'a hitaben ilk kez ölüler adına vaftiz doktrini açıklamıştır.⁸⁷ Konuşmasında Pavlus'un ölü vaftizine dair Korintlilere Birinci Mektubu'nun 15:29'daki ifadesine yer veren Smith, Neyman'ın trajik hikayesinden söz ederek oradakilere şöyle bir soru yöneltmiştir: "Şayet Hristiyan vaftizi kurtuluş için gerekliyse bu durumda onu almamış olanların durumu ne olacaktır?" O, bu soruya karşılık olarak Pavlus'un ölü vaftizine dair sözlerine işaret etmiş ve vaftiz olmadan ölmüş kişiler için de kurtuluşun mümkün olduğunu belirtmiştir.⁸⁸ Smith'e göre Pavlus, söz konusu ifadesinde ölüler adına vaftizi icra eden bir halkla konuşuyordu. O, bu ifadesiyle erken dönem Hristiyanları arasında uygulanan ölü vaftizi ritüeline dikkat çekmiştir. Smith, konuşmasının devamında aldığı bir vahiy neticesinde Tanrı'nın uzun zamandır unutulmuş veya kaybolmuş olan bu ritüeli bir kez daha ifşa ettiğini; böylelikle insanların artık bu hayattan ayrılan akrabaları adına hareket edebileceğini dile getirmiştir.⁸⁹ Bu anlamda ölü vaftizi, Smith'in vaftiz töreninin öbür dünyada kurtuluşu elde etmek için gerekli olduğu anlayışına ve hayatta olan birinin onun adına bu uygulamayı gerçekleştirebileceği öğretilerine dayanmaktadır.⁹⁰ Aynı zamanda Smith, Müjde'yi duymamış olan ölü akrabaları adına vekil olarak hareket etme ve onların günahlarının bağışlanması için vaftiz olma ayrıcalığına sahip olduklarının altını çizmektedir.⁹¹ Hatta Smith'in söz konusu vahiy Mormon saflarına katılmamış olan kişiler için de bir umut mesajı taşıyordu.⁹² Nitekim bu sayede dul Neyman, Smith'in onayıyla Harvey Olmstead'in gözetiminde oğlu Cyrus Livingston adına vaftiz olmuştur.⁹³

Cenaze töreninden bir ay sonra Smith, ağır hasta ve ölmek üzere olan babasını ziyaret etmiş; babasıyla ölüler adına vaftiz öğretilerini tartıştığı esnada babasının düşünceleri ölmüş oğlu Alvin'e çevrilmiş ve onun adına vaftiz töreni icra edilmesini istemiştir. Böylelikle 1840 yılının ikinci

⁸⁵ Tobler, "Saviors on Mount Zion", 198-199.

⁸⁶ Brunson, Smith'in koruması ve şehrin dini yüksek konseyinin bir üyesi olarak görev yapmıştır. Tobler, "Saviors on Mount Zion", 182.

⁸⁷ Joseph Smith, *Teachings of Presidents of the Church* (Salt Lake City, Utah: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2007), 22. Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 179, 191. Ancak zamanla bu teklif zorunluluk haline gelmiştir. Çünkü ölüleri kurtarmak bir ayrıcalık olarak görülmeye başlamıştır. Tobler, "Saviors on Mount Zion", 234-235. Böylece ölü vaftizi, Mormonizm'de vekâlet törenleri sayesinde kurtuluş fikrinin gelişimini hızlandırmış ve önemli bir öğreti haline gelmiştir. Tobler, "Saviors on Mount Zion", 190.

⁸⁸ Tobler, "Saviors on Mount Zion", 186-187.

⁸⁹ Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 403.

⁹⁰ Stephenson - Marquardt, "Origin of the Baptism for the Dead Doctrine", 132.

⁹¹ Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 474. Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 201. Bunu yaparken de Smith, ölülerin vaftiz olma kapasitesine sahip olmadıklarına dikkat çekerek yeryüzünde bunu onun adına yapacak bir arkadaş görevlendirilmesine işaret etmiştir. Böylelikle Mormonların, akrabalarının çoğunun Tanrı'nın Krallığı'na dahil olmasında etkili hale geldiklerini belirtmiştir. Tobler, "Saviors on Mount Zion", 201-202.

⁹² Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 403.

⁹³ Stephenson - Marquardt, "Origin of the Baptism for the Dead Doctrine", 141-142. Stendahl Baugh, "For This Ordinance Belongeth to My House", 47-48.

yarısında Alvin için vaftiz töreni icra edilmiş; bu durum ailesini mutlu etmiştir.⁹⁴ Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: “Smith’in ölü vaftizi öğretisinin arka planında ağabeyi Alvin etkili olmuş mudur?” Bu soruya cevap mahiyetinde şunlar söylenebilir: Smith, 1840 yılında ölü vaftizi öğretisini halka açıklamış olsa da bu öğretinin aslında bir arka planı olduğu söylenebilir. Zira, 1823 yılı sonbaharında, henüz on yedi yaşındayken, kendisinden yedi buçuk yaş büyük olan ağabeyi Alvin’i kaybetmiştir. Kaldı ki Alvin, yaşamı boyunca herhangi bir dini inancı kabul etmemiş ve kiliselere de mesafeli bir tutum sergilemiştir. Ayrıca, Alvin’in cenaze törenini yöneten presbiteryen bir papaz, vaftiz olmadan öldüğü için onun kurtuluşunun mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Bu sözleri duyan Smith, ağabeyinin herhangi bir kiliseye aidiyetinin olmaması nedeniyle ceenneme gitmiş olabileceğini ve babasının da bu durumdan rahatsızlık duyabileceğini düşünmüştür. Alvin’in ölümünün yol açtığı bu kriz, kurtuluşla ilgili soruların aciliyetini ortaya koymuş ve Smith’i bu konular üzerinde derinlemesine düşünmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Smith, şu sorulara yanıt aramıştır: Kişinin ölümünden sonra, geride bıraktığı aile üyeleri ve arkadaşları nasıl bir haleti ruhiyeye sahip olur? Doğru bir inanca sahip olmayan bireyler için kurtuluş söz konusu olabilir mi? Tanrı, Hristiyanlığı kabul etmeden ölen ve bu yüzden kurtuluşa erememiş olanlara nasıl bir muamelede bulunacaktır? Bu suallere cevap arama mahiyetinde Smith, Tanrı’nın bir bireyi, cahillik veya bilgisizlik nedeniyle cezalandırmasının makul olmadığını ve böyle bir davranışın Tanrı’nın adaletsizliği olarak nitelendirilebileceğini dile getirmiştir.⁹⁵ Smith, 1836 yılında yaşadığı bir vizyon neticesinde Alvin’i Tanrı’nın Krallığı’nda gördüğünü;⁹⁶ bu deneyim üzerine, Rabb’in kendisine şöyle hitap ettiğini belirtir: “*Müjde hakkında bilgisi olmadan ölen ve hayatta kalmalarına izin verilmiş olsaydı bunu kabul etmiş olacak olan herkes, Tanrı’nın Krallığı’nın mirasçuları olacaklardır...*”⁹⁷

Smith, sonraki zamanlarda vaazlarını sürdürmüş ve 1840 Ekim’inde Yeni Ahit’ten ek referanslara işaret etmiş;⁹⁸ ayrıca Kilise’ye konuyla ilgili talimatlar göndermiş⁹⁹ ve azizlerin ölen akrabaları adına vaftiz edilme ayrıcalığına sahip olduklarını ifade etmiştir.¹⁰⁰ Bu durum Mormonları büyülemiş¹⁰¹ ve Mormon liderlerinin farklı duygular hissetmesine yol açmıştır. Örneğin Wilford Woodruff (ö. 1898), ölü vaftizini ilk duyduğunda işe koyulduklarını ve akıllarına gelen herkes için vaftiz olduklarından söz eder.¹⁰² Aynı şekilde Brigham Young (ö. 1877) da ölü

⁹⁴ Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 403.

⁹⁵ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 190-191. Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 401-403.

⁹⁶ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 137:1,5.

⁹⁷ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 137:7-8. Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 401-403.

⁹⁸ Bu bağlamda Smith, Petrus’un Birinci Mektubu 3:18-20 ve 4:6’ya atıfta bulunmuştur. Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 214-215.

⁹⁹ Bu anlamda 15 Aralık 1840’ta İngiltere’deki Onikiler Kurulu üyelerine bir mektup yazarak Brunson’un cenazesindeki vaazında ölü vaftizinden bahsettiğini belirtmiştir. Stephenson - Marquardt, “Origin of the Baptism for the Dead Doctrine”, 140. Tvedtnes, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, 55-56. Mektupta ayrıca şu ifadeler yer vermiştir: “Sanırım ölüler adına vaftiz doktrinini bazılarının aklını karıştırmış olabilir. Bununla ilgili soru işaretleri ve sorularınız vardır. Bu mektupta size konuyla ilgili arzu edebileceğiniz bilgilerin tamamını veremem. Ancak ölü vaftizi uygulamasının kesinlikle erken dönem kiliseler tarafından icra edildiğini söyleyebilirim. Pavlus öldükten sonra dirilış öğretisini ölü vaftizden yola çıkarak kanıtlamaya çalışıyor.” Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 472.

¹⁰⁰ Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 179, 191.

¹⁰¹ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 202-203.

¹⁰² Bu anlamda Woodruff, bir pazar akşamı Joseph Smith ve diğer kilise liderleriyle nehre gittiğini ve orada hem Smith’in hem de kendisinin yüzer kişiyi, diğer bir kişinin de yüz kişiyi vaftiz ettiğini belirtir. Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 512. Aynı zamanda Woodruff, ölü vaftizini öğrendikten sonra bebekken ölen annesini hatırladığını ve bu

vaftizi öğretisinin kendisini mutlu ettiğini belirtir. Bu anlamda o, babası, annesi ve ataları adına vaftiz olduğunu dile getirir.¹⁰³ John Taylor (ö. 1887) ise “atalarımızı nasıl kurtaracağımızı bilen tek millet biziz... onlar kurtuluşa erdiğinde bizler dünyanın kurtarıcıları oluruz” demiştir.¹⁰⁴ Sonuç itibarıyla Mormonlar, hayatta olmayan akrabaları adına vaftiz olmak suretiyle, onların Tanrı’nın Krallığı’nı elde etmelerine katkıda bulunmuşlardır.¹⁰⁵

İlk vaftizler¹⁰⁶ Illionis eyaletine bağlı Nauvoo yakınlarındaki Mississippi Nehri’nde gerçekleştirilmiştir.¹⁰⁷ Ancak söz konusu uygulamaların bugün olduğu kadar açık ve net bir şekilde tanımlandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira, bir kadın bir erkek tarafından vaftiz edilebilmekteydi. Aynı zamanda vaftiz törenine tanıklık eden kişiler rahiplik vasfına sahip değillerdi. Yine, vaftiz ritüelinin tamamlanmasının ardından bir onaydan söz edilmemekteydi. Ayrıca, vaftiz işlemiyle ilgili bir kayıt tutulmamaktaydı. Son olarak, vaftiz uygulaması tapınakta değil, Mississippi Nehri’nde gerçekleştirilmekteydi.¹⁰⁸

3.2. Tapınak Sonrası Dönemde (1842’den Günümüze) Ölü Vaftizi Uygulaması

19 Ocak 1841’de, azizlere ölümler adına icra edilen vaftiz uygulamasının geçici olacağı talimatı verilmiştir.¹⁰⁹ Bu bağlamda tapınak inşa edilene dek ölümler adına vaftizler tapınak haricinde herhangi bir yerde gerçekleştirilebilecekti.¹¹⁰ Nauvoo Tapınağı’nda 21 Kasım’a kadar ölümler adına vaftiz yapılmadığı dikkate alındığında, 1841 yılında gerçekleştirilen vaftizlerin büyük olasılıkla nehir vaftizi olduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹ Her ne kadar Ekim 1841 konferansından sonra azizlere tapınağın dışında vekâlet vaftizleri yapmamaları talimatı verilmiş olmasına rağmen,¹¹² bunun istisnaları olduğunu gösteren kayıtlı birkaç örnek mevcuttur.¹¹³ 1841 yılı yazı ve sonbaharında azizler, tapınağın yeni kazılmış bodrum katına geçici bir ahşap vaftiz havuzu inşa etmişler;

sayede onun kurtuluşuna katkıda bulunduğu annesinin hayatındaki tüm emeklerinin karşılığını ödeyebileceğini düşünmüştür. Claudia L. Bushman - Richard L. Bushman, *Mormons in America* (New York: Oxford University Press, 1998), 44.

¹⁰³ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 213-214.

¹⁰⁴ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 514-515.

¹⁰⁵ Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 191. Katar, *Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar*, 138.

¹⁰⁶ Ölü vaftizinin/vaftizlerinin ilk kez ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber, belgelenen ilk vaftizin dul Neyman’a ait olduğu ifade edilir. O, 12 Eylül 1840’ta oğlu için ölü vaftizini gerçekleştirmiştir. Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 47-48.

¹⁰⁷ Stendahl, “Baptism for the Dead: Ancient Sources”, 97.

¹⁰⁸ Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 49-50.

¹⁰⁹ *Öğreti ve Antlaşmalar*, 124:29-31.

¹¹⁰ Bu anlamda başlangıçta Mormon azizleri ölümler adına nehir ve derelerde vaftizler gerçekleştirmişlerdir. Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 22. Ancak daha sonra Smith’in şu açıklamayı yaptığı belirtilir: “Size, tüm azizlerime, benim için bir ev inşa etmenizi emrediyorum ve bunun için size süre veriyorum. Bu süre zarfında vaftizleriniz benim için kabul edilebilir olacaktır. Şayet tapınağı inşa etmezseniz ölümleriniz adına yaptığımız vaftizler benim için geçersiz olacak ve ölümlerinizle birlikte Rab tarafından reddedileceksiniz.” Stephenson - Marquardt, “Origin of the Baptism for the Dead Doctrine”, 144-145.

¹¹¹ Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 49-50.

¹¹² Rabbin Mississippi Nehri’ndeki ölümler adına vaftiz olma eylemini durdurma emrinin nedeni, Nauvoo Tapınağı’ndaki vaftiz havuzunun bu kutsal tören için hazırlanmış olmasıydı. Kaldı ki, Rab sadece yoksulluk anında ve tapınakta vaftiz havuzunun olmadığı zamanlarda kutsal evinin dışında ölü vaftizine izin vermiştir. Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 193, dipnot a.

¹¹³ Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 52-53. Örneğin Woodruff, kendisi ve diğerlerinin Ekim 1841’deki tedbir kararının ardından tapınağın dışında ölümler adına vaftiz ettikleri iki örneği kaydetmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 54.

burada ölümler adına vaftizler ilk kez 21 Kasım 1841’de icra edilmeye başlanmış;¹¹⁴ ardından tapınaktaki vaftiz havuzunun yapımının tamamlanmasıyla orada uygulanmıştır.¹¹⁵ Çünkü Smith’in 1841’de aldığı bir vahiy doğrultusunda, ölümler için vaftiz uygulaması artık sadece tapınaklarda yapılmak zorundaydı.¹¹⁶

Smith, aldığı vahiyler doğrultusunda, sonraki yıllarda da ölü vaftizine dair uygulamaları şekillendirmeye devam etmiştir. Bu bağlamda, 1842’de ölü vaftizinin, kişinin Tanrı’nın Krallığı’na girebilmesi için konulan bir emir ve uygulama olduğunu telkin etmiştir.¹¹⁷ Yine o, Pavlus’un öğretilerini benimseyerek, geçmişteki ölümlerin günümüzün sadık azizleri olmadan mükemmelleştirilemeyeceğini vurgulamıştır.¹¹⁸ Ayrıca, 31 Ağustos 1842’de verdiği bir vaazında, vaftiz törenlerinin kaydedilip arşivlenmesi için bir kayıt cihazının hazır bulundurulması gerektiğine dair şu talimatı vermiştir:¹¹⁹ “Ölümler adına vaftiz olan herkes yaptığı uygulamayı olaya tanıklık edecek bir görgü tanığı huzurunda kayıt cihazıyla kaydetmelidir...bu nedenle ölümler adına icra edilen vaftizlerin kaydedilmesi ve şahitlik konusuna dikkatle eğilmelisiniz.”¹²⁰ Dolayısıyla ölü vaftizi uygulamasını bir kayıt cihazıyla kaydetmek törenin bir boyutunu oluşturmakta olup önem arz etmektedir.¹²¹ Ancak yerel nehirlerde icra edilen ölü vaftizi uygulamalarının kayıt altına alınmadığını belirtmek gerekir. Bu da kayıt altına alınmadan icra edilen vaftizlerin geçersiz olduğu ve tekrar yapılması gerektiği anlamına gelmektedir.¹²²

Ölü vaftiziyle ilgili diğer bir mesele de uygulamanın kimler adına icra edileceği ve soy ağacı tespitinin yapıp yapılmayacağıdır. Ölü vaftiziyle ilgili emir, azizlerin yalnızca ölmüş akrabaları için vaftiz olmalarıdır. Vekil, vaftiz olmak istediği kişiyle bizzat tanışmış olduğu sürece bu uygulama dört nesle (büyükanne ve onların ebeveynleri) kadar uzanabilmektedir. Aile adına vekâlet vaftizini uygulaması, hane reislerinin ve ilk doğan çocuklarının ayrıcalığı olmakla beraber, isteğe bağlı olarak bu görev devredebilirdi. Ancak 1841’de yüzlerce Mormon, arkadaş olarak tanımladığı yani akrabalık bağı olmayan kişiler adına da vaftiz olmuştur. Smith, 1844’te herkesin arkadaşları adına vaftiz olabileceğine işaret etmiştir. Ancak azizleri, akraba olmadıkları kişiler adına vaftiz olmamaları konusunda uyarılmış olmasına rağmen, vekâleten ölü vaftizi uygulamaya kimin layık olduğu hususunda cinsiyet başta olmak üzere sınıf ve statü ayrımı yapmamıştır.¹²³

¹¹⁴ Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 22.

¹¹⁵ Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 193, dipnot a.

¹¹⁶ Bitton - Alexander, *The A to Z of Mormonism*, 13-14. Nitekim Mormonizm’de kutsal olan her şey ritüeller ve törenlerin icra merkezi olan tapınaktan kaynağını almaktaydı. Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 220-221.

¹¹⁷ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 208-209.

¹¹⁸ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 234-235. Bu anlamda Smith, ölümler olmaksızın hem kendilerinin hem de ölümlerin mükemmelleşemeyeceğine; dolayısıyla ölümler ve hayattakilerin mükemmel olmak için birbirlerine ihtiyaç duyduklarına dikkat çeker. Foschini, “Those Who are Baptized for the Dead,” 1 Cor. 15:29”, 51-52.

¹¹⁹ Smith, *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*, 260. Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 49-50.

¹²⁰ Öğreti ve Antlaşmalar, 127:5-9. Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 470. Öğreti ve Antlaşmalar 127. Bölüm’de bu durum şöyle açıklanır: “Sizden biri ölüsü adına vaftiz edildiğinde bir kayıt cihazı ve vaftizlerine bir görgü tanığı bulundursun. Gerçeğe tanıklık etmesi için kulaklarıyla dıysun diyor Rab. Öyle ki, tüm kayıtlarınız da gökte kaydedilsin... ve yine tüm kayıtların düzenli olmasını sağlayın ki kutsal tapınağın arşivlerine konulsun ve kuşaktan kuşağa anılmak üzere saklansın.”

¹²¹ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 233-234.

¹²² Smith, *Teachings of Presidents of the Church*, 470.

¹²³ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 229-232.

Kitab-ı Mukaddes'te soy ağacının tespitine dair kayda değer bir ifade bulunmamaktadır.¹²⁴ Aksine Pavlus, bu tür uygulamalara karşı bir yerde şöyle der: “Bundan başka masallara, bitmez tükenmez soyağaçlarına önem vermelerini önleyesin. Bunlar iman aracılığıyla etkinliğini gösteren tanrısal düzeni oluşturmaz. Tersine, tartışmalara yol açar.”¹²⁵ Ancak Mormonlar, ölen yakınlarının isimlerini bulmak ve onlar adına ölü vaftizini gerçekleştirmek için soy ağacı araştırması yapmakta ve buna milyonlarca dolar harcamaktadırlar. McConkie'nin verdiği bilgilere göre, ölü vaftizi töreni icra edilmeden önce soy araştırması yapılması gerektiği belirtilmektedir. Kilise, Salt Lake City'de bulunan Aile Tarihi Kütüphanesi (The Family History Library) aracılığıyla,¹²⁶ dünyanın en büyük soy topluluklarından birini sürdürmektedir. Bu anlamda Mormonlar dünyanın çeşitli milletlerinin soyağacıyla ilgili kaynak materyalleri mikrofilm almakta, bunun için milyonlarca dolar harcamakta¹²⁷ ve 1965 yılı itibarıyla beş milyardan fazla isme mikrofilmlerde yer vermektedir.¹²⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Mormonlar ölümler için önemli bir bütçe, insan gücü ve zaman kaynağı tahsis etmektedirler. Ayrıca ölümler adına tahsis edilen bu çabayı, antik Mısırlıların piramitler inşa etmeleri ve ölümleri için büyük miktarda zaman ve kaynak ayırmalarıyla ilişkilendirmektedirler.¹²⁹

Ölü vaftiziyle ilgili bir diğer mesele ise bu tür vaftizlerin kaç kişi adına gerçekleştirildiğidir. Bu bağlamda, 1841 yılında azizler tarafından en az 6500 kişi adına vaftiz törenlerinin yapıldığı belirtilmektedir.¹³⁰ Aynı yıl, ölü vaftizi konusunda en aktif isim olarak Nehemya Brush öne çıkarken, en fazla vaftiz uygulayan kadın ise kırk kişi adına kurtarma eyleminde bulunan Sarah M. Cleveland olarak ifade edilmektedir.¹³¹ Ayrıca, 1840-1844 yılları arasında 11.506 kişi adına ölü vaftizi törenlerinin icra edildiğinden söz edilmektedir.¹³²

Ölü vaftizi uygulaması Nauvoo göçü (1846) sonrasında, belgelenen üç istisna dışında,¹³³ 1867'ye kadar gerçekleştirilmemiştir. Ancak 1867 yılından itibaren kilise liderleri, üyelerinin Vakıf Binası (Endowment House) vaftiz mekânında ölümler adına vaftiz yapmalarına izin vermeye başlamıştır. Bu uygulama, St. George Tapınağı'nın 1877'de tamamlanmasına kadar yaklaşık olarak dokuz yıl (1867-76) boyunca devam etmiştir. Tapınağın tamamlanmasıyla birlikte, ölümlerle ilgili tüm dini törenlerin icra edilmesi mümkün hale gelmiştir. Bu aşamadan sonra, tapınak törenlerini, ölü vaftizi de dahil olmak üzere, tapınağın dışında gerçekleştirme uygulaması kalıcı olarak sona ermiştir.¹³⁴

¹²⁴ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 517-518.

¹²⁵ 1Tim. 1:4.

¹²⁶ Fatih Yaman, *Mormonlar ve Amerikan Toplumsal Yapısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 63.

¹²⁷ Kilise, Soybilim Cemiyeti'ne yılda yaklaşık olarak dört milyon dolar harcamaktadır. Cemiyetin beş yüz yetmiş beş çalışanı olup iki havariden oluşan bir kurul tarafından yönetilmektedir. Mikrofilm ünitesi, kayıtları bulmak ve fotoğraflamak için dünyanın dört bir yanına ekipler göndermektedir. Daha geniş bilgi için bk. Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 516.

¹²⁸ Mikrofilmin mahiyeti hakkında daha geniş bilgi için bk. Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 515-516.

¹²⁹ Tanner - Tanner, *The Changing World of Mormonism*, 516.

¹³⁰ Tobler, “Saviors on Mount Zion”, 203-204.

¹³¹ Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 49-50.

¹³² McFarland, “Baptized for the Dead (Full Text) 1 Corinthians 15:29”, 9-10.

¹³³ Bunlarla ilgili olarak bk. Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 54.

¹³⁴ Baugh, “For This Ordinance Belongeth to My House”, 55.

Sonuç

Çalışma neticesinde, Mormonizm’deki ölü vaftizi uygulamasının ilk örneklerinin, erken dönem Hristiyanlığında Korintli Hristiyanlar arasında gerçekleştirildiğı görülmüştür. Bununla beraber, uygulama ana gövde Hristiyanlar ve Mormonlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Zira ana gövde Hristiyanlar ölü vaftizini, başta Korintli Hristiyanlar olmak üzere bazı gnostik topluluklar tarafından gerçekleştirilen sapkın bir uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmede, İsa ve havarilerinin ölü vaftiziyle ilgili herhangi bir açıklama ve uygulama sunmamış olmalarının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Sonraki yıllarda, kilise babaları ve reformistler tarafından ölü vaftizi konusundaki bu menfi tutum devam ettirilmiştir. Mormonlar ise ölü vaftizini, ana gövde Hristiyanlardan farklı yorumlamışlar ve bu uygulamanın kökenini İsa’ya dayandırmışlardır. Ayrıca, Korint’teki ölü vaftizi uygulamasını sapkınlık olarak değerlendirmemişler; ancak uygulamanın sadece kendi kiliselerine ait olduğunu vurgulamışlardır.

Mormonizm’deki ölü vaftizinin kökeni hem Yeni Ahit hem de Öğreti ve Antlaşmalar’a dayandırılmakla beraber, bu konuda Smith’in küçük yaşta kaybettiğı ağabeyi Alvin’in de önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Zira Smith’in, Alvin’in kurtuluşu üzerine düşüncelerinin ve onu Tanrısal Krallık’ta görme arzusunun, bu doktrinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynağı ifade edilebilir. Mormonizm’de ölü vaftizi uygulamasının tarihsel süreç içerisinde tedrici olarak şekillendirildiğı, özellikle tapınak inşa edildikten sonra farklılaşarak resmiyet kazandığı gözlemlenmiştir. Zira tapınak sonrası dönemde uygulamalarda birtakım ilaveler (vaftiz havuzu, soy araştırması, kayıt defterleri ve bu işler için görevlendirilen kişiler vs.) söz konusu olmuştur. Dolayısıyla ölü vaftizi uygulaması Mormonlar tarafından kendilerine özgü bir sakramente dönüştürülmüş olsa da onun erken dönem Hristiyanlığında Korint Kilisesi’nde ilk örnekleri olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, Korint Kilisesi’ndeki ölü vaftizi uygulamasının arka planı, gnostik topluluklarda özellikle Markiyonculuk’ta ölü vaftizi uygulamaları, kilise babalarının ölü vaftizi anlayışı ile Mormonizm’deki ölü vaftizi uygulamalarında Tapınak’ın rolü ve önemi gibi konular, araştırmacılar tarafından çalışma konucu yapılabilir. Sonuç olarak, ölü vaftizi uygulamasının, erken dönem Hristiyanlığında özellikle Korintli Hristiyanlar ve bazı gnostik topluluklarca, ayrıca günümüzde Mormonlar tarafından, İsa’nın mesajını duymadan veya vaftiz olmadan ölmüş kişilerin kurtuluşunu sağlamak amacıyla gerçekleştirildiğı saptanmıştır.

Kaynakça | References

- Aydın, Fuat. "Mormonlar İsa Mesih'in Son Gün Azizleri'nin Kilisesi". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 215-266. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Baugh, Alexander L. "For This Ordinance Belongeth to My House": The Practice of Baptism for the Dead Outside the Nauvoo Temple". *Mormon Historical Studies* 3/1 (2002), 47-58. <https://scholarsarchive.byu.edu/facpub/3725/>
- Bitton, Davis - Alexander, Thomas G. *The A to Z of Mormonism*. Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009.
- Burton, H. David. "Baptism for the Dead: LDS Practice". *Encyclopedia of Mormonism*. ed. Daniel H. Ludlow. 96-97. New York: Macmillan Publishing Company, 1992.
- Bushman, Claudia L. - Bushman, Richard L. *Mormons in America*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Carson, Donald A. "Did Paul Baptize for the Dead?" *Christianity Today* 42/9 (Ağustos 1998), 63. https://media.thegospelcoalition.org/documents/carson/1998_baptize_for_the_dead.pdf
- Chrysostom. "Homilies on First Corinthians". *NPNF1-12. Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians by St. Chrysostom*. ed. Philip Schaff. 12/6-418. Edinburgh: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002.
- Demaris, Richard E. "Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology". *JBL* 114/4 (1995), 661-682.
- Epiphanius of Salamis. "Against Cerinthians". çev. Frank Williams. *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*. 1/116-122. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Foschini, Bernard M. "Those Who are Baptized for the Dead," 1 Cor. 15:29". *The Catholic Biblical Quarterly* 13/1 (Ocak 1951), 46-78. <https://www.jstor.org/stable/43720275>
- Howard, John Keir. "Baptism for the Dead: A Study of I Corinthians 15:29". *The Evangelical Quarterly* 37/3 (Temmuz-Eylül 1965), 137-141. https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1965-3_137.pdf
- İşık, Ramazan. "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 165-190.
- Katar, Mehmet. *Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar*. Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2017.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- McFarland, Kathy L. "Baptized for the Dead (Full Text) 1 Corinthians 15:29". *Becker Bible Teacher Resources and Data Archives* 1 (2020), 1-18. https://www.academia.edu/44590206/Baptized_for_the_Dead_Full_Text_1_Corinthians_15_29
- McHugh, Michael P. "Ambrosiaster". *Encyclopedia of Early Christianity* (Second Edition). ed. Everett Ferguson. 44. New York, London: Routledge, 1999.
- Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press, 1985.
- Öğreti ve Antlaşmalar. Erişim 27 Eylül 2024. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament?lang=tur>
- Paulsen, David L. vd. "Theological Underpinnings of Baptism for the Dead". *BYU Studies Quarterly* 55/3 (2016), 101-116. <https://www.jstor.org/stable/43957293>
- Paulsen, David L. - Mason, Brock M. "Baptism for the Dead in Early Christianity". *Journal of Book of Mormon Studies* 19/2 (2010), 22-49.
- Smith, Joseph. *Scriptural Teachings of the Prophet Joseph Smith*. Salt Lake City, Utah: Deseret Book Company, 1938.
- Smith, Joseph. *Teachings of Presidents of the Church*. Salt Lake City, Utah: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2007.

- Smith, Joseph. *The Book of Mormon: An Account Written by the Hand of Mormon, upon Plates Taken from the Plates of Nephi*. Palmyra, New York: E. B. Grandin, 1830.
- Stendahl, Krister. "Baptism for the Dead: Ancient Sources". *Encyclopedia of Mormonism*. ed. Daniel H. Ludlow. 97. New York: Macmillan Publishing Company, 1992.
- Stephenson, Johnny - Marquardt, H. Michael. "Origin of the Baptism for the Dead Doctrine". *The John Whitmer Historical Association Journal* 37/1 (2017), 132-146. <https://www.jstor.org/stable/26316896>
- Şenay, Bülent. *İlk Râfîzî Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*. Bursa: Verka Yayınları, 2003.
- Tanner, Jerald - Tanner, Sandra. *The Changing World of Mormonism*. Chicago: Moody Press, 1980.
- Taylor, N. H. "Baptism for the Dead (1 Cor 15:29)?" *Neotestamentica* 36/1/2 (2002), 111-120. <https://www.jstor.org/stable/43049114>
- Tertullian. "Against Marcion". *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. ed. Alexander Roberts vd. 3/269-475. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Baptism". *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. ed. Alexander Roberts vd. 3/669-680. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On the Resurrection of the Flesh". *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. ed. Alexander Roberts vd. 3/545-595. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tobler, Ryan G. "'Saviors on Mount Zion': Mormon Sacramentalism, Mortality, and the Baptism for the Dead". *Journal of Mormon History* 39/4 (2013), 182-238. <https://www.jstor.org/stable/24243829>
- Tvedtnes, John A. "Baptism for the Dead in Early Christianity". *The Temple in Time and Eternity*. ed. Donald W. Parry - Stephen D. Ricks. 55-78. Utah: Brigham Young University, 1999.
- Walker, Benjamin. *Gnosticism: Its History and Influence*. Wellingborough: The Aquarian Press, 1983.
- Yaman, Fatih. *Mormonlar ve Amerikan Toplumsal Yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/184768>



Ses Anlam İlişkisi Bağlamında Kur'an Tilâvetinde Tenğîm (Tonlama) Olgusu

Alaaddin Salihoğlu

0000-0002-2390-6679 | alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: [03jtrja12](https://orcid.org/03jtrja12)

Öz

Kur'an-ı Kerim'in tilâvetinde, fonetik unsurların doğru seslendirilmesi, *tecvîd* kaidelerinin tatbiki ve melodik yapının uygulanması ehemmiyet arz eden hususlardandır. Bununla beraber, Kur'an kıraatinin mühim dinamiklerinden biri de tilâvette ses-mana uyumunun sağlanmasıdır. Kur'an okunuşunda, ses icrasının tekdüze bir tonda devam etmesi suretiyle yeknesak bir yapı sergilememesi, aksine Kur'an metninin semantik ve fonetik boyutlarını dikkate alarak ses perdesinde tezahür eden yükseliş ve alçalışlarla canlı bir prozodik örüntü takip etmesi, fonetik açıdan zaruri addedilmektedir. Bu yaklaşım, tilâvetin ses örgüsünü zenginleştirirken, aynı zamanda metnin anlam katmanlarını daha etkili bir biçimde yansıtmaya potansiyeli taşımaktadır. Bu çalışma, Kur'an tilâvetinde ses-anlam uyumunu sağlamakta büyük rol oynayan *tenğîm* (tonlama) olgusunu interdisipliner bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Dilbilim, sesbilim, *tecvîd*, kıraat ve tefsir ilimleri arasında köprü kurma gayretinde olan bu araştırma, *tenğîm* olgusunun Kur'an tilâvetindeki yerini, önemini ve manaya etkisini analitik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, başta *tenğîm* olmak üzere, *tatrîz*, *nebr*, *teğannî*, *tecvîd* ve *tertil* gibi *tenğîm* ile alakalı prozodik kavramlar üzerine odaklanmıştır. Bu minvalde, her bir kavramın delâleti, işlevsel önemi ve tatbiki boyutları mukayeseli bir yöntem çerçevesinde tahlil edilmiş ve aralarındaki münasebetler haritalandırılmıştır. Araştırmanın sonuçları, Arap dili prozodik sistemi içerisinde *tenğîm* olgusunun müstesna bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Bu olgu, ses tellerinin gerilim derecesiyle doğrudan ilişkili olup, sesin yükseklik ve alçaklığındaki değişimleri ifade etmektedir. *Tenğîmin*, yeni lafızlar ilave etme ihtiyacı duymaksızın cümle semantiğini değiştirme kabiliyeti, onun sözlü hitaptaki işlevinin yazılı dildeki noktalama işaretleriyle benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, *tenğîmin* konuşmacının psikolojik ve duygusal durumunu yansıtan bir cümle prozodisi oluşturduğu tespit edilmiştir. Çalışma, *tenğîmin* dilbilimsel analizlerde genellikle cümle düzeyinde işlevsellik gösterdiğini, ancak spesifik bir lafızda sınırlı kaldığı durumlarda *nebr* (vurgu) kategorisine dahil edildiğini göstermektedir. *Teğannî* kavramı ise, Kur'an tilâvetinde sesin güzelleştirilmesi ve melodik bir tarzda seslendirilmesi şeklinde tarif edilmekte olup, *tenğîm* olgusunun Kur'an tilâvetine özgü geliştirilmiş bir versiyonu olarak değerlendirilebileceği sonucuna varılmıştır. Başka bir tabirle, *tenğîm* olgusunun, *teğannînin* bir alt bileşeni olduğunu açıklamaktadır. Araştırma, ayrıca *tertil* kavramının çağdaş fonetik ve dilbilim bakımından yeniden kavramsallaştırılmasını önermektedir. Bu bağlamda *tertil*, Kur'an metninin fonetik açıdan en iyi hala getirilmiş ve prozodik özelliklerinin belirginleştirilmiş bir biçimde telaffuz edilmesi sanatı olarak tanımlanmıştır. *Tertilin*, başta *teğannî* olmak üzere, *tecvîd*, *tenğîm*, *nebr*, *vakf* ve *ritim* gibi çeşitli prozodik unsurlara riayet ettiğinin altı çizilmiştir. Diğer bir ifadeyle *tertilin*, prozodik okuma (*tatrîz*) olgusunun Kur'an tilâvetindeki muadili olduğu neticesine ulaşılmıştır. Çalışma kapsamında, *tenğîm* kavramının klasik Arap dilbilimi literatüründeki mevcudiyeti irdelenmiştir. Söz konusu gelenekte mezkûr kavramın varlığına dair tartışmalar süregelse de araştırmalar sonucunda, önde gelen dilbilimcilerin eserlerinde bu olguyu karşılayan terminolojinin kullanıldığı ve ses tonu değişikliklerinin anlam üzerindeki etkisinin incelendiği tespit edilmiştir. Bunu yanı sıra Kur'an'da *tenğîm* olgusunun işlevsel analizine ışık tutulmuştur. Bu çerçevede, *Tenğîmin* Kur'an'daki rolü

üç ana kategoride değerlendirilmiştir. Bunlar; Duygusal-ifadesel işlev, sözdizimsel-yapısal işlev ve anlamsal işlevdir.

Anahtar Kelimeler

Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlmi, Tilâvet, Tenğim (Tonlama), Tatrîz (Prozodik Okuma), Teğannî, Tertîl

Atıf Bilgisi

Salihoğlu, Alaaddin. "Ses Anlam İlişkisi Bağlamında Kur'an Tilâvetinde Tenğim (Tonlama) Olgusu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 115-140. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1559758>

Geliş Tarihi	02.10.2024
Kabul Tarihi	26.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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 Phenomenon of Tanghīm (Intonation) in Qur'anic Recitation in the Context of the Relationship Between Sound and Meaning

Alaaddin Salihoğlu

0000-0002-2390-6679 | alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Qur'an Recitation and Qira'at Studies, Kütahya, Türkiye

ROR ID: [03jtrja12](https://orcid.org/03jtrja12)

Abstract

In the recitation of the Qur'an, proper articulation of phonetic elements, application of tajwīd rules, and implementation of melodic structures are crucial aspects. Moreover, one of the significant dynamics of Qur'anic recitation is achieving harmony between sound and meaning. From a phonetic perspective, it is essential to avoid monotony in recitation by preventing the vocal performance from continuing in a flat tone. Instead, it is necessary to follow a dynamic prosodic pattern that reflects the rising and falling tones of the voice, considering both the semantic and phonetic dimensions of the Qur'anic text. This approach enriches the acoustic features of the recitation while also enhancing the ability to convey the layered meanings of the text more effectively. This study aims to analyze the phenomenon of tanghīm (intonation), which plays a major role in ensuring sound-meaning harmony in Qur'anic recitation, through an interdisciplinary approach. By bridging linguistics, phonetics, tajwīd, qirā'āt, and tafsir disciplines, this research seeks to examine the place, significance, and impact of tanghīm on meaning in Qur'anic recitation from an analytical perspective. The study focuses on prosodic concepts related to tanghīm, such as tatrīz, nabr, taghannī, tajwīd, and tartīl. Through a comparative analysis, the semantic content, functional importance, and practical applications of each concept have been explored, and their interrelationships have been mapped. The multi-dimensional prosodic approach adopted in this study presents the linguistic, phonetic, and semantic layers of Qur'anic recitation in a holistic framework, highlighting the nuances and expressive richness inherent in the recitation of the sacred text. The findings indicate that tanghīm occupies a significant position among the prosodic features of the Arabic language. This phenomenon is directly related to the tension of the vocal cords and manifests as variations in pitch. The ability of tanghīm to alter sentence semantics without additional lexical elements suggests its functional similarity to punctuation marks in written language. Furthermore, tanghīm is observed to form a sentence a prosody that reflects the speaker's psychological and emotional state. The study demonstrates that tanghīm generally operates at the sentence level in linguistic analyses. However, when it is limited to specific utterances, it falls under the category of nabr (emphasis). The concept of taghannī, defined as the beautification of the voice and the melodic rendering of Qur'anic recitation, is evaluated as a specialized variant of tanghīm unique to Qur'anic recitation. In other words, the study concludes that tanghīm serves as a subcomponent of taghannī. Additionally, the study proposes a re-conceptualization of the term tartīl from a contemporary phonetic and linguistic perspective. Within this framework, tartīl is defined as the art of optimizing the phonetic and prosodic features of the Qur'anic text during recitation. It is emphasized that tartīl adheres to various prosodic elements, such as taghannī, tajwīd, tanghīm, nabr, waqf, and rhythm. In other words, the study concludes that tartīl represents the equivalent of the prosodic reading phenomenon (tatrīz) in Qur'anic recitation. The research also investigates the presence of the tanghīm concept in classical Arabic linguistics literature. Although debates regarding this concept persist in the tradition, it has been observed that terminologies reflecting this phenomenon exist in the works of prominent linguists, along with analyses of the impact of tonal variations on meaning. Moreover, the study sheds light on the functional analysis of the

tanghım in the Qur'ān. Within this scope, the role of tanghım in the Qur'ān is categorized into three main functions: emotional-expressive, syntactic-structural, and semantic.

Keywords

Qur'an Recitation and Qira'at Science, Tilāwah, Tanghım (Intonation), Tatrız (Prosodic Reading), Taghannı, Tartıl

Citation:

Salihoglu, Alaaddin. "The Phenomenon of Tanghım (Intonation) in Qur'anic Recitation in the Context of the Relationship Between Sound and Meaning". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 115-140. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1559758>

Date of Submission	10.02.2024
Date of Acceptance	12.26.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Kur'an-ı Kerim'in diğer semavî kitaplardan ayrılan en belirgin özelliklerinden biri, vahyin şifâhî olarak nâzil olmasıdır. Buna mukabil, diğer semavî kitapların bir kısmının şifâhî olduğu, bir kısmının da kitap, suhuf, zübur (kutsal metinler), sifr veya levhalar şeklinde yazılı formatta indirildiği bilinmektedir.¹ Kur'an'ın şifâhî nüzülü, onun sahabe ve sonraki nesillere aktarma yöntemini de şekillendirmiştir.² İlk Müslüman nesil, Kur'an ayetlerini sadırlarında muhafaza etmekle beraber satırlara da geçirmiştir.³ Aslında İslam'ın ilk teşekkül döneminden itibaren, Kur'an'ın talim usulünde şifâhî nakil yönteminin benimsenmesi ve yazılı formun Kur'an'ın muhafazasında yalnızca tali bir vasıta olarak değerlendirilmesi, temelde kitabetin sözlü ifadenin tüm nüanslarını aktarmadaki kifayetsizliğinden kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde, harflerin haricinde çeşitli işaret ve sembollerin ihdas edilmesine duyulan ihtiyaç, mezkûr kitabetin yetersizliğini telafi etme gayretinin bir tezahürüdür. Nitekim günümüz mushaflarında kullanılan zabt işaretleri⁴ ile vakf-ibtidâ alâmetleri,⁵ fonetik⁶ unsurların bir kısmının yazıdaki noksanlığı tamamlama teşebbüsünün bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, harf veya işaretlerle telafisi mümkün olmayan fonetik unsurların mevcudiyeti de inkâr edilemez bir hakikattir.⁷ Tam da bu noktada Kur'an'ın sened zinciriyle intikalinde asıl kabul edilen şifâhî usul, Kur'an'ın orijinal formunu ve otantikliğini muhafaza ederek kitabette telafisi

¹ Kur'an'a bütüncül olarak bakıldığında pek çok peygambere suhuf verildiğine dair açık ve zımnî ayetler mevcuttur. Suhuf ve kitabın yanı sıra, kutsal metinler anlamına gelen zübur, levha ve sifr kelimeleri yazılı bir metne işaret etmektedir. Konuyla alakalı bilgi için bk. Ferruh Kahraman, "Kutsal Kitapların Sayısı: İlk Sahifeler ve Önceki Kutsal Metinler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 1-2.

² İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar Kur'an öğretiminde kullanılan şifâhî yonteme arz-semâ' denilmektedir. Hafız ve hafız adaylarının, ezberledikleri Kur'an bölümlerini hocalarına sunma usulü olan arz, ilk olarak Hz. Peygamber'in Cebraîl'e ve sahabenin Hz. Muhammed'e Kur'an'ı dinletmesine denilmiştir. Semâ' ise talebenin hocasından dinlemesiyle meydana gelen bir tedris metodudur. Zamanla bu yöntem geliştirilerek, sonraki dönemlerde hafızlık kurumlarında sözlü bir eğitim usulü olarak yerleşmiştir. Günümüzde de arz-semâ', hafızlık eğitiminde vazgeçilmez bir uygulama olarak devam etmektedir. Bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 36-37, 120. Ayrıca arz meselesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şâhih*, thk. Mustafa el-Buğa (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Fedailü'l-Kur'an", 4/911; Muhammed Hamîdullâh, *İslam Peygamberleri*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 2/698.

³ Kur'an'ın nüzülü, hıfzı, kitabeti ve cemedilmesi hakkında bilgi için bk. Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şâhih*, "Fedailü'l-Kur'an", 4/907; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 43-60; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 36-44; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 25-31.

⁴ Harflerin hareketlerini göstermek, sükûn, med, tenvîn, şedde, işmâm, imâle vs. gibi hal ve hükümlerini belirtmek için kullanılan özel işaretlerin tümünü ifade etmek için *dabtu'l-mushaf* tabiri kullanılmaktadır. Bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Dabtu'l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 294.

⁵ Vakf işaretleri, dereceleri ve tasnifleri hakkında geniş bilgi için bk. Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 41-84; Veli Kayahan, "Vakf ve İbtidâ İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 299-341.

⁶ Fonetik, dilbilimin alt dallarından biri olarak, bir dildeki seslerin tüm niteliklerini ve inceliklerini sistematik bir biçimde ele alır. Ana konusu telaffuz keyfiyeti olan fonetik; seslerin fizyolojik ve akustik üretimi, hava ile iletimi ve algılanması olmak üzere üç temel aşamayı mercek altına alır. Bk. Mario Pei, *Glossary of Linguistic Terminology* (New York: Columbia University Press, 1966), 199-205; Necdet Çağlı, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 17, 22; Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İ'câzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 51.

⁷ Ahmed el-Bâybi, *el-Kağâye't-ta'trîziyye fi'l-kırâ'ati'l-Kur'âniyye* (İrbid: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2012), 1/179, 198.

mümkün olmayan fonetik unsurların sonraki nesillere aktarımını sağlamakta kilit rol oynamaktadır. Sadece anlamsal boyutta değil; aynı zamanda lafzî ve fonetik düzeyde de gerçekleşen Kur'an metninin korunması, nâzil olduğu ilk günden itibaren söz konusu metni tahrîf, lahn, hata ve fonetik değişimler gibi potansiyel tehditlerden muhafaza etmeyi gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konudaki hassasiyeti, Cebrail ile gerçekleştirdiği yıllık Kur'an mukabelesi ve özellikle vefat ettiği yıl bu mukabelelerin iki kez tekrarlanması,⁸ metnin bütün yönleriyle korunmasına yönelik atılan ilk adımları temsil etmekte ve konuya verilen önemi vurgulamaktadır. Bu korumanın başka bir boyutu da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an öğretimindeki titizliğinde ve ashabına Kur'an'ı oku(tu)rken en ince detaylarına kadar eda ve tilâvet inceliklerini aktarmasıyla belirginleşmektedir. Bu incelikler arasında *tecvîd* kaideleri, kıraat farklılıkları, vakf-ibtidâ, lehçe sesleri, fasih mahreçler, *nebr* (vurgu) ve *tenğîm* (tonlama) gibi fonetik özellikler yer almaktadır. Mezkûr fonetik unsurların bütünü, Kur'an tilâvetinin kendine özgü prozodik yapısını oluşturmaktadır.⁹

Modern sesbilim ve dilbilim sahasında *prozodik hususiyetler* olarak kavramsallaştırılan fonetik özellikler meselesi, İslam ilim geleneğinin tarihsel seyri içerisinde hem teorik hem de pratik boyutlarıyla ehemmiyet arz eden bir mevzu olagelmıştır. Bu bağlamda, kitabî ifade sınırlarını aşan prozodik özelliklerin başında, mevcut araştırmanın odak noktasını teşkil eden *tenğîm* olgusu gelmektedir. Bu minvalde, Kur'an tilâvetinde *tenğîm* hususu, İslam ilimleri alanında tetkik ve tahlili hak eden bir araştırma konusudur.

Ehemmiyetine rağmen *tenğîm* konusu, Arap dünyasında sesbilim ve dilbilim alanları müteahhasları tarafından nispeten sınırlı bir ilgiye mazhar olmuştur. Bununla birlikte, bazı temel eserler bu alandaki akademik literatüre önemli katkılar sunmuştur. Nitekim Temmâm Hassân'ın (ö. 1432/2011) *Menâhicü'l-behş fi'l-luğa* isimli eseri, Kemal Bısr'ın (ö. 1436/2015) *İlmü'l-eşvât* başlıklı çalışması ve Ahmed el-Bâybi'nin *el-Ğadâye't-tatrıziyye fi'l-kırâ'ati'l-Ğur'âniyye* adlı eseri gibi sesbilim ve dilbilim kaynakları, bu araştırmanın teorik ve metodolojik çerçevesini oluşturmada temel dayanak noktaları olmuştur. Ayrıca Kur'an ve tilâvet merkezinde tonlama olgusunu spesifik olarak ele alan Abdullâh es-Sevrî'nin *et-Tenğîm fi'l-Ğur'âni'l-Kerîm*, Faysal el-Asîrî'nin *Eşeru't-tenğîm fi tevli'di'l-me'âni* ile Nûruddîn Bûznâşe'nin *Zâhîretü't-tenğîm* isimli makaleleri, araştırmanın literatür taramasında önemli katkılar sağlamıştır.

Türkçe literatürde, inceleme konumuz olan mesele şimdiye kadar -bildiğimiz kadarıyla- doğrudan ele alınmamıştır. Bununla birlikte, Kur'an tilâvetinde *tenğîm* (tonlama) olgusunun bir tezahürü olarak kabul edilen temsilî tilâvet¹⁰ konusunun çeşitli çalışmalarda incelendiği görülmektedir. Türkçe kaynaklarda temsilî okuma konusu, ilk kez Ali Rıza Sağman (ö. 1384/1965) tarafından *İlaveli Yeni Sağman Tecvîdi* adlı eserinde ele alınmıştır. Bu alanda yapılan diğer önemli çalışmalar arasında Alican Dağdeviren'in *Kur'an Tilâvetinde Temsil* başlıklı makalesi, Tuğba Savran'ın *Kur'an-ı Kerîm'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi* adlı doktora tezi ve Hayrunnisa Nefes'in *Kur'an Tilâvetinde Temsilî Okuma* isimli yüksek lisans tezi sayılabilir. Bununla

⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fedailü'l-Kur'an", 4/911.

⁹ Bâybi, *el-Ğadâyet-tatrıziyye*, 1/178-184.

¹⁰ Temsilî tilâvet, Kur'an kıraatında, mana edatlarını rollerine, kelimeleri manalarına, ayetleri mefhumlarına uygun bir ses tonu ile okumaktır. Bk. Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvîdi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1958), 36; Alican Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 51.

beraber bazı *tecvîd* kitaplarında da mevzubahis konuya yer verilmiştir. Bu çalışmalar genellikle tilâvette ses tonunun yükseltip alçaltılması ve belirli hecelerın vurgulanması gibi konulara odaklanmaktadır.¹¹ Mevcut çalışmamız hem içerik hem de metot açısından yukarıda bahsedilen araştırmalardan farklılık göstermektedir. Çalışma, yukarıda zikredilen literatür ışığında, Kur'an tilâvetinde *tenğîm* olgusunu interdisipliner bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Dilbilim, sesbilim, *tecvîd*, kıraat ve tefsir ilimleri arasında köprü kurma gayretinde olan bu araştırma, tonlama olgusunun Kur'an tilâvetindeki rolünü, önemini ve manaya etkisini analitik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Ülkemizde Kur'an tilâvetinde *tenğîm* (tonlama) konusunu doğrudan ele alan akademik bir çalışmanın bulunmaması, bu alanda bir boşluk olduğunu göstermektedir. Bu eksikliği gidermek ve ilgili alana mütevazı bir katkı sunmak amacıyla, bu araştırmanın gerçekleştirilmesi gerekli görülmüştür.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında, Kur'an-ı Kerim'in okunması ve seslendirilmesi ile ilgili önemli kavramlar olan *tatrîz* (prozodik), *tenğîm* (tonlama), *nebr* (vurgu), *teğannîc*, *tecvîd* ve *tertil* üzerinde durulacaktır. Bu kavramların her birinin anlamı, önemi ve uygulaması incelenecek, ayrıca aralarındaki ilişkiler ve farklılıklar ortaya konulacaktır. Burada, bahsi geçen kavramların incelenmesi ve aralarındaki ilişkilerin tahlil edilmesi, Kur'an tilâvetinin çok boyutlu yapısını anlamamıza yardımcı olacaktır.

1.1. Tatrîz (Prozodik)

'Tırz' kelimesi, Türkçe'de giyim, estetik görünüş, şekil ve biçim gibi anlamları kapsayan zengin bir semantik alana sahiptir. Kelimenin kökeni Farsça 'tîrz'e dayanmakta olup, zamanla fonetik bir dönüşüm geçirerek 'te' harfinin 'ta' harfine evrilmesiyle Arapça dilsel yapısına uyarlanmıştır. Paralel olarak, 'tırâz' terimi, başlangıçta hükümdarlar için özel olarak üretilen kumaşları tanımlamak için kullanılmıştır. Zamanla, hem 'tırz' hem de 'tırâz' terimleri semantik bir genişleme yaşayarak, 'her şeyin en iyisi' anlamını kazanmıştır. 'Tarraza' fiili, bu kökten türeyerek 'kumaşı süslemek' anlamını almış, buradan da 'tatrîz' mastarı genel olarak süslemek ve tezyin etmek manasını ifade etmeye başlamıştır.¹²

Dilbilimi ıstılahında *tatrîz*, konuşma esnasında kullanılan ses renklendirmelerini ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ses renklendirmeleri, sözlü ifadeye eşlik ederek, konuşma bağlamından belirli anlamları vurgulamak maksadıyla kullanılır.¹³ *Tatrîz* teriminin

¹¹ Bu araştırmalarda genellikle şu başlıklara yer verilmektedir: 1. Temsilî okumanın tanımı ve önemi, ses tonunu alçaltmak (*hafđ-ı savt*) ve bu başlığa bağlı ses perdesinin indirilmesi gereken yerler/lafızlar. 3. Ses tonunu yükseltmek (*ref'-i savt*) ve bu başlığa bağlı ses perdesinin yükseltilmesi gereken yerler/lafızlar. 4. Kelime ve ayetlerde ses vurgusu yapmak. Bk. Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 36-38; İsmail Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 467-478; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 339-347; Ramazan Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 221-227; Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", 50-61; Tuğba Savran, *Kur'an-ı Kerim'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 59-101; Hayrunnisa Nefes, *Kur'an Tilâvetinde Temsilî Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ "L" Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7-37.

¹² Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 5/368.

¹³ Süleymân Bûrâs, "ez-Zavâhirü't-tatrîziyye ve devruhâ fi'l-ma'nâ", *Câmiatü'l-Mesile Havliyyâtü'l-Âdâbi ve'l-Lugât* 8 (2017), 8.

kullanımı, kumaş veya giysideki süsleme ve dekoratif özelliklerle benzerlik kurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu özellikler, kumaş ve giysiye kalite ve incelik kazandırarak onu daha kabul edilebilir hale getirir. Kumaş ve giysi pahalı ve kaliteli olabilir, ancak kesim, dikim ve uyum sanatını ustaca uygulayamayan birinin elinde zarafetini kaybeder. Söz konusu meziyetlere sahip olmayan biri, kumaşın veya giysinin kalitesine hakkını veremez. Buna karşılık, sıradan ve ucuz bir kumaş veya giysi, kesim, dikim ve boyutlar arasındaki uyumu iyi bilen usta ellerde güzellik, zarafet ve hoş bir görünüm kazanabilir.¹⁴ Benzer şekilde, konuşma dilindeki veya sürekli konuşma zincirindeki prozodik özellikler, bu çeşitlilik ve değişiklikler sayesinde telaffuz açısından ifadeyi geliştirir ve mükemmelleştirir, ayrıca yeni anlamlar ve çağrışımlar kazandırır.¹⁵

Bu terim, Arap dünyasında modern dil araştırmalarının öncülerinden Temmâm Hassân tarafından İngilizce *Prosodic Features* kavramının Arapça mukabili olarak önerilmiştir.¹⁶ İngiliz dilbilimi ekolünün öncüsü John Rupert Firth (ö. 1379/1960), bu terimi benimseyerek sözlü ifadenin bütününe kapsayan ses tonlamaları ve renklendirmeleri olarak tanımlamıştır.¹⁷ Türkçe literatürde *prozodik okuma/konuşma* olarak karşılık bulan bu kavram, tonlama, vurgulama ve uygun hız gibi unsurları içermektedir. Bu okuma biçimi, metnin hem anlaşılmasını hem de aktarılmasını kolaylaştıran bir işlev görmektedir.¹⁸ Her dilin kendine özgü müzikal yapısını yansıtan prozodi, evrensel bir dilbilimsel olgudur.¹⁹ Bu evrensel terim altında şu unsurlar yer almaktadır: Tonlama (التنغيم/intonation), nağme (النغم/tune), vurgu (النبر/stress), ritim (الإيقاع/rhythm), uzunluk (الطول/long) ve durak (الوقف/pause).²⁰

Prozodi olgusu, dilbiliminde üç temel düzeyde incelenmektedir: 1- Fonetik Düzey: Bu düzeyde, prozodik özellikler olarak adlandırılan tonlama, vurgu, ritim, durak gibi ses öğelerinin nasıl telaffuz edildiği incelenir. Bilişsel Düzey: Bu düzeyde, prozodik özelliklerin taşıdığı anlamlar ve bu özelliklerden ne anlaşıldığı ele alınır. İşlevsel Düzey: Bu düzey, prozodik özelliklerin dinleyici üzerindeki etkisini inceler. Bu üç düzeyin bütüncül analizi, dildeki ses özelliklerinin iletişimdeki rolünü ve manayla ilişkisini anlamak için büyük önem taşımaktadır.²¹

Kur'an özelinde ise tilâvetteki prozodik yapı, araştırmacıların dikkatini çeken bir konudur. Nitekim Alicaan Dağdeviren, Kur'an tilâvetinde prozodik unsurlara önem atfetmektedir. Dağdeviren'in görüşüne göre, kelimelerin ilk harflerine vurgu yapılarak gerçekleştirilen prozodik okuma, Kur'an tilâvetinde vazgeçilmez bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, prozodik eda ile icra edilen kırâat, temsili tilâvetin temel bileşenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²² Modern dil mütehasıslarından Ahmed el-Bâybi, Kur'an tilâvetinin

¹⁴ Kemâl Bısr, 'İlmü'l-eshvât (Kahire: Dâru Garîb, 2000), 497-498.

¹⁵ Nûrûddîn Bûznâşe, "Zâhîretü't-tenğîm ve devruha'l-ma'nevî fî tevçîhi'd-delâle", *Mecelletü Milâfî'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 8/2 (2022), 99.

¹⁶ Temmâm Hassân, *Menâhicü'l-bahş fi'l-luğa* (Kahire: Mektebetü'l-Englû, 1990), 123; Bısr, 'İlmü'l-eshvât, 498.

¹⁷ Bısr, 'İlmü'l-eshvât, 498.

¹⁸ Hasan Kağan Keskin vd., "Sesli Okuma ve Konuşma Prozodisi: İlişkisel Bir Çalışma", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (ts.), 169.

¹⁹ Keskin vd., "Sesli Okuma ve Konuşma Prozodisi", 169.

²⁰ Bâybî, *el-Kağayet't-tatrîziyye*, 1/11.

²¹ Bûrâs, "ez-Zavâhiru't-tatrîziyye", 8.

²² Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", 58.

prozodik yönünü inceleyerek, bu yapının birçok unsuru barındırdığını vurgulamaktadır. Bâybî'ye göre, Kur'an'ın prozodik tilâveti; *tecvîd* kuralları, kırâat farklılıkları, vakf-ibtidâ, lehçe sesleri, fasih mahreçler, *nebr* (vurgu) ve *tenğîm* (tonlama) gibi fonetik nüans ve incelikleri kapsamaktadır.²³ Bâybî'nin ortaya koyduğu çok katmanlı prozodik yapı anlayışı, Kur'an tilâvetinin dilsel, fonetik ve semantik boyutlarını bir araya getirerek, kutsal metnin okunuşundaki incelikleri ve zenginlikleri gözler önüne sermektedir. Buna mukabil kırâat alanında prozodi kavramının muadili olarak *tecvîd* terimini benimseyen araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁴ Bu yaklaşımın temelinde, *tatrîz* ve *tecvîd* terimlerinin etimolojik olarak güzelleştirme ve süsleme manalarını ihtiva etmesi yatmaktadır. Ancak şu kadar var ki prozodi kavramının semantik ve fonetik alanı, *tecvîd* kavramınıninkine nazaran daha geniş ve kapsayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Hatta *tecvîd*, prozodik okumanın yalnızca bir alt unsuru olarak değerlendirilebilir.

1.2. Tenğîm (Tonlama)

Etimolojik açıdan incelendiğinde, *tenğîm* terimi, Arapça kökenli 'nağme' sözcüğünden türetilen 'neğgame' fiilinin master sîgasıdır. 'Nağme' kavramı, "kelimenin tonlaması, söyleyiş ve okuyuştaki ses estetiği, etkili ve zarif konuşma sanatı, yumuşak ve ılımlı bir konuşma tarzı" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.²⁵ Arapça dilindeki en belirgin prozodik özelliklerden biri olan *tenğîm* (tonlama), fonetik bir fenomen olarak ses tellerinin gerilim derecesine bağlı olarak sesin yükselmesi ve alçalması ile ilişkilendirilmektedir.²⁶ Literatürde, *tenğîm* çoğunlukla ikincil fonemler²⁷ veya parçalarüstü birimler kategorisinde değerlendirilmektedir.²⁸ Temmâm Hassân'a göre bu fonetik olgu, konuşma esnasında sesin yükseltilmesi (*raf-i savt*) ve alçaltılması (*hafî-ı savt*) yoluyla bir cümlenin farklı anlamlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁹ Ona göre tonlamalı konuşma, yeknesak bir ses niteliği sergilemek yerine, yükselme ve alçalma göstermektedir.³⁰ Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, tonlama örüntülerinin sözcük düzeyinden ziyade, çoklu fonemik birimleri kapsayan yapılar içerisinde tezahür etmesidir. Bir başka tabirle *tenğîm*, münferit kelimelerde değil, cümle seviyesinde gerçekleşmektedir.³¹ Bu fenomeni konuşmanın müziği olarak nitelendiren İbrâhîm Enîs ise, *tenğîm*'in sadece sesin yükseltilmesi ve alçaltılmasıyla sınırlı olmadığını, anlamsal bağlamla uyumlu olarak telaffuza

²³ Bâybî, *el-Kaḍayet'-tatrîziyye*, 1/178-184.

²⁴ Cınuçen Tanrıkorur, *Müzik Kültür Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 22.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/590.

²⁶ Mahmûd es-Se'rân, *'İlmü'l-luğa* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.), 192.

²⁷ Çağdaş dilbilim araştırmalarında, fonemler iki temel kategoriye ayrılmaktadır: Asıl fonem (primary phoneme) ve ikincil fonem (secondary phoneme). Bu ayrım, dilin hem segmental hem de suprasegmental özelliklerini kapsayıcı bir şekilde ele almayı mümkün kılmaktadır. Asıl fonem, bir kelimenin yapısının temel bileşeni olan ayırt edici ses birimlerini ifade etmektedir. Bu kategori, dildeki en küçük anlamlı ses birimlerini içermektedir. İkincil fonem kavramı, dilin prozodik özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Bu kategori, bağlam içindeki konuşmada semantik değer taşıyan çeşitli sesli fenomenleri kapsamaktadır. Bunlar arasında tonlama, vurgu ve ses yüksekliği gibi suprasegmental (parçauüstü) özellikler yer almaktadır. Bk. Bişr, *'İlmü'l-eşvât*, 496.

²⁸ Bişr, *'İlmü'l-eşvât*, 531.

²⁹ Hassân, *Menâhicü'l-baḥş fi'l-luğa*, 164; Temmâm Hassân, *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2006), 226.

³⁰ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi ravâ'i'l-'Kur-ân* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 262.

³¹ Bâybî, *el-Kaḍayet'-tatrîziyye*, 1/164.

eşlik eden tüm tonal çeşitlemeleri kapsadığını vurgulamaktadır.³² Her tonlama örüntüsünün kendine has belirli bir nağmesi vardır. Bu nağme vasıtasıyla, cümlede herhangi bir ek kelimeye ihtiyaç duymaksızın, anlam kavranabilir.³³ Bu durum, cümlenin ifade ediliş tarzına göre farklı anlamlar kazanabileceğini göstermektedir. Bu noktada, sözlü dildeki *tenğîm*in, yazılı dildeki noktalama işaretlerinin işlevini yerine getirdiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Temmâm Hassân da bunu şöyle belirtir:

*Konuşma dilindeki tenğîm, yazı dilindeki noktalama işaretlerinin görevini üstlenir; bununla birlikte tenğîm, cümlenin işlevsel anlamını aktarmada noktalama işaretlerinden daha etkin bir araçtır. Bu etkinlik, muhtemelen tonlamanın kullandığı ses perdesi çeşitliliğinin, noktalama işaretlerinin sınırlı sembollerine kıyasla daha zengin olmasından kaynaklanmaktadır.*³⁴

Bu çerçevede, Arap dilinde iki farklı ifade tekniğinin varlığından bahsetmek mümkün olacaktır. Bunların ilki, tonlamaya dayanan sözlü ifade tekniği; ikincisi ise noktalama işaretlerine dayanan yazılı ifade tekniğidir.³⁵

Cümlenin fonetik sisteminde kritik bir öneme sahip olan *tenğîm*in, konuşmacının duygusal ve hissî ifadelerindeki rolü göz ardı edilemez.³⁶ Ahmed el-Bâybi, tonlamanın konuşmacının psikolojik ve duygusal durumundaki değişikliklere paralel olarak değişen cümle müziği olduğuna işaret etmiştir.³⁷ Nitekim tonlama; söylemin sorgulayıcı, hayret verici, yardım talep edici veya şefkat ifade edici gibi çeşitli duygusal niteliklerini belirginleştirir. Konuşmacının içinde bulunduğu duygusal bağlama göre ses perdesinde meydana gelen değişimler, ifadenin anlamsal boyutunu şekillendirir. Söz gelimi, (يا سلام) gibi bir ifade kullanıldığında, tonlamanın her bir çeşidi takdir, abartı, hitap veya alay gibi farklı duygusal içerikleri yansıtabilir. Benzer şekilde, (يا ولد) hitabı, kullanıldığı siyak ve tonlamaya bağlı olarak çağrı, kınama, şakalaşma veya teşvik gibi farklı anlamlar taşıyabilir. (يا إلهي) nidası ise duruma göre dua, teessüf, azarlama, memnuniyetsizlik veya taaccüp gibi çeşitli duygu durumlarını ifade edebilir.³⁸ Bu bağlamda Alman dilbilimci Walter Porzig'in verdiği misal de dikkat çekicidir. Porzig diyor ki; “*Pekâlâ tamamen sizin istediğiniz gibi olsun' cümlesini öyle bir tonda söylersiniz ki bir savaş ilanına dönüşebilir. Sesin âhenği, ritmi ve melodi gibi araçlar, sözü en ince ayrıntılarına kadar, şekillendirir.*”³⁹ Bu örnekler ışığında, cümlelerin (ayetlerin) ve ifade biçimlerinin tonlama özellikleri incelendiğinde, aynı sözcüksel yapıya sahip bir cümlenin (ayetin), telaffuz ediliş biçimi ve prozodik özelliklerine bağlı olarak mana açısından farklılaşabileceği/belirginleşebileceği anlaşılmaktadır.

Prozodik unsurlardan biri olan *tenğîm* (tonlama), dilbilimsel analizlerde genellikle sözcük düzeyinden ziyade, parçalarüstü ses birimleri kapsamında değerlendirilen cümle düzeyinde işlevsellik göstermektedir. Bununla birlikte, ses perdesi dalgalanmaları -yani yükselme ve

³² İbrâhîm Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye* (Kahire: Mektebetü'l-Englû, 1975), 175.

³³ Hassân, *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 226.

³⁴ Hassân, *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 226-227.

³⁵ Bûznâşe, “Zâhîretü't-tenğîm”, 100.

³⁶ Gülizar Gâgel Azîz, *el-Şarîne fî'l-luğati'l-'Arabiyye* (Amman: Dâru Dicle, 2009), 64.

³⁷ Bâybî, *el-Kağayet'ta'rîziyye*, 1/164.

³⁸ Bûznâşe, “Zâhîretü't-tenğîm”, 100.

³⁹ Walter Porzig, *Dil Denen Mücadele*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 1/212.

alçalmalar- spesifik bir lafız ile sınırlı kaldığı durumlarda, bu fonetik olgu, *tenğîm*in temel bileşenlerinden biri olan *nebr* (vurgu) kategorisine dahil edilmektedir.⁴⁰

1.3. Nebr (Vurgu)

Lügat bakımından incelendiğinde *nebr* kelimesinin kökeni, yükseklik kavramını ifade etmektedir. Bu kökten türeyen 'nebbâr', fasih konuşan ve çığlık atan bireyleri tanımlamaktadır. 'Nebr'e' ise çok yönlü bir lafız olup, hemze harfini, fizyolojik olarak vücuttaki şişkinlikleri ve genel anlamda bir nesnenin diğerinden daha yüksek konumunu ifade etmektedir. Aynı kökten gelen 'minber' kavramı ise, hutbelerin okunduğu kürsüyü tanımlar.⁴¹ Bu terimin kullanımı, fiziksel yüksekliği ve hatibin sesini yükseltme pratiği ile doğrudan ilişkilidir. Ayrıca kırâat ilmi bağlamında *nebr* kelimesi, spesifik olarak kelimelerin hemzeli okunuşunu ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴²

Tenğîm öğelerinden biri olan *nebr*, bir kelimenin veya bir cümlenin içerisindeki birtakım hecelerin ya da sözcüklerin diğerlerine kıyasla daha güçlü ve belirgin bir şekilde vurgulanarak telaffuz edilmesi olarak tarif edilebilir.⁴³ Vurgunun konuşmadaki kullanım tarzı, dinleyicinin mesajı algılamasında ve anlamlandırmasında belirleyici bir role sahiptir. Konuşmacının bu dilsel aracı ustaca kullanması, dinleyicinin zihninde amaçlanan anlam inceliklerinin oluşmasını sağlayarak, düşünce ve duyguların daha etkileyici ve ikna edici bir biçimde aktarılmasına imkân tanyabilir. Nitekim *nebr* konusuna Arapça (هل مسافر أخوك أمس) cümlesi örnek olarak verilebilir. Bu cümlede vurgunun farklı öğelerde olması, anlamı değiştirmektedir. Eğer cümledeki kelimelere yapılan vurgu düz ve dengeli bir şekilde yapılırsa, basit bir soru olarak anlaşılır. Ancak (سافر) kelimesinin vurgulanması durumunda, kardeşin seyahat edip etmediği konusunda şüphe olduğu anlaşılır. (أخوك) kelimesinin vurgulanması, seyahat eden kişinin kardeşi mi yoksa başka biri mi olduğu konusunda tereddüt yaratır. Son olarak (أمس) kelimesinin vurgulanması, seyahatin ne zaman gerçekleştiği konusunda şüphe olduğunu gösterir.⁴⁴ Netice olarak *nebr*, dildeki anlam farklılıklarını oluşturan önemli bir unsurdur ve konuşma dilindeki anlamsal inceliklerin anlaşılmasında kritik bir rol oynamaktadır.⁴⁵ Konuşmada olduğu gibi Kur'an tilâveti sırasında da vurgunun önemli bir yeri bulunmaktadır. Kur'an tilâvetinde vurgunun nasıl yapılması gerektiğini inceleyen çalışmalar, genellikle kelimelerin başında, yan yana gelen kelimelerde,

⁴⁰ Bâybî, *el-Kaḍayet-taḥrîziyye*, 1/164.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/189.

⁴² Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itkân ve'l-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbâr, 1988), 121.

⁴³ Hassân, *Menâhicü'l-baḥş fi'l-luğâ*, 160; Hassân, *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 170; Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye*, 169; Bişr, *'İlmü'l-eşvât*, 512-513.

⁴⁴ Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye*, 174.

⁴⁵ Vurgunun Arap dilindeki varlığı, başlıca çeşitleri, bir kelimenin hangi hecesinin vurgulanacağıyla ilgili ölçütler ve vurgunun anlamsal etkileri hakkında bilgi için bk. Kadri Yıldırım, "Arap Dilinde Nebr (Vurgu)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 169-188. Ayrıca Türkçe'deki vurgu olgusu ile ilgili bilgi için bk. Ömer Demircan, "Türk Dilinde Vurgu: Sözcük Vurgusu", *Türk Dil Kurumu, Türk Dili Dergisi* 31/284 (1975), 333-339.

kelimelerin sonunda ve bazı edat ve zamirler üzerinde vurgunun gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁶

1.4. Teğannî

Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken bir diğer mühim husus, *teğm* ile *teğannî* kavramları arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekliliğidir. Bu iki kavramın birbirleriyle olan etkileşimi, dilbilimsel ve müzikolojik perspektiflerden tahlil edilmeyi hak etmektedir. Lügatte *teğannî*, Arapça kökenli 'ğinâ' kelimesinden türetilmiş olup, semantik açıdan zengin bir çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim 'terennüm etmek' yani melodik bir tarzda seslendirmek; 'müstağni olmak' ki bu, bir şeye ihtiyaç duymama halini ifade eder ve 'zengin olmak' gibi maddî ve manevî refah durumuna işaret eden mefhumlar, söz konusu kelimenin manaları arasında yer almaktadır.⁴⁷ Istılahta ise *teğannî*, en çok tartışılan konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. *Teğannî* kavramının geçtiği hadisler gözden geçirildiğinde, İslam âlimleri tarafından bu terime yönelik farklı görüşler ileri sürüldüğü müşahede edilmektedir. Bu görüşler genel olarak: Kur'an'ı cehren (açıktan) okumak, Kur'an'dan başka bir şeye ihtiyaç duymamak, Kur'an'ı güzel bir sesle okumak, medli okumak, ince ve hüznü bir eda ile okumak, Kur'an'ı *tertil* ve *tecvîd* kurallarına uygun olarak okumak şeklinde sınıflandırılabilir.⁴⁸ *Teğannî* kelimesinin semantik açıdan zengin yapısı, Kur'an okunurken nağme yapılıp yapılamayacağı hususunda iki farklı anlayışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Her iki görüşe sahip olanlar da konuyla ilgili hadis ve haberlerden delil göstererek kendi görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır.⁴⁹ Ancak şu kadar var ki araştırmaların büyük çoğunluğu, "Kur'an'ı *teğannî* ile okumayan bizden değildir"⁵⁰ hadisinin temel mesajının, *teğannî* kavramının Kur'an'ın fonetik zenginliğini ve ses estetiğini vurgulayan bir yaklaşım olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürmektedir.⁵¹ Bu yorum, konuyla ilgili çeşitli hadis ve rivayetlerin özüne daha uygun ve rasyonel görülmektedir. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) başta olmak üzere bazı İslam âlimleri, *teğannî* kavramını, Kur'an tilâvetinde sesin güzelleştirilmesi şeklinde tanımlamaktadır.⁵² Ancak bu güzelleştirme, okuyuşu hüzünlendirmek ve inceltmek, korku ve hüzn arasında bir tavır sergilemek şeklinde olmalı, müzikal bir performansa benzememelidir.⁵³ Bu yaklaşım, hüzn içeren ayetlerin uygun bir şekilde okunmasını öngörürken, tazim gerektiren ayetlerde de okuyuşun buna uygun olarak icra edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁴ Bu görüşü destekleyen delillerden biri, "Kur'an'ı

⁴⁶ Tilâvette ses vurgusu (nebr) hakkında geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri*, 467-474; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 341-344; Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kiraat*, 221-224; Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", 58-60.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/136.

⁴⁸ Konuyla ilgili hadis ve değerlendirmeler için bk. Abdulmecit Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar* 10 (2007), 217-225; Mustafa Hocaoğlu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'an Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 221-226.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi", 217-225.

⁵⁰ Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şâhih*, "Kitâbü't-Tevhîd", 6/2737; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1392), 2/74; Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/362.

⁵¹ Bâybî, *el-Kağayet'tatriziyye*, 1/187.

⁵² Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 199; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994), 112.

⁵³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 199; Nevevî, *et-Tibyân*, 111-112.

⁵⁴ Bâybî, *el-Kağayet'tatriziyye*, 1/187.

seslerinize süsleyiniz”⁵⁵ hadisidir. Kastallânî (ö. 923/1517), yukarıdaki *teğannî* hadisinin şerhinde, sesi güzelleştirmenin bir boyutunun da nağme kurallarına riayet etmek olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Bu yorum, Kur'an tilâvetinde estetik unsurların önemini vurgulamakla birlikte bunun belirli kurallar ve sınırlar çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kur'an'ın tilâvetinde nağme kurallarına riayet etmenin mahiyeti ve sınırları, akademik muhitlerde önemli bir tartışma konusu teşkil etmektedir. Bu bağlamda, nağme kurallarına riayet, Kur'an'ı diğer mûsiki eserleri gibi besteli bir formatta icra etmek anlamına gelmediğini vurgulamak elzemdir.⁵⁷ Bilakis, bu uygulama, ayetlerin semantik yapısı, metinsel özellikleri ve bu yapıyı oluşturan iç dinamikler doğrultusunda kendiliğinden tezahür eden müzikalite ile okunması anlamını taşımaktadır.⁵⁸ Kur'an tilâvetinde, önceden belirlenmiş sabit bir beste yapısına bağlı kalmanın, *tecvîd* kuralları ile müzikal gerekliliklerin çatışmasına sebebiyet verebileceği görülmektedir. Bu durum, ya *tecvîd* kaidelerinden taviz verilmesine ya da müzikal unsurların ihmaline yol açabilmektedir.⁵⁹ Oysa ideal olan, ayetlerin mana ve maksadını ön plana çıkararak; dilin, aklın ve kalbin iştirak ettiği bir eda ile okumaktır.⁶⁰ Bu yaklaşım, her ayetin özgün bağlamına ve anlamsal derinliğine uygun bir *tenğîm* (tonlamayı) seçmeyi gerektirmekte, dolayısıyla okuyucunun ayetlerin mana ve tefsirlerine vâkıf olmasını zorunlu kılmaktadır. Müzikal kalıp ve makamların; ayetlerin spesifik özelliklerini, nüzül sebeplerini, tefsirlerini ve tarihsel bağlamlarını göz ardı ederek uygulanması, Kur'an metninin anlamına gölge düşürme ve ikincil plana atma riskini beraberinde getirmektedir.⁶¹ Bu tür bir yaklaşım, Kur'an'ı dilsel, fonetik ve tarihsel bileşenlerinden soyutlanmış bir müzik parçası haline dönüştürme tehlikesini içermektedir. Bu nedenle Kur'an tilâvetinde ses-anlam dengesinin korunması, Kur'an'ın hem fonetik ve estetik hem de semantik bütünlüğünün muhafazası açısından kritik önem arz etmektedir.⁶² Bu kapsamda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Kur'an'ı Arapların *elhânı* ve sesleriyle okuyun; *fisk ehlinin* ve *Ehl-i Kitabın okuyuşu gibi okumaktan kaçının.*”⁶³ hadisi, önemli bir yönlendirme sunmaktadır. Hadis literatüründe sıhhat açısından zayıf⁶⁴ olarak tasnif edilen bu rivayetteki “Arapların *elhânı* ve sesleri” ibaresi, Kur'an tilâvetinde Arap dilinin kendine has fonetik özellikleri ve prozodik unsurlarının, *teğannî* kavramıyla ilişkilendirilebilecek bir biçimde değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Söz konusu fonetik özelliklerini ihtiva eden *teğannî*,

⁵⁵ Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhih*, “Kitâbü't-Tevhîd”, 6/2743; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2/74; İbn Mâce, *es-Sünen*, 2/366.

⁵⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Leğâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li-tibâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1434), 2/448.

⁵⁷ Muhammed Coşkun, “Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'an Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 732.

⁵⁸ Mehmet Nuri Uygun, “Kur'an ve Musiki”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 49; Dağdeviren, “Kur'an'ın Fonetik İcâzı”, 50.

⁵⁹ Coşkun, “Kıraatten Tilâvete”, 732.

⁶⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 211.

⁶¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 211; Nevevî, *et-Tibyân*, 111.

⁶² Kur'an kıraatinde lafız-mana dengesinin gerekliliği hakkında bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, “el-Mürşidü'l-Vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 110-112.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi'u li-şu'abi'l-îmân*, thk. Abdulalî Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/208; el-Mübârek b. Esîrüd-dîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdiş-i-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût - Beşîr 'Uyûn (Beirut: Mektebetü'l-Hulvânî, 1969), 2/459.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Heysemî (ö. 807/1405), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi muhaddisler, rivayeti 'zayıf' kategorisinde tasnif etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 2/459 (Muhakkikin değerlendirmesi).

ayetlerin mana ve maksadının doğru bir şekilde tezahür etmesinde küçümsenmeyecek bir rol oynamaktadır.⁶⁵ Bu özelliklerin ihmal edilmesi durumunda, ayetlerin anlamsal boyutunun tam manasıyla idrak edilememe riski ortaya çıkmaktadır. Mezkûr rivayet ve değerlendirmeler ışığında, *teğannî* olgusunun Kur'an'ın, Arap dilinin fonetik zenginliğini ve müzikal potansiyelini en uygun düzeyde yansıtabilecek şekilde tilâvet edilmesini sağladığı sonucuna varmak mümkündür. Burada *teğannî* olgusunun, Arap dilinin *tenğîm* (tonlama) inceliklerine dayanarak gerçekleşebildiğinin altını çizmek gerekir.⁶⁶ Bu meyanda *teğannî*, çağdaş sesbilim ve dilbilim alanlarında kullanılan *tenğîm* olgusunun, Kur'an tilâvetine özgü geliştirilmiş ve çok boyutlu bir versiyonu olarak değerlendirilebilir. *Teğannî*, Kur'an tilâvetine has bir uygulama iken, *tenğîm* hem dilde hem de Kur'an okuyuşunda kullanılmaktadır. Bu sebeple, *tenğîm* olgusunu *teğannî*'nin bir alt bileşeni olarak değerlendirmek mümkündür. *Teğannî*yi *tenğîm*den ayıran başlıca özellikler arasında musiki yönü, melodik bir üslupla okunması, ritime riayet etmesi ve *tecvîd* kuralları çerçevesinde okuma uygulamalarını içermesi sayılabilir.

1.5. Tertîl

Tertîl, etimolojik olarak Arapça 'ratele' kökünden türemiş olup, acele etmemek, yavaş hareket etmek, bir şeyi düzenlemek, sıralamak, bir sözü güzel, açık ve düzgün söylemek demektir.⁶⁷ Kıraat ilmi terminolojisinde *tertîl* kavramının manası tetkik edildiğinde, muhtelif kaynaklarda birbirine yakın tarifler mevcut olduğu müşahade edilmektedir. Bu çerçevede, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *tertîl* mefhumuna dair yapmış olduğu tarif bilhassa dikkat çekicidir. Dânî'ye göre *tertîl* şu şekilde tavsif edilmektedir: "*Kur'an tilâvetinde teenni göstermek, müteselsil harfleri birbirinden ayıracak surette telaffuz etmek ve acele etmeksizin harflerin birbirine karışmasını önlemek. Tertîl; tefekkür, tedebbür ve istinbat gayesiyle tatbik edilir.*"⁶⁸ Bu tarif, *tertîl*'in gerek teknik gerekse manevî boyutlarına işaret etmekte, Kur'an tilâvetinde hem lafzî hem de mânevî kemâle matuf bir uygulama olduğunu vurgulamaktadır. Aslında Dânî ve diğer birçok İslam âlimi, *tertîl* kavramını sadece Kur'an'ın sesli okunuşuyla sınırlandırmamakta; bilakis bu mefhumu, ayetlerin semantik boyutunu kavrama ve üzerinde tefekkür etme prensipleriyle bütünleştirmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an okumasını, fonetik bir pratikten öte, derin bir anlama sürecine dönüştürmektedir. Nitekim Taberî (ö. 310/923) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi birçok müfessir, başta İbn-i Abbâs ve Katâde olmak üzere çeşitli sahâbî ve tâbiünden nakledilen rivayetlere dayanarak, *tertîl* kavramının beyan, tafsil ve tefsir etme anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁹ Bu meyanda Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ilgili kavramın lafız ve mana açısından birlikte değerlendirilmesi hususundaki sözleri kayda değerdir: "*Kur'an'ı tam bir tertîl ile okumak isteyen kimse, onu (ayetlerin) ahvaline uygun şekilde okumalıdır. Şayet tehdit içeren bir ayeti okuyorsa, tehdiye maruz kalmış bir üslupla telaffuz etmelidir; tazim ifade eden bir ayeti okuyorsa,*

⁶⁵ Faysal Muhammed el-Asîrî, "Eşeru't-tenğîm fi tevliidi'l-me'ânî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lugati'l-Arabiyye Câmîati'l-Ezher 3/36* (2023), 1738-1739.

⁶⁶ Abdullâh Ali es-Sevrî, "et-Tenğîm fi'l-Çur'ânî'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lugati'l-Arabiyye bi'l-Mansûra 35* (2016), 1235.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/265.

⁶⁸ Dânî, *et-Taḥdîd*, 71-72.

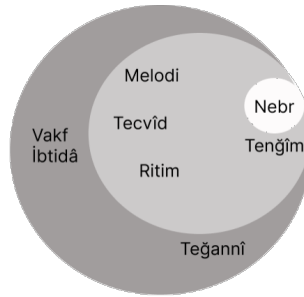
⁶⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 23/364; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/126.

tazim üslubuyla dile getirmelidir."⁷⁰ Bu kapsamda ayetlerin delalet ettiği anlamları en etkili şekilde yansıtan okuma biçimleri, klasik dönem alimleri tarafından 'nağmeler' olarak adlandırılmıştır. Yedi ile sınırlandırılan bu nağmeler; yüceltme (tazim), sesi inceltip alçaltma, sesi vurgulayıp yükseltme, terennüm, rağbet (arzu), tövbe ve korkma olmak üzere yedi ana başlık altında toplanmıştır.⁷¹ Çağdaş sesbilim ve dilbilim araştırmacıları, klasik literatürde kullanılan nağme teriminin *tenğim* ile aynı anlama geldiğini belirtmişlerdir.⁷² Bu çıkarımdan hareketle, *tenğim* olgusunun *tertil* uygulamasının temel ve önemli bir bileşeni olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Hz. Ali'ye atfettiği (التَّرْتِيلُ: تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَمَعْرِفَةُ الْوَقْفِ) sözü⁷³ dikkate alındığında, Hz. Ali *tertili*, ayetlerde geçen kelimelerin Kur'an harflerinin mahreç ve sıfatlarına uygun şekilde telaffuz edilmesi ve vakf yerlerinin bilinmesi olarak açıklamıştır. Bu tanımlama, harflerin sahih bir şekilde telaffuz edilmesi gerekliliğine ve okuma sırasında durulması ve yeniden başlanması gereken yerlerin bilgisine işaret etmektedir. Bu bağlamda, Zerkeşî'nin "Vakf mahallinde durmaya teşvik eden hususlardan biri de *tertil*dir."⁷⁴ şeklindeki ifadesi, Kur'an tilâvetinde vakf ve *tertil* arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Bu durum, bir taraftan Kur'an tilâvetinde ses-anlam uyumunun önemini vurgulamakta ve daha önce belirtilen *tertil* kavramının tanımlamalarıyla bağdaşmaktadır. Diğer taraftan, *tecvîd* ve vakf disiplinlerinin *tertilin* diğer temel unsurlarını teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.⁷⁵

Şekil 1

Tertil / Tatrîz / Prozodi



Önceki başlıkta, *teğannî*'nin temel karakteristikleri arasında *tenğim* ve ritme sadık kalmanın önemine vurgu yapılmıştı. Netice olarak *tertilin*, başta *teğannî* olmak üzere, *tecvîd*, *tenğim*, *nebr*, *vakf* ve *ritim* gibi unsurlara riayet ettiği gözlemlenmektedir. Bu tespitlerden hareketle, modern sesbilim ve dilbilim perspektifinden *tertili* şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Tertil*, Kur'an metninin fonetik açıdan en iyi hala getirilmiş ve prozodik özelliklerinin belirginleştirilmiş bir

⁷⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 1/450.

⁷¹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammân, 2007), 480; Bâybî, *el-Çadayet'-tatrîziyye*, 1/178.

⁷² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye*, 480; Bâybî, *el-Çadayet'-tatrîziyye*, 1/178.

⁷³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/209.

⁷⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/368.

⁷⁵ Bâybî, *el-Çadayet'-tatrîziyye*, 1/184-188.

biçimde telaffuz edilmesi sanatıdır. Diğer bir ifadeyle *tertil*, dilbilimsel açıdan prozodik okuma (*tatrîz*) olgusunun Kur'an tilâvetindeki sözlü tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁷⁶

2. Klasik Arap Literatüründe Tenğîm

Modern dilbilim literatüründe, *tenğîm* olgusunun klasik Arap dilbilimsel geleneğindeki kökenleri konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bu konuda iki farklı görüş mevcuttur. Bir tarafta, Bergsträsser (ö.1351/1933), Temmâm Hassân ve Muhammed el-Antâkî gibi araştırmacılar, nahiv ve kırâat âlimlerinin bu olguya ya hiç değinmediklerini ya da önemine rağmen konuyu yalnızca yüzeysel olarak ele aldıklarını ileri sürmektedir.⁷⁷ Diğer tarafta ise, başta Rıdvan el-Kadmânî, Abdüsselâm el-Mesîdî ve Ahmed Kaddûr olmak üzere bir grup araştırmacı, *tenğîm* olgusunun klasik Arap dilbilimsel geleneğinde var olduğunu savunmakta ve buna dair kanıtlar sunmaya çalışmaktadır.⁷⁸

Savunanların ortaya koyduğu delillerin birkaç örneği aşağıda sunulmaktadır. Arap dili grameri sahasının önde gelen otoritelerinden biri olarak kabul edilen Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) eserinde, *tenğîm* olgusuna ilişkin en kadim yazılı atıflardan birine rastlanmaktadır. Sîbeveyhi, nahiv ile alakalı bazı konuları ele alırken tonlamaya işaret eden (التَرْنِيم) (terennüm) ve (مَدُّ الصَّوْتِ) (ses uzatma) gibi terimler kullanmıştır. Söz gelimi, nüdbe konusunu ele alırken (وا زِيدَاه) gibi ifadelerde, keder, üzüntü ve yas nidâlarını diğer nidâlardan ayıran tonlamadan bahsetmiş ve *tenğîm* anlamına gelen (يَتَرْنِمُونَ) kelimesini kullanmıştır.⁷⁹ Yine İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *tenğîm* konusuna dair önemli ifadeleri bulunmaktadır. Bunlardan biri, sıfatın hazfedilmesi ve onun işlevinin tonlama tarafından üstlenilmesi hususundaki tespitleridir. İbn Cinnî, bu olguyu şu şekilde açıklamaktadır:

Sıfat hazfedilmiş ve bağlam onun yerine geçmiştir. Bu durum, Sîbeveyhi'nin naklettiği (سِيرَ عَلَيْهِ لَيْلًا) 'Üzerinden bir gece geçti' örneğinde görülmektedir. Burada ima edilen 'uzun bir gece'dir. (طَوِيلًا) 'uzun' sıfatı, durumun (ses tonlamasının) onun yerine delalet etmesinden dolayı hazfedilmiştir. Zira konuşmacının ifadesindeki 'tatvîh', 'tatrîh', vurgulama ve abartma üsluplarından 'uzun' kelimesinin yerini tutan anlamı hissedersin.⁸⁰

Tatvîh terimi, etimolojik olarak طَوَّحَ / tavvaha fiilinden türetilmiş olup, bu fiilin alanlarından biri havada gidip gelmektir.⁸¹ *Tatrîh* terimi ise طَرَّحَ/tarraha fiilinden türetilmiş olup, terennüm, uzatmak ve yükseltmek anlamlarını içermektedir.⁸² Bu etimolojik ve semantik verilere dayanarak ve ayrıca İbn Cinnî'nin söz konusu terimleri kullanım bağlamını göz önünde

⁷⁶ Bâybî, *el-Ğağayet-tatrîziyye*, 1/186.

⁷⁷ Gotthelf Bergsträsser, *et-Teğavvuru'n-nahivî*, thk. Ramadân Abdüttevâb (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 72; Hassân, *Menâhicü'l-bağış fi'l-luğa*, 163-164; Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fi fikhi'l-luğati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 2000), 197.

⁷⁸ Sevrî, "et-Tenğîm fi'l-Ğur'âni'l-Kerîm", 1229.

⁷⁹ Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 2/220, 231.

⁸⁰ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ğaşâ'îş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-Kitâb, ts.), 2/373.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/535.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/529.

bulundurarak, *Tatvîh* ve *tatrîh* terimleri, çağdaş fonetik araştırmalarında kullanılan *tenğîm* kavramının eşdeğer karşılıkları olarak değerlendirilebilir.⁸³

Nahiv âlimlerinin yanı sıra kırâat âlimlerinin de eserlerinde bu konuya önemli ölçüde yer verdikleri görülmektedir. Nitekim Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına Kur'an'ı okumasının hikmetlerini incelerken söz konusu meseleye temas etmiş ve konuyla ilgili son derece değerli tespitlerde bulunmuştur. Semerkindî'nin şu sözleri, özellikle Kur'an taliminde *tenğîm* olgusunun pedagojik rolüne ışık tutması bakımından dikkat çekmektedir. Ayrıca Kur'an tilâvetinde kullanılan özel nağmelerin dinleyici üzerindeki etkisi açısından da kayda değer bir öneme sahiptir:

*Yüce Allah'ın (Peygamber'e) Übey b. Ka'b'a (r.a.) Kur'an'ı okumasını emretmesindeki hikmet, onun Kur'an'ın lafızlarını, eda keyfiyetini, vakıf mahallerini ve Kur'an nağmelerini öğrenmesini temin etmektir. Zira Kur'an'ın nağmeleri, şeriatın benimsediği ve takdir ettiği bir üslup üzeredir. Bu, diğer metinlerde kullanılan nağmelerden farklılık arz eder. Her nağmenin insan ruhu üzerinde kendine mahsus bir tesiri mevcuttur. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in Übey'e Kur'an okuması, ona talim etmek maksadıyla idi, ondan öğrenmek gayesiyle değil.*⁸⁴

İlgili pasajdan hareketle, daha evvel işaret edildiği üzere, klasik Arap literatüründe kullanılagelen *nağme* teriminin, *tenğîm* kavramı ile eşanlamlı olduğu sonucuna varılmıştır. Bu semantik eşdeğerlik, söz konusu metinden açıkça anlaşılmalıdır.⁸⁵ Aynı şekilde Ebü'l-Alâ' el-Hemedanî'nin (ö. 569/1173) *tenğîm* olgusuna dair ifadeleri bilhassa önem arz etmektedir:

*Lahn-i hafî, yalnızca kırâat ilminin mütehasısları ve ileri gelen ulemânın hakikatini idrak edebildiği türdendir... Bu, ... nefy-isbât, haberî-istihâmî cümlelerin ayrımı (gibi hususlar), yazı (mushaf hattı) ile tespit edilemeyen, ancak sadece itkân ve zabt ehlerinden iktisap edilebilen dakik sır ve hususlar kabilindedir.*⁸⁶

Burada Hemedanî'nin menfi-müspet terkipleri ayırt edebilmek ve haberî-istihâmî cümleler arasındaki ayrımı kavrayabilmekle ilgili belirttiği incelikler, prozodik özelliklerin bir alt kümesi olan *tenğîm* olgusunun inceleme sahasına girmektedir.⁸⁷ Ayrıca Hemedanî'nin "yazı (mushaf hattı) ile tespit edilemeyen ancak sadece itkân ve zabt ehlerinden iktisap edilebilen dakik sır ve hususlar" sözündeki sır ve incelikler, ayetlerin kitabetinden hareketle anlaşılması ve algılanması mümkün olmayan ve telaffuzdaki fonetik özelliklerine dayanan zımnî anlamlar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu zımnî delaletler, duygusal ve çağrışımsal anlam türünden olup sözcüksel-anlamsal manalardan ayrılmaktadır.⁸⁸

Tenğîm konusunda kırâat âlimlerinin tespit ve değerlendirmelerine ilişkin son örnek olarak, İmam İbnü'l-Cezerî'nin (لا إله إلا الله) ve (لَا رَيْبَ فِيهِ) gibi örneklerdeki med ile anlamsal bağlam

⁸³ Bâybî, *el-Çağayet'-taţrîziyye*, 1/148-149.

⁸⁴ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Büstânü'l-'ârifîn* (Kahire: Müesseseti'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1993), 319.

⁸⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye*, 480; Bâybî, *el-Çağayet'-taţrîziyye*, 1/178.

⁸⁶ İlgili metni, Gânim Kaddûrî el-Hamed, Ebü'l-Alâ' el-Hemedanî'nin tahkik edilmemiş ve yazma eser şeklinde bulunan *et-Temhîd* adlı eserinin 119b-120a varaklarından nakletmiştir. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye*, 478.

⁸⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye*, 478; Bâybî, *el-Çağayet'-taţrîziyye*, 1/180-181.

⁸⁸ Dilbilim uzmanları, kelimelerin anlamsal boyutunu merkezi ve çevresel olmak üzere iki ana kategoriye taksim ederler. Merkezî anlam aynı zamanda aslı, sözlüksel, temel, dilsel ve mantıksal anlam olarak da adlandırılır. Çevresel anlam ise

arasındaki ilişkiye dair açıklamaları zikredilebilir. Bu med türü, ilk misalde *medd-i ta'zîm* (yüceltme meddi), ikinci misalde *medd-i tebrîe* (cinsten hükmü nefyeden med) olarak adlandırılmakta olup, nefyin mübalağalı bir şekilde vurgulanmasını hedeflemektedir. İbnü'l-Cezerî, bu görüşünü desteklemek amacıyla İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) *el-Meddât* adlı eserinde yer alan şu ifadeyi delil olarak sunar:

*Mübalağa meddi olarak adlandırılmasının sebebi, Allah dışındaki varlıkların uluhiyetini nefyetmede mübalağa talebinde bulunmasıdır. Bu da Araçlar nezdinde yaygındır; zira onlar, dua ederken, yardım (istiğase) isterken ve bir şeyi nefyetmede mübalağa yaparken [sesi] uzatırlar. Aynı zamanda, bu gerekçeyle aslında uzatılması gerekmeyen [harfleri] de uzatırlar.*⁸⁹

Tilâvetteki med uygulamasının hem dilsel hem de dinî perspektiflerden gerekçelendirilebileceği görülmektedir. Dilsel bakımından incelendiğinde, med kaidesinin Araçanın fonetik yapısıyla uyum içinde olduğu tespit edilmiştir. Uzatmalar, kelimelerin semantik açıklığını artırırken aynı zamanda vurguyu da güçlendirmektedir. Bu durum, dilin doğal akışını ve ritmik özelliklerini muhafaza etmektedir. Dinî bakış açısıyla değerlendirildiğinde ise med uygulamasının, Kur'an'ın ilahi mesajının daha etkili bir biçimde iletilmesine katkı sağladığı gözlemlenmektedir. Medler, dinleyicinin ayetler üzerinde daha fazla tefekkür etmesine imkân tanırken, metnin manevî boyutunu da zenginleştirmektedir.

3. Kur'an'da Tenğim Olgusunun İşlevsel Analizi

Çağdaş dilbilimsel yaklaşımlar çerçevesinde, semantik değer taşıyan fonetik unsurların incelenmesi, *işlevsel sesbilim* (علم الأصوات الوظيفي) veya diğer adıyla *fonoloji* (sesbilgisi) disiplini altında gerçekleştirilmektedir.⁹⁰ *Fonoloji*, dilbilimin bir alt alanı olarak, konuşma seslerini dillerdeki iletişimsel işlevleri açısından inceleyen ve karşılıklı anlaşmada seslerin anlam aktarma fonksiyonlarını ele alan bilim dalıdır.⁹¹ *Fonoloji* kapsamında *tenğim* olgusunun Kur'an-ı Kerim'deki işlevlerini, üç ana kategorik çerçeve içerisinde değerlendirmek mümkündür.⁹² Bunlar duygusal-ifadesel işlev, sözdizimsel-yapısal işlev ve anlamsal işlevdir.

3.1. Duygusal-İfadesel İşlev

Duygusal-ifadesel işlev, konuşmacının/okuyucunun iç dünyasında meydana gelen duyguların ve hislerin dışa vurumu olarak tarif edilebilir.⁹³ Bu duygusal çeşitlilik, korku, üzüntü, sevinç, yüceltme, pişmanlık, umutsuzluk, temenni, şüphe duyma, dua etme, yakarış, af dileme, sitem etme ve alay etme gibi farklı hisleri kapsamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in öğüt, kıssa, ahkam ile tarihî ve sosyokültürel konuları içeren çok yönlü bir metin olması sebebiyle, yukarıda bahsedilen anlamsal çeşitliliği bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'an

zımni, ikincil, duygusal ve çağrışımsal anlam olarak da bilinir. Bu sınıflandırma hususunda daha kapsamlı bilgi için bk. Câsim Muhammed Abd el-Abbûd, *Muştalâhâtü'd-delâleti'l-'Arabiyye: dirâse fi dav'i 'ilmi'l-luğati'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 118-122.

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/344-345.

⁹⁰ Hassân, *Menâhicü'l-bağis fi'l-luğa*, 111.

⁹¹ Seyhun Topbaş - Handan Kopkallı, "Sesbilim ve Sesbilgisi Terimleri Üzerine", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 313.

⁹² Bâybî, *el-Kağayet'tatrıziyye*, 1/255.

⁹³ Bûznâse, "Zâhîretü't-tenğim", 101-102.

tilâvetinin, bahsi geçen duyguları ifade edebilmek için farklı tonlama aralıkları ve eğrilerinin kullanımını gerektirdiği söylenebilir.⁹⁴

Önceki bölümde atıfta bulunulan Zerkeşî'nin “Kur'an'ı tam bir tertil ile okumak isteyen kimse, onu (ayetlerin) ahvaline uygun şekilde okumalıdır.”⁹⁵ şeklindeki beyanı, her ayetin veya ayet grubunun kendine mahsus bir duygusal ve ifadesel niteliğe sahip olması hasebiyle, özgün bir *tenğîm* şekline ihtiyaç duyduğunu ima etmektedir. Bu duygusal durumları Kur'an'dan seçilen bazı ayetlerle örneklemek mümkündür. Söz gelimi, Nebe 78/40. ayetinde *إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا (يَوْمَ يَنْظُرُ الْمُدَّةُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا)* “Şüphesiz biz, kişinin önceden elleriyle yaptıklarına bakacağı ve inkârcının, ‘keşke toprak olsaydım!’ diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı sizi uyardık.”⁹⁶ buyrulmaktadır. Bu ayet, inkârcının durumunu tasvir etmekte olup, inkâr eylemleri nedeniyle duyduğu nedamet ve üzüntüyü, toprak olmayı temenni etme arzusuyla ifade etmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla, bu ayetin tilâvetinde, söz konusu pişmanlığı yansıtacak bir *tenğîm* tekniğinin kullanılması gerekmektedir. Yine dua, yakarış ile af ve merhamet dileme anlamını ifade eden şu ayet⁹⁸ de konuyla alakalı güzel bir misal teşkil etmektedir: *فَلَا رَيْبًا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ (تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)* “Dediler ki: Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımasan mutlaka ziyan edenlerden olunuz!”⁹⁹ Bu ayetin tilâvetinde, kulun Yaratıcısı karşısındaki teslimiyet hali, günahını itiraf edişi ve affedilmeme durumunda karşılaşacağı sonuçlara dair inancını yansıtan bir *tenğîm* takip edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde alay etme ve aşağılama anlamını taşıyan şu ayet de bu konuya örnek olarak verilebilir: *تَاتُ (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)* “Tat (azabı) bakalım; zira sen (aklinca) güçlü ve itibarlısın!”¹⁰⁰ Ayetteki “Sen, güçlü ve itibarlısın” ifadesi, aslında anlamın tersini kastetmektedir. Yani “Sen zayıf ve aşağılık olansın” anlamına gelmektedir. Bu ayette ironik bir anlam bulunmaktadır.¹⁰¹ Dolayısıyla, ayetin tilâveti esnasında bu ironik tonu yansıtacak bir okuyuş tarzının benimsenmesi, metnin taşıdığı anlam katmanlarını daha etkili bir şekilde aktarabilecektir.¹⁰²

3.2. Sözdizimsel-Yapısal İşlev

Sözdizimsel-yapısal işlevin temel amacı, çeşitli cümle türleri arasındaki ayrımı tespit etmek ve bu cümle yapıları arasındaki nüansları fonetik özellikler vasıtasıyla belirleyerek ortaya koymaktır. Her dilbilgisel cümle kategorisinin kendine has bir *tenğîm* yapısı vardır. Cümlelerin haber, istifham, emir, talebî, menfî, müspet, te'kîd, kase ve nida gibi çeşitli biçimlere ayrılması, bu cümlelerin fonksiyonuna uygun tonlama modellerinin çeşitliliğini zaruri kılmaktadır.¹⁰³ Bu çalışmanın önceki bölümünde, Ebu'l-Alâ el-Hemedanî'nin cümle türlerini tefrik etme gerekliliğine dair görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Hemedanî, bilhassa nefa ve müspet ile

⁹⁴ Bâybî, *el-Çağayet'ta-trîziyye*, 1/255-256.

⁹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/450.

⁹⁶ Kur'an-ı Kerîm Meâlî (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), en-Nebe', 78/40.

⁹⁷ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 6/3809.

⁹⁸ Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân*, 3/1270.

⁹⁹ Kur'an-ı Kerîm Meâlî, el-A'râf, 7/23.

¹⁰⁰ Kur'an-ı Kerîm Meâlî, ed-Duhân, 44/49.

¹⁰¹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taħrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 25/316.

¹⁰² Tenğîm olgusunun Kur'an'da duygusal-ifadesel işlevi ile ilgili başka örnek için bk. el-Bakara, 2/186, 200, 201, 250, 279, 281, 286; Âl-i İmrân, 3/7, 8, 9, 36, 37, 38, 39, 53. vb.

¹⁰³ Bâybî, *el-Çağayet'ta-trîziyye*, 1/261; Bûznâşe, “Zâhiretü't-tenğîm”, 101.

haberî ve istifhamî cümleler arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Hatta daha ileri giderek, Kur'an tilâvetinde bu ayrımı göz ardı etmenin, kâri tarafından lahn-i hafî olarak addedildiğine işaret etmiştir. Bununla birlikte cümle türleri arasındaki fonetik ayrımın ancak şifâhî aktarım yoluyla öğrenilebilecek inceliklerden olduğuna ve mushaf yazısının bu hususları ifade etmekte yetersiz kaldığına vurgu yapmıştır.¹⁰⁴ Bu bağlamda, *tengîm*in cümle türünü belirlemede oynadığı role ilişkin Kur'an'dan bazı misaller sunulacaktır. Bu örneklerden biri şu ayet-i kerîmedir: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ) “*Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahıdır.*”¹⁰⁵ Ayetin ilk bölümü olan (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) bir haberî cümle olarak değerlendirilmektedir ve dolayısıyla bildirme tonlamasıyla telaffuz edilmesi icap etmektedir. İkinci kısım (قِتَالٍ فِيهِ) ise istifhâm (soru) tonlamasıyla okunmalıdır. Nitekim bu bölüm, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirlere göre “*Sana haram ayda savaşmanın meşruiyetini soruyorlar?*” anlamını taşıyan istifhâm cümlesidir.¹⁰⁶ Ayetin devamında gelen (قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ) ifadesi ise bir inşaî talep cümlesidir. Bu sebeple, emir kipini yansıtan bir tonlama modeliyle okunması uygun görülmektedir.

*Tengîm*in yapısal işlevine bir diğer misal de şu ayettir: (يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَإِسْجُدِي لِوَالِدَيْكِ مَعَ الرَّاكِعِينَ) “*Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, huzurunda eğilenlerle beraber sen de eğil.*”¹⁰⁷ Burada ilk kısmın (يَا مَرْيَمُ) nidâ ifade eden bir tonlama kalıbıyla okunması gerektiğine dikkat edilmelidir ve burada med harfi bu tonlamanın icrasında yardımcı olmaktadır. Ardından (اقْنُتِي، اسْجُدِي، ارْكَعِي) lafızlarında emir ifade eden bir *tengîm* modeline geçiş yapılır. Bir başka örnek de (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) “*Ağızlarından çıkan bu söz ne kadar çirkin!*”¹⁰⁸ ayettir. Bu ayet, “*Allah çocuk edindi*” ve “*Melekler Allah'ın kızlarıdır*” diyen kimselerin ağzından sadır olan sözün azametini ve vehametini işaret etmektedir. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), bu hususta şöyle bir yorumda bulunmuştur: “*Bu ifadede taaccüp manası mevcuttur, sanki ‘ne büyük bir söz’ denilmiş gibidir.*”¹⁰⁹ Binaenaleyh, bu ayetin taaccüp manasını ima edecek şekilde uygun bir *tengîm* yapısıyla tilâvet edilmesi söz konusu anlamı aksettirmesi bakımından önem arz etmektedir.¹¹⁰

3.3. Anlamsal İşlev

Anlamsal işlev, soru cümlesi yapısını kullanarak, sorgulama işlevinin ötesinde çeşitli anlamları ifade eden cümleler arasındaki ayrımı ele almaktadır.¹¹¹ Söz konusu istifhâm cümlelerinin anlamları arasında azarlama, kınama, sitem etme, çoğaltma, üzüntü belirtme, alay etme, küçümseme, uyarma, vurgulama, yüceltme ve abartma gibi işlevler yer almaktadır.¹¹² Bu

¹⁰⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü’ş-Şavtiyye*, 478; Bâybî, *el-Ğadayet’-taṭrîziyye*, 1/180-181.

¹⁰⁵ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara, 2/217.

¹⁰⁶ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2010), 2/383; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu’l-ğadir el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1/249.

¹⁰⁷ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, Âl-i İmrân, 3/43.

¹⁰⁸ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, el-Kehf, 18/5.

¹⁰⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420), 21/425.

¹¹⁰ *Tengîm* olgusunun Kur’an’da sözdizimsel-yapısal işlevi ile ilgili başka örnek için bk. el-Bakara, 2/33, 40, 54; Âl-i İmrân, 3/15, 36, 37; en-Nisâ, 4/1-6; Yûsuf, 12/29, 75, 78, 80, 81, 82, 83; et-Tahrîm, 66/1 vb.

¹¹¹ Bâybî, *el-Ğadayet’-taṭrîziyye*, 1/267.

¹¹² İstifham cümlelerinin haberî amaçlar için kullanımına dair örnek için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/328-333.

cümleler, nahiv açısından istifhâm cümleleri olarak sınıflandırılırsalar da, seslendirilirken ifade ettikleri spesifik anlama uygun bir tonlama örüntüsünün benimsenmesi gerekmektedir.¹¹³ Zira istifhâmın maksadı her zaman sorulan soruya cevap almak veya muhatabı sınamak değildir. Bilhassa Kur'an'da istifhâm cümleleri çoğu yerde muhatabın dikkatini çekme, onları düşünmeye sevk etme, bilgiyi edinmeye hazırlama, yanlış bilgiyi/inancı sorgulatma ve bunları düzeltme gibi çeşitli işlevlerde kullanılmıştır.¹¹⁴

Bu meyanda *tenğîm*in, istifhâm yapısının aslı işlevinden çıkarak alternatif anlamsal işlevleri yerine getirmesindeki rolünü örneklendiren birtakım misaller sunulacaktır. Bu kullanımlardan biri, sitem etme anlamını aktarmak için istifhâm yapısının tercih edilmesidir. Nitekim (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ) “*İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi?*”¹¹⁵ ayetinde bu kullanım açıkça görülmektedir. İbn Mesûd'un bu ayet hakkındaki tefsiri, ayetin nüzulünün Müslümanların İslam'ı kabulünden kısa bir süre sonra gerçekleştiğini ve dolayısıyla bir sitem içerdiğini vurgulamaktadır.¹¹⁶ Bu yüzden ayetin bu manasını ima edecek şekilde uygun bir *tenğîm* yapısıyla tilâvet edilmesi icap etmektedir. Benzer şekilde, (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لِيْمَ حَتَّى يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ) “*Allah seni affetti de doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?*”¹¹⁷ ayeti de istifhâm yapısını kullanarak sitem anlamını ifade etmektedir. Taberî, ayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik bir sitem mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. Bu sitemin gerekçesi, Resûlullah'ın (s.a.v.) Tebük Seferi öncesinde, bazı münafıklara seferden geri kalmaları için izin vermesidir.¹¹⁸ Bu örnekte, (لِمَ أَذْنَتْ لِيْمَ) ifadesi, hakiki bir soru olmaktan ziyade, nazıkçe bir sitem olarak anlaşılmalı ve tilâvette bu manayı ifa edecek tonlamayla okunmalıdır.

İstifhâm üslubunun bir diğer kullanımı, hayret ve kınama anlamlarını vurgulamak içindir. (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمَواتًا فَأَحْبَابَكُمْ) “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?*”¹¹⁹ ayet-i kerîmesi bu kullanıma örnek teşkil etmektedir. Ferrâ (ö. 207/822), bu ayetin “*Yazıklar olsun size, nasıl inkâr ediyorsunuz?*” anlamını taşıdığını belirtmektedir.¹²⁰ Bu örnekte (كَيْفَ تَكْفُرُونَ) ifadesi, gerçek bir istifhâm olmaktan ziyade, taaccüp ve azarlama anlamını aktarmaktadır. Dolayısıyla tilâvette bu manayı yansıtabilecek *tenğîm* modeli ile okunmalıdır. Yine istifhâm yapısının kullanıldığı, ancak salt haber verme ve te'kid anlamı taşıyan örnekler de mevcuttur. (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدُّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا) “*Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir*”¹²¹ ayeti bu duruma örnek gösterilebilir. Söz konusu ayet soru tonlamasıyla değil, gerçekleşmiş bir haberî cümle tonlamasıyla okunmalıdır.

¹¹³ Bâybî, *el-Ğağayet'-taşrîziyye*, 1/267.

¹¹⁴ Nurullah Denizer, *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 86-87.

¹¹⁵ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, el-Hadîd, 57/16.

¹¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aħkâmi'l-Ğur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20/252.

¹¹⁷ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, et-Tevbe, 9/43.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/477.

¹¹⁹ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara, 2/28.

¹²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ğur'ân*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî vd. (Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-Telif, 1972), 1/23.

¹²¹ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, el-İnsân, 76/1.

Bu ayette yer alan (هل) edatı, klasik soru anlamından ziyade, (قد/gerçekten) anlamını taşımaktadır.¹²² Bu kullanım şekli, ayetin soru cümlesi formundan ziyade, haber cümlesi olarak okunması ve anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla, ayetin tonlaması soru değil, gerçekleşmiş bir olayı bildiren haber cümlesi şeklinde olmalıdır.

İstifhâm üslubunun haber verme anlamına dönüşmesi, *tenğîm* açısından dikkat çekici bir farklılık arz etmektedir. Bu durum, birbirinden farklı ve hatta zıt iki tonlamayı gerektirir. Dolayısıyla, okuyucunun, soru soran bir tonlama yerine, onaylayıcı ve haber verici bir tonlama benimsemesi gerekmektedir. Bu örnekler,¹²³ Kur'an'ın dilsel zenginliğini ve tilâvet inceliğini göstermekte olup, ayetlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için dilbilimsel ve bağlamsal analizin önemini vurgulamaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in şifâhî nüzülü ve aktarımı, onun orijinal formunu ve otantikliğini koruyarak kitabette tafisi mümkün olmayan fonetik unsurların sonraki nesillere intikalini sağlamakta kilit rol oynamaktadır. Bu fonetik unsurların bütünü, Kur'an tilâvetinin kendine özgü prozodik yapısını oluşturmaktadır. Araştırmamızda, tilâvetin prozodik yapısını teşkil eden fonetik bileşenlerin en önde gelenlerinden biri olan *tenğîm* olgusu, çok boyutlu bir analize tabi tutulmaktadır. Bu gayeye matuf olarak, Kur'an'ın okunması ve seslendirilmesi ile alakalı olan *tatrîz*, *nebr*, *teğannî*, *tecvîd* ve *tertil* gibi temel mefhumlar tahlil edilmiştir. Çalışma, mezkûr kavramların her birinin Kur'an tilâvetindeki rolünü ve birbiriyle olan etkileşimini incelerken, bilhassa *tenğîm* olgusunun Kur'an'ın fonetik ve semantik boyutlarına olan tesirini irdelemeyi hedeflemektedir.

Çalışma, *tenğîm* olgusunun Arapça dilindeki en belirgin prozodik özelliklerden biri olduğunu ve ses tellerinin gerilim derecesine bağlı olarak sesin yükselmesi ve alçalması ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. *Tenğîm*in, cümlenin anlamını ek kelimeler olmaksızın değiştirebilme kapasitesi, sözlü dildeki işlevinin yazılı dildeki noktalama işaretlerine benzer olduğunu göstermektedir. Ayrıca *tenğîm*in okuyucunun psikolojik ve duygusal durumunu yansıtan bir cümle müziği oluşturduğu gözlemlenmiştir. Araştırma, *tenğîm*in dilbilimsel analizlerde genellikle cümle düzeyinde işlevsellik gösterdiğini ancak spesifik bir lafızla sınırlı kaldığı durumlarda *nebr* (vurgu) kategorisine dahil edildiğini belirlemiştir. *Teğannî* kavramının ise Kur'an tilâvetinde sesin güzelleştirilmesi ve melodik bir tarzda seslendirilmesi olarak tanımlandığı ve *tenğîm* olgusunun Kur'an tilâvetine özgü geliştirilmiş bir versiyonu olarak değerlendirilebileceği sonucuna varılmıştır. Bir başka tabirle *tenğîm* olgusu, *teğannî*nin bir alt bileşeni olarak kabul edilebilir. Bunun yanı sıra *tertil* kavramının modern sesbilim ve dilbilim perspektifinden yeniden tarif edilmesi önerilmiştir. Bu bağlamda *tertil*, Kur'an metninin fonetik açıdan en iyi hala getirilmiş ve prozodik özelliklerinin belirginleştirilmiş bir biçimde telaffuz edilmesi sanatı olarak tanımlanmıştır. *Tertîlin*, başta *teğannî* olmak üzere, *tecvîd*, *tenğîm*, *nebr*, *vakf*

¹²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/529.

¹²³ *Tenğîm* olgusunun Kur'an'da anlamsal işlevi ile ilgili başka örnek için bk. el-Bakara, 2/131; el-Mâide, 5/116; el-En'âm, 6/6; Yunus, 10/59; Hûd, 11/78; Sebe', 34/17; el-Ahkâf, 46/35; el-Mürselât, 77/16; et-Tîn, 95/7 vb.

ve *ritim* gibi unsurlara riayet ettiği gözlemlenmektedir. Diğer bir ifadeyle *tertîl*, prozodik okuma (*tatrîz*) olgusunun Kur'an tilâvetindeki sözlü tezahürü olarak ifade edilebilir.

Tenğîm olgusunun klasik Arap dilbilimsel geleneğindeki varlığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir grup araştırmacı, bu olgunun klasik dönemde yeterince ele alınmadığını iddia ederken, diğer bir grup ise *tenğîm*'in klasik Arap dilbilimsel geleneğinde mevcut olduğunu ve önemsendiğini savunmaktadır. Ancak incelenen kaynaklardaki kanıtlar, *tenğîm* kavramının bu gelenekte var olduğunu göstermektedir. Sîbeveyhi, İbn Cinnî, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Ebü'l-Alâ' el-Hemedanî ve İbnü'l-Cezerî gibi önemli kırâat âlimleri ile dilbilimcilerin eserlerinde, modern dilbilimdeki *tenğîm* kavramına karşılık gelen *terennüm*, *tatvîh*, *tatrîh*, *nağme* gibi kavramların kullanıldığı tespit edilmiştir. Mezkûr âlimler, ses tonu değişikliklerinin anlam üzerindeki etkisini, özellikle Kur'an okuyuşunda ve dilbilgisel yapılarda incelemişlerdir. *Tenğîm*'in, nüansları ifade etmede, duygusal ve çağrışımsal anlamları aktarmada ve dilbilgisel yapıları ayırt etmede önemli bir rol oynadığı vurgulanmıştır. Bu bulgular, klasik Arap dilbilim geleneğinin, modern dilbilim çalışmalarına öncülük eden zengin bir mirasa sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

Çalışma, Kur'an'da *tenğîm* olgusunun üç temel işlevini analiz etmiştir. Bunlar: duygusal-ifadesel, sözdizimsel-yapısal ve anlamsal işlevdir. Duygusal-ifadesel düzeyde, *tenğîm* ayetlerdeki duygu ve hisleri yansıtmada önemlidir. Sözdizimsel-yapısal açıdan, cümle türlerini ayırt etmede ve anlamı netleştirmede işlev görür. Anlamsal düzeyde ise özellikle istifhâm yapılarında, sorgulama dışındaki anlamları iletmede etkilidir.

Kaynakça | References

- Abbûd, Câsim Muhammed Abd. *Muštalahâtü'd-delâleti'l-ʿArabiyye: dirâse fi dav'i ʿilmi'l-luğati'l-hadiş*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2007.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Dabtu'l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 291-303.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Antâkî, Muhammed. *Dirâsât fi fıkhi'l-luğati'l-ʿArabiyye*. Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, 4. Basım, 2000.
- Asîrî, Faysal Muhammed. "Eseru't-teng'im fi tevlîdi'l-me'ânî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye Câmîati'l-Ezher* 3/36 (2023), 1718-1748.
- Azîz, Gülizar Gâgel. *el-Ḳarîne fi'l-luğati'l-ʿArabiyye*. Amman: Dâru Dicle, 1. Basım, 2009.
- Bâybi, Ahmed. *el-Ḳadâye't-ta'rîziyye fi'l-kırâ'âti'l-Ḳur'âniyye*. 2 Cilt. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1. Basım, 2012.
- Bergsträsser, Gotthelf. *et-Teḡavvuru'n-naḡvî*. thk. Ramadân Abdüttevâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi'ü li-şu'abi'l-îmân*. thk. Abdululî Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Bişr, Kemâl. *İlmü'l-eşvât*. Kahire: Dâru Garîb, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü ş-şahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Bûrâs, Süleymân. "ez-Zavâhiru't-ta'rîziyye ve devruhâ fi'l-ma'nâ". *Câmîati'l-Mesile Havliyyâtü'l-Âdabi ve'l-Luğât* 8 (2017), 8-21.
- Bûznâşe, Nûruddîn. "Zâhîretü't-teng'im ve devruha'l-ma'nevî fi tevcih'd-delâle". *Mecelletü Milâf li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 8/2 (2022), 97-108.
- Coşkun, Muhammed. "Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'an Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 722-742.
- Çağlı, Necdet. *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belağat ve Fonetik Yapısı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 48. Basım, 2019.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 3. Basım, 2022.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an Tilâvetinde Temsil". *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 49-61.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İ'câzı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 49-63.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Taḡdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrf el-Hamed. Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbâr, 1. Basım, 1988.
- Demircan, Ömer. "Türk Dilinde Vurgu: Sözcük Vurgusu". *Türk Dil Kurumu, Türk Dili Dergisi* 31/284 (1975), 333-339.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'da İnsanlara Yöneltilen Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1392.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḡrû'l-muḡîḡ*. thk. Sıdkî Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 2010.
- Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ʿulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdir, 1975.
- Enîs, İbrâhîm. *el-Eşvâtü'l-luğaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Englû, 5. Basım, 1975.

- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-Telif, 1. Basım, 1972.
- Gökdemir, Ahmet. "el-Mürsîdü'l-Vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 103-122.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammân, 2. Basım, 2007.
- Hamîdullâh, Muhammed. *İslam Peygamberleri*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Hassân, Temmâm. *el-Beyân fi ravâ'i'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 2006.
- Hassân, Temmâm. *Menâhicü'l-bahş fi'l-luğa*. Kahire: Mektebetü'l-Englû, 1990.
- Hocaoglu, Mustafa. "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'an Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 207-235.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Haşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-Kitâb, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-krâ'ati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Esrûddîn Muhammed. *Câmi'u'l-uşûl li-eḥâdîsî'r-Resûl*. thk. Abdülkadir el-Arnâvût - Beşîr 'Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî, 1. Basım, 1969.
- Kahraman, Ferruh. "Kutsal Kitapların Sayısı: İlk Sahifeler ve Önceki Kutsal Metinler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 1-23.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâ'ifu'l-işârât li-fünûnî'l-krâ'ât*. thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li-tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 1. Basım, 1434.
- Kayahan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 299-341.
- Keskin, Hasan Kağan vd. "Sesli Okuma ve Konuşma Prozodisi: İlişkisel Bir Çalışma". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (ts.), 168-180.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nefes, Hayrunnisa. *Kur'an Tilâvetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ "Lâ" Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Tibyân fi âdâbi ḥameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1994.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi". *Dinî Araştırmalar* 10 (2007), 213-247.
- Pakdiil, Ramazan. *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Pei, Mario. *Glossary of Linguistic Terminology*. New York: Columbia University Press, 1966.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mûcize*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.
- Savran, Tuğba. *Kur'an-ı Kerim'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Büstânü'l-'ârifin*. Kahire: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1993.
- Se'rân, Mahmûd. *İlmü'l-luğa*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Sevrî, Abdullâh Ali. "et-Tenğim fi'l-Çur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lugati'l-Arabiyye bi'l-Mansûra* 35 (2016), 1215-1244.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 1. Basım, 2001.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Müzik Kültür Dil*. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Topbaş, Seyhun - Kopkallı, Handan. "Sesbilim ve Sesbilgisi Terimleri Üzerine". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 310-322.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Kur'an ve Musiki". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedreddin Çetiner. 49-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Yıldırım, Kadri. "Arap Dilinde Nebr (Vurgu)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 163-191.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 1984.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Basım, 2008.



Ateizm, Deizm ve Ebeveynlik Arasındaki İlişkiye Dair Nitel Bir İnceleme

Ömer Faruk Bozdağın

[0000-0002-5108-8706](mailto:ofarukbozdogan@gmail.com) | ofarukbozdogan@gmail.com

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Musa Gürel

[0000-0003-4132-1700](mailto:mgurel@aku.edu.tr) | mgurel@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sandıklı Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Afyon, Türkiye

ROR ID: [03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

İlker Aktürk

[0000-0001-9626-3275](mailto:illkerakturk@gmail.com) | illkerakturk@gmail.com

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Ömer Miraç Yaman

[0000-0001-9989-8575](mailto:omermirac.yaman@iuc.edu.tr) | omermirac.yaman@iuc.edu.tr

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Öz

Ateizm ve deizm, farklı dinî inanç sistemlerinin dışına çıkan, bireyin Tanrı kavramına bakışını ya reddeden ya da farklı bir perspektifte değerlendiren iki yaklaşımı ifade eder. Ateizm, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, dolayısıyla dinî öğretileri reddeden bir görüş iken deizm, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte bu varlığın evrene müdahale etmediğine inanmadır. Bu inanç sistemlerine sahip bireylerin, özellikle toplumun büyük bir kısmının dinî inançlara dayalı yaşam tarzlarını benimsediği kültürlerde, aile içindeki ilişkileri ve ebeveynlik dinamikleri çeşitli zorluklar ve uyum süreçlerini beraberinde getirebilir. Ateist ve deist bireyler, çocukluk dönemlerinde aile içinde veya dışında aldıkları dinî eğitimlerin veya ebeveynlerinin dinî yaklaşımlarının kendi inanç sistemleri üzerindeki etkilerini sorgularken, bu süreçte aile ilişkilerinde çatışmalar veya uzaklaşmalar yaşanabilmektedir. Ateizm ve deizmin bireylerin aile ilişkilerine etkisini anlamak, bu bireylerin dinî inanç biçimlerinin dönüşümünü ve bu süreçte yaşadıkları deneyimlerin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bu bakımdan araştırma, ateizm ve deizm ile ebeveynlik ve ebeveyn inançları arasındaki ilişkileri derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, kendisini ateist veya deist olarak tanımlayan bireylerin aile içindeki ilişkilerine odaklanarak, bu inanç sistemlerinin aile dinamiklerine ve bireylerin inanç gelişim süreçlerine etkilerini ele almaktadır. Araştırma kapsamında, ateist veya deist kimliğe sahip 12 katılımcıdan elde edilen veriler kullanılmış, bu veriler nitel yöntemle derinlemesine görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda; "Ailele Verilen Din Eğitiminin Ateist/Deist Olmadaki Etkisi, Ateist/Deist Olmadan Önce Baba ile İlişki, Ailelerin Çocuklarını Ateist/Deist Olduğunu Öğrenme Süreci, Ateist/Deist Olmanın Aile ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi" şeklinde 4 farklı tema ortaya çıkmıştır. Araştırma bulguları, aile içinde verilen dinî eğitimin ve ebeveynlerin inanç biçimlerinin, bireylerin ateist ya da deist olma sürecinde tetikleyici bir etkisi olabileceğini göstermektedir. Aile, bireylerin ilk sosyal etkileşimlerini yaşadıkları, dini ve değerleri öğrendikleri temel kurum olarak öne çıkar; bu bağlamda araştırmada ebeveynler, çocukların dinî yaklaşımlarını ve dindarlık seviyelerini etkileyen ilk rol modelleri olmaktadır. Özellikle ebeveynlerin çocuklarına karşı sergiledikleri

tutumlar ve evdeki dinî pratikler, bireylerin kendi inançlarını şekillendirmesinde önemli bir etkiye sahip olmaktadır. Öte yandan, katılımcılar ailelerinden öğrendikleri dinî söylemlerdeki tutarsızlıkların ve ebeveynlerin dine aykırı davranışlarının inançlarını olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir. Bu durumun, onların ateizm veya deizme yönelmelerinde etkili olduğu ve dinî arayış süreçlerini tatminsizlikle sonuçlandığı ortaya çıkmıştır. Çalışma, baba ile olan ilişkinin çocukların dinî algıları ve inanç sistemlerine bağlılıkları üzerinde önemli bir etki yarattığını da ortaya koymuştur. Babanın iletişim eksikliği, mesafeli ve olumsuz ilişkisi, ihmal etme durumu çocuğun inançsızlığa yöneliminde önemli bir faktör olduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra, ailelerin çocuklarının ateist veya deist olduğunu öğrenmeleri karşısında gösterdikleri tepkilerin genellikle şaşkınlık ve hayal kırıklığıyla, bazı durumlarda ise baskı ve dışlama gibi daha agresif tutumlarla ifade edildiği görülmüştür. Bu tür tepkilerin, çocukların psikososyal durumunu ve iş, eğitim hayatı ve aile kurma gibi yaşamın çeşitli yönlerini olumsuz yönde etkileyebileceği belirlenmiştir. Araştırmanın bulguları, ebeveyn tutumlarının ve verilen dinî eğitimin bireylerin inanç sistemleri üzerinde kritik roller oynadığını göstermektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda, ebeveynlerin çocukların inanç gelişimini destekleyecek daha bilinçli, kapsayıcı ve anlayışlı yaklaşımlar benimsemeleri önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İnanç, Ateizm, Deizm, Ebeveynlik, Ebeveyn Tutumu

Atıf Bilgisi

Bozdoğan, Ömer Faruk vd.. "Ateizm, Deizm ve Ebeveynlik Arasındaki İlişkiye Dair Nitel Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 141-162. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575616>

Geliş Tarihi	29.10.2024
Kabul Tarihi	08.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmada kullanılan veriler, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 02.01.2024 tarih ve 2024/31 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Araştırmanın Tasarımı	1. Yazar - %30 / 2. Yazar - %20 / 3. Yazar - %25 / 4. Yazar - %25
Veri Toplama	1. Yazar - %40 / 2. Yazar - %20 / 3. Yazar - %20 / 4. Yazar - %20
Yazar Katkı Oranları	1. Yazar - %30 / 2. Yazar - %40 / 3. Yazar - %15 / 4. Yazar - %15
Makalenin Yazımı	1. Yazar - %25 / 2. Yazar - %25 / 3. Yazar - %25 / 4. Yazar - %25
Metnin Tashihi	1. Yazar - %25 / 2. Yazar - %25 / 3. Yazar - %25 / 4. Yazar - %25
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.



A Qualitative Study on the Relationship Between Atheism, Deism, and Parenting

Ömer Faruk Bozdağın

[0000-0002-5108-8706](mailto:ofarukbozdogan@gmail.com) | ofarukbozdogan@gmail.com

İstanbul University-Cerrahpaşa, Institute of Postgraduate Education, Department of Social Work, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Musa Gürel

[0000-0003-4132-1700](mailto:mgurel@aku.edu.tr) | mgurel@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University, Sandıklı School of Applied Sciences, Department of Social Work, Afyon, Türkiye

ROR ID: [03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

İlker Aktürk

[0000-0001-9626-3275](mailto:ilkerakturk@gmail.com) | ilkerakturk@gmail.com

İstanbul University-Cerrahpaşa, Institute of Postgraduate Education, Department of Social Work, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Ömer Miraç Yaman

[0000-0001-9989-8575](mailto:omermirac@gmail.com) | omermirac@gmail.com

İstanbul University-Cerrahpaşa, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [01dzn5f42](https://orcid.org/01dzn5f42)

Abstract

Atheism and deism represent two approaches that step outside traditional religious belief systems, where an individual either rejects the concept of God or considers it from a different perspective. Atheism is a view that denies the existence of God, thereby rejecting religious doctrines, while deism accepts the existence of God but holds that this deity does not intervene in the universe. For individuals holding these belief systems, particularly in cultures where the majority of people adopt religiously-based lifestyles, family relationships and parenting dynamics may bring various challenges and adaptation processes. Atheist and deist individuals, while questioning the impact of religious teachings or the religious approaches of their parents during childhood, may experience conflicts or estrangement in family relationships. Understanding the impact of atheism and deism on family relationships can contribute to a deeper understanding of the transformation of an individual's religious belief systems and the experiences they undergo in the process. This study aims to explore in-depth the relationships between atheism, deism, parenting, and parental beliefs. The research focuses on individuals who identify as atheists or deists and examines how these belief systems affect family dynamics and the belief development processes of individuals. Data was collected through in-depth interviews with 12 participants who identify as atheist or deist. The analysis of the data resulted in four themes: "The Impact of Religious Education in the Family on Becoming Atheist/Deist, Relationship with Father Before Becoming an Atheist/Deist, The Process of Families Discovering Their Children Are Atheist/Deist, The Impact of Being Atheist/Deist on Family and Social Relationships." The findings of the research suggest that religious education within the family and parental belief systems may have a triggering effect in the process of becoming atheist or deist. The family stands out as the primary institution where individuals experience their first social interactions and learn about religion and values. In this context, parents serve as the initial role models that influence their children's religious views and levels of religiosity. Specifically, the attitudes parents exhibit towards their children and the religious practices within the household have a significant impact on shaping individuals' beliefs. On the other hand,

participants noted that inconsistencies in the religious discourses they were taught by their parents, as well as their parents' behaviors contradicting religious principles, negatively affected their beliefs. This was found to influence their shift toward atheism or deism, often leading to an unsatisfactory religious quest. The study also revealed that the relationship with the father had a significant effect on children's religious perceptions and their attachment to belief systems. A lack of communication, a distant and negative relationship, and neglect were identified as important factors leading children toward disbelief. Furthermore, it was observed that the reactions of families when discovering that their children were atheist or deist were often characterized by shock and disappointment, with some instances involving more aggressive responses such as pressure and exclusion. These types of reactions were found to negatively affect the children's psychosocial well-being and various aspects of their lives, including work, education, and family formation. The findings of the study emphasize that parental attitudes and religious education play critical roles in shaping individuals' belief systems. Based on these results, it is recommended that parents adopt more conscious, inclusive, and understanding approaches to support their children's belief development.

Keywords

Religious Education, Belief, Atheism, Deism, Parenthood, Parental Attitude

Citation:

Bozdoğan, Ömer Faruk. "A Qualitative Study on the Relationship Between Atheism, Deism, and Parenting". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 141-162. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575616>

Date of Submission	10.29.2024
Date of Acceptance	01.08.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	The data used in this study were collected under ethics committee approval granted by İstanbul University-Cerrahpaşa Social and Human Sciences Research Ethics Committee, dated 02.01.2024, with decision number 2024/31. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Author Contribution Rates	Conceptualization 1 st Author – 30% / 2 nd Author – 20% / 3 rd Author – 25% / 4 th Author – 25% Data Curation 1 st Author – 40% / 2 nd Author – 20% / 3 rd Author – 20% / 4 th Author – 20% Analysis 1 st Author – 30% / 2 nd Author – 40% / 3 rd Author – 15% / 4 th Author – 15% Writing 1 st Author – 25% / 2 nd Author – 25% / 3 rd Author – 25% / 4 th Author – 25% Writing-Review 1 st Author – 25% / 2 nd Author – 25% / 3 rd Author – 25% / 4 th Author – 25%
Grant Support	The authors 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

İlahi bir varlığa inanma ya da bu varlığı reddetme düşüncelerinin tarihsel olarak birlikte geliştiği bilinmektedir.¹ Teizm, genel olarak Tanrı'ya inanmayı kabul ederken; ateizm, Tanrı'nın varlığını ve dinî öğretileri reddetmektedir.² Avrupa'da bilim ve din arasındaki çatışmalardan etkilenerek ateizmin etkisiyle ortaya çıkan deizm ise Tanrı'nın varlığını kabul ederken evrene müdahale etmediğini savunur ve vahiy, peygamber gibi kavramlara karşı mesafeli bir yaklaşım benimser.³ İnançsızlıkla ilgili düşüncelerin gelişimi, materyalizm gibi modernizmin ortaya çıkardığı akımlarla ilişkilendirilmektedir.⁴ Postmodern dönemde bireycilik ve yaşam tarzlarının çeşitlenmesi gibi eğilimler, kültürel ve dinî değerlerden uzaklaşma sürecini daha belirgin hale getirmiştir. Bilim ve teknolojinin hızlı ilerleyişi, bilgiye erişimi kolaylaştırarak ateizm ve deizm gibi inançsızlık temelli düşüncelerin bilinirliğini ve yaygınlığını artırmaktadır.⁵ Ayrıca, sosyal medya farklı inanç ve ideolojilere sahip bireyleri, fiziksel dünyada bir araya gelmeleri zor olan bir ortamda buluşturarak bilgi ve deneyim paylaşımını kolaylaştırmaktadır.⁶ Bu gelişmelerin etkisiyle, bazı araştırmalara göre son yıllarda dinî bağlılık azalmakta ve inançsızlığa yönelim giderek yaygınlaşmaktadır.⁷ Sosyolog Ariela Keysar ve Juhem Navarro-Rivera'nın ateizm üzerine çok sayıda küresel araştırma incelemesine göre 2017 yılında Dünya genelinde deist, ateist ve agnostik bireylerin oranı %7 seviyesinde bulunmaktadır.⁸ Türkiye'deki duruma bakıldığında ise KONDA'nın 2019 yılı verilerine göre; inançsızlar ve ateistler toplam nüfusun %5'ini oluştururken, 2022 yılındaki oran %7 olarak kaydedilmiştir.⁹ Başka bir çalışma olan ve 2022 yılında yayınlanan "Türkiye Dindarlık Algısı" raporuna göre, 1358 katılımcının %3,2'si deizmi, %2,7'si ise ateizmi benimsemiştir. Ayrıca, bu araştırmadan elde edilen diğer bir sonuç, katılımcıların %72'sinin Türkiye'de dindarlığın azaldığı yönünde görüş bildirmesidir.¹⁰ Bu veriler, inançsal eğilimlerin zaman içinde nasıl değişebileceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Yapılan diğer araştırmalarda dindar olan gençler arasında da inancı ile ilgili şüphe ve sorgulamalar olduğu,

¹ İsmail Şimşek, "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2, (2020) 1045.

² Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 10.

³ Şimşek, "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi", 1048; Hyman Gavin, *Ateizmin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil. (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayıncılık, 2010).

⁴ Abdüllatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", *Milel ve Nihal* 12/2, (2015), 73-80; Erkan Perşembe, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15, (2003), 164.

⁵ Yahya Turan - Sait Kar, "Günümüz Gençlerinin Dine Bakışı: Dışlayıcılık ve Çoğulculuk Bağlamında Tecrübi Bir Araştırma", *21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri*, ed. O. Aydın vd., İlahiyat, (Ekim, 2022), 629; Mustafa Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", *İlahiyat Akademi* 12, (Aralık, 2020), 155-160; Peter Vitz, *Faith Of The Fatherless The Psychology Of Atheism*, (Ignatius Press, 2013), 198.

⁶ Fatma Baynal, "Ateizmden Teizme: Bir Vaka İncelemesi", *ODÜSOBİAD* 13(2), (2023), 1794.

⁷ Sibel Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 236. Önder Küçükural vd., "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1, (Haziran, 2023), 448.

⁸ Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Atheism*, "36. A World of Atheism: Global Demographics" (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁹ Önder Küçükural vd., "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1, (Haziran, 2023), 448.

¹⁰ Hatem Ete - Abdullah Yargı, "Türkiye'de Dindarlık Algısı" (2023 Rapor).

deizm, ateizm gibi düşüncelere gençlerin ilgi gösterdikleri ileri sürülmektedir.¹¹ Bu durumun gerekçeleri; hızla değişen toplumsal şartlar ve bilimsel ilerlemeler,¹² ebeveynler, arkadaşlar, sosyal medya gibi faktörler¹³ olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte özellikle aile içinde alınan dinî öğretim, ebeveynlerin inanç ve tutumları, kişinin dinî yaşamını şekillendiren travmatik olaylar, dinî örnek alınan kişilerin davranışları ve sosyal çevre gibi faktörler, bireylerin dinî inançları sorgulamalarına ve eleştirmelerine yol açabilmektedir.¹⁴ Bu bakımdan başta ailesi olmak üzere bireyin sosyal çevresi içerisindeki ilişki sistemleri kişinin inancının gelişimine katkı sağlayacağı gibi bireyin inancında da değişikliğe sebep olabilmektedir.

Öte yandan inancın teşekkülünde en önemli faktörler, bireyin doğup büyüdüğü ortam ve almış olduğu dinî eğitimler olarak öne çıkmaktadır. Birçok konuda olduğu gibi, bireyin dinî değerleri ilk öğrendiği yer de aile ortamıdır.¹⁵ Pek çok çalışma inanç ve uygulamaların öğretiminde, çocukların ilk ve en önemli öğretmenlerinin anne ve babaları olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Bu durum, ebeveynlerin tutum ve davranışlarının, tutarlı dinî mesajlar iletmelerinin çocukların dinî inançlarını olumlu yönde etkileyebileceğini göstermektedir.¹⁷

Bireyin dinî inancının gelişiminde, uygulamaları yerine getirmesinde ve dinî önemsemesinde anne ve babanın etkisinin birbirinden farklı düzeyde olduğu da savunulmaktadır.¹⁸ Çeşitli araştırmalar babaların dinî katılımları, inançları ve davranışlarının

¹¹ Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", 246; Fatma Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 321-335.

¹² İsmail Maraş, "Günümüz Türkiye'sinde Deizm İddiaları ve Bununla Mücadelede İslam Felsefesinin Rolü", *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemleri*, ed. İ. Maraş, İ. Erdoğan, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 19-34.

¹³ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 12; Abdulvahit İmamoğlu - Saliha Feriştadoğlu, "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (Temmuz, 2016), 20-30.

¹⁴ Hasan Kayıklık, "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (Haziran, 2005), 5-23.

¹⁵ Yasmin İles - Caven vd., "Longitudinal Data On Parental Religious Behaviour and Beliefs From The Avon Longitudinal Study Of Parents and Children (ALSPAC)", *Wellcome Open Research*, 4, (October, 2019), 38; Sümeysa Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33, (Haziran, 2017), 32-36; Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2, (Aralık, 2014), 59-88; Carrolyn McMurdie vd., "Adolescent and Parent Perceptions of the Influence of Religious Belief and Practice", *Journal of Psychology and Christianity* 32, (March, 2013), 192.

¹⁶ Necip Fazıl Mendeş, *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 140; Mervin Petro, vd., "The Effect of Religion on Parenting in Order to Guide Parents in the Way They Parent: A Systematic Review", *Journal of Spirituality in Mental Health* 20/3, (2018), 137; Paul Vermeer vd., "Authoritative Parenting and the Transmission of Religion in the Netherlands: A Panel Study", *The International Journal for the Psychology of Religion* 22, (October, 2012), 42-59; Yusuf Sinan Zavalısız - Ensar Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", *Journal of History Culture and Art Research*, 7/2, (Aralık, 2018), 567-570.

¹⁷ Christopher D. Bader - Scott A. Desmond, "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission", *Sociology of Religion* 67/3, (September, 2006), 313.

¹⁸ Christian Kandler - Rainer Riemann, "Genetic and Environmental Sources of Individual Religiousness: The Roles of Individual Personality Traits and Perceived Environmental Religiousness", *Behavior Genetics* 43, (September, 2013), 297-300; Walton Wider vd., "The Role Of Demographic Factors On Religious Beliefs: Evidence From Five Countries", *F1000Research* 4/7 (2023), 12; Michele A. Schottenbauer vd., "Relationship Between Family Religious Behaviors And Child Well-Being Among Third-Grade Children", *Mental Health, Religion & Culture* 10/2, (2007), 191-198; Matt Bradshaw - Christopher Ellison, "Do Genetic Factors Influence Religious Life? Findings from a Behavior Genetic Analysis of Twin Siblings", *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4, (2008), 540.

çocuklarının dinî inanç ve pratikleri üzerinde büyük bir etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹ Diğer taraftan bazı çalışmalar, babaların olumlu etkilerine rağmen, dinî katılımlarının çocukların davranışları üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığını ortaya koymuştur. Bu araştırmalarda öne çıkan önemli bir faktör, annelerin dinî katılımlarının ve inançlarının, çocuklarının dinî inançları ve genel refahı üzerinde daha belirgin bir etki yarattığının vurgulanmasıdır.²⁰

Yurtdışında yapılan akademik çalışmalar, inanç ve ebeveynlik konularını geniş bir şekilde ele almaktadır. Bunlar arasında ebeveynin dinî inancının ne olduğu,²¹ aile ilişkilerinin dinî inanca yansımaları,²² ailedeki çocuklara din eğitimi kimin verdiği,²³ ebeveyn yokluğu ve boşanma gibi deneyimlerin bireyin inancı üzerindeki etkisi²⁴ gibi çeşitli konular yer almaktadır. Türkiye'deki araştırmalar incelendiğinde din, inanç ve maneviyat ekseninde, özellikle ateizm ve deizm gibi konularda yapılan çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Ayrıca yurt dışındaki çalışmalarda sıklıkla ele alınan ebeveynlik ve aile ilişkileri, özellikle de anne ve babanın dinî inançları ile çocuklarının dinî inançları arasındaki ilişki üzerine Türkiye'de benzer bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, ulusal literatürde dinî inançlar aile ve ebeveynlik üzerine araştırmalar yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırmada ateizm ve deizm ile ebeveynlik ve ebeveyn inançları arasındaki ilişkilerin incelenmesi hedeflenmektedir. Ateist ve deist bireylerin aile ilişkilerine odaklanarak, ateizm ve deizmin aile dinamikleri üzerindeki etkisi de incelenmiştir.

1. Yöntem

Bu çalışmada ateist ve deist bireylerin ebeveynlerle ilişkilerine dair değerlendirmelerinin derinlemesine anlaşılabilmesi için nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel veri toplama türleri, temel veri toplama ve destekleyici veri toplama yöntemleri olarak iki genel başlıkta toplanmaktadır.²⁵ Temel veri toplama yöntemleri arasında katılımcı gözlem, doğal gözlem, belge

¹⁹ Richard J. Petts, "Single Mothers' Religious Participation and Early Childhood Behavior", *Journal of Marriage and Family* 74/2, (2012), 251-268; W. Bradford Wilcox, "Religion, Convention, and Paternal Involvement", *Journal of Marriage and Family* 64/3, (2002), 788-792; H. Nicholas Wolfinger - W. Bradford Wilcox, "Happily Ever After?: Religion, Marital Status, Gender and Relationship Quality in Urban Families", *Social Forces* 86/940, (2008), 1312; Joseph Pleck, "Why Could Father Involvement Benefit Children? Theoretical Perspectives", *Applied Developmental Science* 11/4, (2007), 200.

²⁰ Bader - Desmond, "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission", 313; Petts, Single Mothers' Religious Participation and Early Childhood Behavior, 252.

²¹ Bader - Desmond, "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission", 325; McMurdie vd., "Adolescent and Parent Perceptions of the Influence of Religious Belief and Practice", 192.

²² Lei Lei - Frederic Traylor, "How Does Religion Influence Parental Support of Young Adult Children?", *Journal of Family Issues* (2023), 200; Dariusz Krok, "Examining The Role of Religion in a Family Setting: Religious Attitudes and Quality of Life Among Parents and Their Adolescent Children", *Journal of Family Studies* 24/3, (2018), 203-210.

²³ Lori Baker - Sperry, "Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission", *Sociological Focus*, 34/2, (2001), 185.

²⁴ William. K. Kay - D. Linnet Smith, "Divorce and Pupil Attitude Toward Christianity and Islam", *Journal of Education and Christian Belief* 4/2, (2000), 131-138.

²⁵ John. W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed). SAGE Publications, (2014), 12; Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5(2), (2019), 368.

incelemesi ve derinlemesine görüşme gibi yöntemler yer almaktadır.²⁶ Bu araştırmada ateist veya deist olduğunu belirten kişilerle yapılan bireysel görüşmeler temel veri toplama aracı olarak seçilmiştir.

1.1. Araştırma Grubu ve Veri Toplama Süreci

Araştırmanın örneklemini, kendisini ateist/deist olarak tanımlayan 12 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmada çok aşamalı örneklem yöntemine başvurulmuştur. Araştırmanın örneklem grubu il bazında, belirli kriterler doğrultusunda ölçüt örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Bu yöntemde, çalışılan durumu en iyi şekilde temsil edebilecek grupların katılımı sağlanarak bazı katılım şartları belirlenir ve örneklem bu ölçütlere göre oluşturulur.²⁷ Bu doğrultuda, araştırma örneklemine dâhil edilme şartları olarak katılımcıların 18 yaşın üzerinde olması ve kendilerini ateist veya deist olarak tanımlamaları belirlenmiştir. Katılımcılara dair sosyodemografik bilgiler, Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1

Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Meslek	Medeni Durum	Ateist/Deist Olma Süresi
K-1	Erkek	32	Lisans	Grafik Tasarım	Bekar	7 yıldır ateist
K-2	Erkek	28	Lise	İmalat Ustası	Bekar	5 yıldır ateist
K-3	Kadın	30	Lisans	Tercüman	Evli	8 yıldır ateist
K-4	Erkek	26	Lisans	Öğrenci	Bekar	4 yıldır deist
K-5	Erkek	19	Lise	Öğrenci	Bekar	3 yıldır deist
K-6	Erkek	28	Lisans	STK-Şoför	Bekar	3 yıldır deist
K-7	Erkek	30	Lisans	Sosyal Çalışmacı	Bekar	6 yıldır ateist
K-8	Erkek	38	Lisans	Radyoloji Teknikeri	Evli	10 yıldır ateist
K-9	Erkek	34	Ön lisans	Turizm	Bekar	5 yıldır ateist
K-10	Erkek	35	Lisans	Özel Sektör	Evli	6 yıldır deist
K-11	Kadın	27	Lisans	STK-Yönetici	Bekar	9 yıldır ateist
K-12	Erkek	33	Lisans	Teknisyen	Evli	4 yıldır deist

Katılımcılara sosyal medya aracılığıyla araştırma teklifi götürülmüştür. Sosyal medya platformlarında (telegram grupları) ateizm ve deizm ile ilgili hazırlanan görsel duyuru metni paylaşılmıştır ve araştırmaya katılmayı kabul eden bireylerle görüşme yapılmaya başlanmıştır. Ateizm ve deizm derneği ziyaret edilerek çalışma hakkında bilgi verilmiş ve çalışmanın duyurusu dernek üyeleriyle paylaşılarak da katılımcılara ulaşılmıştır. Bu bakımdan çalışma kapsamında, daha önce görüşme yapılan katılımcıların referansları aracılığıyla diğer bireylere ulaşmak için kartopu örnekleme yöntemi uygulanmıştır. Kartopu örnekleme, araştırmada belirlenen

²⁶ Catherine Marshall - Gretchen B. Rossman, *Designing Qualitative Research* (SAGE Publications, 1995), 12.

²⁷ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (Bağlam Yayıncılık, 2008), (2. Basım).

kriterlere uygun katılımcı profiline erişimi kolaylaştıran ve örneklem grubunun genişlemesine olanak tanıyan bir yöntem olarak tanımlanabilir. Bu yöntem, mevcut katılımcılardan alınan bilgiler doğrultusunda, yeni veri sağlayabilecek bireylerin çalışmaya dâhil edilmesini sağlamıştır.²⁸ Öte yandan katılımcılar, bilgilendirilmiş onamları alındıktan sonra gönüllü olarak çalışmaya dâhil edilmişlerdir. Katılımcı sayısı, kuramsal örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Bu yöntem, araştırma bulguları yeni bilgi sağlamayınca kadar örneklem büyüklüğünün artırılmasını önerir. Mülakatlar sonucunda elde edilen bulguların tekrarlanmaya başlamasıyla, araştırmanın doygunluk noktasına ulaştığı tespit edilmiş ve daha fazla katılımcıyla görüşme yapılmamıştır.²⁹

1.2. Veri Toplama Araçları

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme; konunun kapsamlı şekilde ele alınmasına hizmet eden, açık uçlu soruların detaylı olarak cevaplanmasını sağlayan veri toplama tekniğidir.³⁰ Araştırma süresince kullanılan görüşme formu yönlendirmeden uzak, kolay anlaşılabilir soruların bulunduğu bir soru havuzu oluşturulmuştur. Form oluşturulurken literatür taranmış, daha önce yapılan çalışmalarda araştırma soruları incelenmiştir. Oluşturulan soru havuzu bu alanda çalışma yapan iki akademisyene sunulmuştur. Gelen geri bildirimlerle birlikte yarı yapılandırılmış görüşme formu elde edilmiştir. Araştırma için hazırlanan soru formunda 5 maddelik sosyo-demografik sorular ve 15 temel soru yer almaktadır. Görüşmeler gönüllülük esasına dayalı gerçekleştirilmiş ve gerçekleştirilen görüşmeler ses kayıt cihazı aracılığıyla kayıt altına alınmıştır.

1.3. Araştırma Verilerin Analizi

Bu çalışmada verilerin analizinde, araştırma sürecinde toplanan verilerin, tema ve alt temalar şeklinde kategorize edildiği ve yorumlanarak sunulmasını içeren betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır.³¹ Bu çalışmada 12 katılımcıyla yapılan görüşmelerin ortalama süresi 28 dakika olarak belirlenmiştir. Görüşmeler sonrasında, ses kayıtları araştırmacılar tarafından bilgisayara aktararak yazılı metinlere dönüştürülmüştür. Toplam 340 dakika süren ses kayıtları, 103 sayfalık bir deşifre metnine çevrilmiştir. Bu metin, tekrar tekrar incelenerek kodlama işlemine tabi tutulmuştur. Kodlar, anlam bütünlüğü gözetilerek gruplandırılmış, benzer anlamlar içerenler ayıklanarak ana tema ve alt temalar oluşturulmuştur. Elde edilen veriler dört ana tema altında analiz edilmiştir.

Yürütülen çalışmanın etik kurul izni İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 02/01/2024 tarihli ve 2024/31 sayılı karar numaralı belgeyle alınmıştır.

²⁸ Baltacı, *Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?*, 375.

²⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 20.

³⁰ Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 48; Baltacı, *Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?*, 86.

³¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 30; Baltacı, *Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?*, 45.

2. Bulgular

Analiz edilen veriler sonucunda; “Ailede Verilen Din Eğitiminin Ateist/Deist Olmadaki Etkisi, Ateist/Deist Olmadan Önce Baba ile İlişki, Ailelerin Çocukların Ateist/Deist Olduğunu Öğrenme Süreci, Ateist/Deist Olmanın Aile ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi” şeklinde 4 farklı tema ortaya çıkmıştır.

2.1. Ailede Verilen Din Eğitiminin Ateist/Deist Olmadaki Etkisi

Ateist/Deist bireylerle yapılan görüşmelerden ortaya çıkarılan ilk tema olan “Ateist/Deist Olmada Alınan Din Eğitiminin Etkisi” teması; bireylerin ateist/deist olmasına sebep olan ve tetikleyen faktörlerin incelenmesine imkân tanımaktadır. Yapılan görüşmelerden katılımcıların, ailenin zorlaması, olumsuz rol modeller, alınan dinî eğitim, camide/Kur’an kursunda şiddet ve eğitmen şiddeti gibi nedenlerden ötürü kötü bir din algısına sahip olduğu görülmüştür. K1, baskıcı ve kuralcı bir aileye sahip olmasının ve ailesinin bu tutumunun dinî inanç konularına da yansıtmasının kendisini tetikleyen bir sebep olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

Rahatsızlık duyuyorum çünkü aile büyüklerimin bana dayatmış olduğu inanç silsileleri içerisinde öyle vakit geçirmek istemiyorum. Nesle dayatılıyor abi. Bu beni gerçekten ciddi anlamda rahatsız ediyor. Aileler baskı yapmamalı kanımca. Yoksa ters tepiyor ileriki yaşlarda. Şekil A’da yani ben de gördüğünüz gibi. (K1, Erkek)

K11 ise ailesinin dinî pratiklerdeki tutarsızlıkları yüzünden kendi inanç yolunu bağımsız bir şekilde araştırmaya yönelmiştir.

Biz muhafazakâr bir kesim değildik zaten. İnanyorlar ama herhangi bir ibadetlerini yerine getirmiyorlardı. Sorsanız ben Müslümanım, öyle der. Mesela ne bileyim inananlardan bunların yapılması istenir ama annen baban yapmıyor. Daha fazla böyle konuşma, böyle mantıklı konuşma kafamı karıştırıyorsun gibi tepkiler aldım annemden. O yüzden hiç konuşmadım onun yanında. Kendi başımayken yaptım. Yani annem zaten neye inandığına da çok farkında değil ben sorsam da bana faydası yoktu o yüzden kendi kendime sorgulayıp ateist olmayı seçtim. (K11, Kadın)

Ailenin baskıcı tutum ifadesine ek olarak K6 aile içi iletişim ve ilişkilerde dinî inançların temel öge olmasının kendisinde getirdiği rahatsızlığı şu sözlerle aktarmıştır:

Yani normal sohbet sırasında bile bir anda dinî mesajlar verilmeye çalışıyor. Yani bayıyor muhabbet bir süre sonra. Yani tamam en çok sen inanyorsun. (K6, Erkek)

Bazı katılımcılar, Türkiye’de ailelerin gündelik yaşamdaki dinî pratikler ve inançsal tutumlardaki çelişkilerin ve sorunların, ateizme ve deizme yönelim üzerinde ne kadar etkili olduğunu vurgulamışlardır.

Dindar ailedeki insanlar genel ritüellere uyarlar. Dindar diye geçinenlere bakıyorum... Günah diyorlar ama her şeyi de yapıyorlar. (K6, Erkek)

Genel olarak Türkiye’de benim annem babam gibi sokaklar da neye inandığını bilmiyor. İnanmadan, yani inandığın şeyi bilmeden, inanarak devam ediyor. Kimse Müslüman değil yani benim gözümde neredeyse. Çünkü aile dinden bahsederken çoğu kez ödün veriyor bu da dine güvenimi onlar üzerinden sarsıyordu. (K2, Erkek)

İkisi de Müslüman. Kalpten inandıklarına eminim ama inançlarının gereklilikleri yerine getirme yok. Faiz haram deniliyor ama ev araba için kredi çekiliyor faiz ödeniyor yani tutarsız bana göre bu da beni etkiledi sorgulattı çok. (K4, Erkek)

Türkiye'nin üçte ikisi olduğu gibi bir aile yapısı sıradan ve diniyle ilişkili bir monoton aile. Körü körüne bir inanç hâkim, tek yol İslam, tek doğru İslam tarzında bakış açıları var. (K7, Erkek)

2.2. Ateist/Deist Olmadan Önce Anne ve Baba ile İlişki

Araştırma sorularında hem anne hem babaya ilişkin sorular yer alsa da katılımcıların söylemleri anne ile ilişkiden ziyade baba ile ilişki etrafında şekillenmiştir ve katılımcıların babaları ile ilişkisi ön plana çıkmıştır. Özellikle görüşmelerde baba vurgusunun baskın olduğu görülmektedir. Katılımcıların bazıları, annelerin genellikle ahlaki değerlere vurgu yaparken bu değerleri inançla ilişkilendirdiklerini ve bu yaklaşımın dini tutumlarda bir çatışmaya yol açmadığını ifade etmişlerdir. Ancak bu temada; babanın desteğinin olmaması, ihmalin olması, iletişimsizlik gibi unsurların bu süreçte önemli rol oynayabildikleri anlaşılmaktadır. Ateist/deist bireylerin ifadelerinde, baba ile ilişkide olumsuz ve mesafeli iletişime oldukça fazla vurgu yaptıkları görülmüştür. Buna göre babaların çocukları ile yetersiz ilişkisi, babanın ilgisiz tutumlarını pekiştirmekte olup çocuklarının inançları ve din algıları üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğu görünmektedir.

Geçmişte de mesafeli bir iletişim vardı ama şu an mesela hiç babamla ne siyaset konuşurum ne dinsel bir şey konuşurum. Hiç böyle bir şeyle konuşmam yani. Bana çocukluktan anlatılması gerekmez miydi? Hiç gerek yok şimdi. Tadımız kaçmasın. (K12, Erkek)

Babayla ya nasıl diyeyim olması gerektiği gibi de yani babayla oğullar arasında sıcakkanlı güzel bir ilişki vardır. Her şeyi konuşulur, anlatılır bazen benimsetilir dinî şeyler vs. Ya da işte aktivite yaparlar vesaire ama mesela benim babamla aramda öyle bir ilişki yok mesela. Maddi açıdan babalık yaptığı doğrudur, para yollar, ihtiyacı rızıkı vesaire ama manevi olarak öyle bir şey yok. (K5, Erkek)

K5, babasıyla maddi destek sağlanmasına rağmen manevi bir bağın olmadığını belirtirken, K12 ise babasıyla potansiyel olarak tartışmalı konuları konuşmaktan kaçınarak ilişkilerinde huzuru korumayı tercih ettiğini vurgulamıştır.

Öte yandan elde edilen verilerde babaların çocuklarına ilgi konusundaki eksikliği, dinî inanç ve değerlerin aktarımında da kendini göstermektedir. Bazı katılımcılar gördükleri ihmal ve ilgisizliğin inanç tutumlarına etkisini şu şekilde belirtmiştir:

Zamanında sorduğum sorulara doğru yanıtı bulabilseydim böyle olmazdı diye düşünüyorum. Çocukluğumdan beri her zaman çatışma ortamım vardı. Bıktım yani onların tartışmalarından da. Onlar ebeveynlik yapacağına çocukları olarak biz onlara yapıyoruz. Bu yüzden din veya inanç meselelerini yeterince konuşmadık, konuşsak da şimdi faydası yok. (K6, Erkek)

Babamla da işte Türkiye'nin çoğunluğunda olduğu gibi nasıl diyeyim mesafeli. Evin reisidir ama ekonomik gelir anlamında. Sevgi, inanç ve ilgi desteği az. (K8, Erkek)

Tipik baba oğul ilişkisi hocam. Baba fiziken var desteği, ilgisi, yakınlığı, dinî yaklaşımı yetersiz ve mesafeli yani. O da öyle görmüş babasından. (K10, Erkek)

K1, ateist olmasında ailesiyle olan olumsuz ilişkilerin ve babasının sürekli nasihat verme eğiliminin kısmen etkili olduğunu şu şekilde belirtmiştir:

Ateist olmamda kısmen bir etkisi var. İlişkilerimizin olumsuz tarafları elbette her ailede olduğu gibi bizde de var. Farklı tavırlara bürünebiliyorlar yani ailem. İkisi ile de aramın iyi olduğunu söyleyemem. Babam da daha çok telkin yani nasihat verme derdinde. (K1, Erkek)

Rahatsızlık duyuyorum çünkü aile büyüklerimin bana dayatmış olduğu inanç silsileleri içerisinde öyle vakit geçirmek istemiyorum. Nesle dayatılıyor abi. Bu beni gerçekten ciddi anlamda rahatsız ediyor. Aileler baskı yapmamalı kanımca. Yoksa ters tepiyor ileriki yaşlarda. Şekil A'da yani ben de gördüğünüz gibi. (K2, Erkek)

Öte yandan katılımcıların çoğu baba ile ilişkileri öne çıkarsa da anne olan ilişkiler veya aile bütünselliği üzerinden de inanç tutumunun değişimi aktarılmıştır. Nitekim K7, aile içerisindeki iletişimin genellikle odağının dini nasihatler olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.

Yani normal sohbet sırasında bile bir anda dini mesajlar verilmeye çalışıyor. Yani bayıyor muhabbet bir süre sonra. Yani tamam en çok sen inanıyorsun. (K7, Erkek)

Bazı katılımcılar, din ve inanç konusunda anneleriyle olan ilişkilerinin daha çok sevgi ve ahlaki değerler üzerine temellendiğini, annenin daha ılımlı bir tavırla dini benimsettiğini; ancak baba ile yaşanan çatışmaların bu durumu gölgede bıraktığını belirtmiştir.

Annemin daha saf bir dokunuşu vardı bana. Yani ben annemden gelen uyarıyı değil de ondan düzeltmemi istediği şeyin hep dürüstlük, doğruluk ve ahlak olduğunu duydum. Bana evet din anlatıyordu ama başkasını incitmememin önemiyle açıklıyordu. Haram helal doğru yanlış günah falan ile korkutmuyordu ama işte babam hep bunu yaptı ve kendisi de dediğinin arkasında durmuyordu. (K4, Erkek)

Ben annemin dediklerini daha çok önemsiyordum ki dini eğitimimde ne biliyorsam annemden öğrendim. Bence zaten din eğitimi ilk olarak anneler vermeli. Çünkü baba dayatıyor ama anne yumuşatıyor daha çok toplumsal değerler üzerinden iyilik, merhamet, dürüstlük, ahlaki faktörlerle inancı anlattı. Ta ki annem babamın etkisinde kalıp lisede o da tutumunu daha sert yapmaya başladıktan sonra işte ben bu duruma geldim. Ona tepkim aslında... (K11, Erkek)

2.3. Ailelerin, Çocuklarının Ateist/Deist Olduğunu Öğrendikten Sonraki Tutumu

Görüşmelerde elde edilen bulgular sonucunda ailelerin, çocuklarının ateist/deist olduğunu öğrenme süreçlerinde farklılıkların ve benzerliklerin olduğu görülmüştür. Ailelerin çocuklarının ateist/deist olduğunu öğrendikten sonra “telkin/ikna etme, baskı/tehdit, şaşırma, dışlama, hoşgörü” tutumları sergiledikleri anlaşılmıştır. Bunlara ek olarak bazı ailelerin ise katılımcıların ateist/deist olma sürecinden haberdar olmadıkları anlaşılmıştır. Bu durum, bazen ailenin tamamının bilmemesini isteme şeklinde olabileceği gibi, bazen de ebeveynlerden birinin bilip diğerinin bilmemesi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Bu tutum sebebiyle aileler özellikle ebeveynler diğer aile üyelerine göre çocuğunun ateist/deist olduğunu geç öğrenmektedir. Katılımcılar, ailelerinin çocuklarının ateist veya deist olduklarını öğrendiklerinde genellikle şaşkınlık, hayal kırıklığı ve suçlama gibi tepkiler verdiklerini; bu durumu, çocukluk ve

gençliklerindeki dinî bağlılıklarına dayanarak beklemediklerini ve üniversite gibi dış etkenleri sorumlu tuttuklarını ifade etmektedir.

İlk önce ödleri koptu tabi, yani başımıza gavur olacaksın falan filan. (K6, Erkek)

Şaşırdılar tabi çocukluk ve gençlik yıllarımda inanç ve ibadetlerime bakıp şahit olduklarında beklemiyorlardı böyle bir şeyi. (K1, Erkek)

Babam öğrenemedi. Vefat etmişti. Öğrense ılımlı yaklaşırdı, arkadaş gibiydi. Annem çok şaşırdı. İşte tövbe etmelisin, inanmalısın. Vazgeçirmeye çalıştı. Üniversiteye gittin böyle oldu, üniversite bozdu seni dedi. Direkt bir suçlu aradı. Baktı olmuyor. Bıraktı. (K11, Kadın)

Bazı katılımcılar da ailelerinin ateist veya deist olduklarını öğrendikten sonra maruz kaldıkları tepkileri ifade etmişlerdir. K6, annesinin “Annem sütümü helal etmem diyordu” diyerek keskin bir reddetme ifadesi kullandığını aktarırken; K1, ailesinin inançlarını değiştirmeye yönelik yoğun baskı yaptığını “Fikrimi değiştirmek için çokça baskı yaptılar” sözleriyle belirtmiştir. K8, “Aileme göre ateist şeytanlaşma, cehennemlik. Kabulleneceklerine hiç inanmıyorum” şeklindeki ifadesiyle ailesinin ateizmi şeytanlaşma ve cehenneme gitme ile ilişkilendirdiğini, kabullenmeyeceklerini düşündüğünü söylüyor.

K12 ise, gerçekleri dile getirdiğinde kendisine karşı çok büyük tepkilerle karşılaştığını, kötü bir insan olarak görüldüğünü ve tüm suçların üstüne atıldığını aktarıyor:

Kötü bir insanmışım gibi algılandı, kötü birisiyim, nefret edilen her suçu işlemiş, katil ama mecburen bunun yüzünü görmek zorundayız gibi hissediyorlardı. Kendimde inandığım ya da yani anlamaya çalışıyorum o zaman ama işte bazı gerçekleri konuştuğum zaman ya da anlattığım zaman baya baya büyük tepkiler aldım. (K12, Erkek)

Bu bağlamda ailenin ateist/deist olduğunu öğrendikleri anda hissettikleri şeyleri; mahcubiyet, yıkım, hayal kırıklığı ve öfke gibi kavramlar üzerinden tanımlamak mümkündür. Çocuklarına verdikleri tepkiler ise genellikle agresif yaklaşım, uyararak ya da iletişimi kesmek gibi ortaya konulmuştur. K9, ailesinin durumu kabul etmeyip iletişim kesme ve istememe durumunu “Ailem ve arkadaşlarım beni terk etti. Anlamak, destek olmak yerine yalnızlaştım” şeklinde ifade etmiştir. Ailelerin durumu öğrenme sürecine ek olarak bireyin ateist/deist olduğunu ailesinden gizlediği de olmuştur. K4 ve K5 ailelerinin çok üzüleceklerini düşünmeleri ve ailelerin vereceği tepkilerden dolayı ateist/deist olduklarını gizlemeye çalıştıklarını şu sözlerle aktarmışlardır:

Annem ve babam bilmiyor. Büyük ihtimale paylaşmam. Paylaşmanın sebebi de hani böyle kızarlar, ederler tarzı değil. Üzülürler. (K4, Erkek)

Ya ailem bilmiyor. Çok düşündüm aslında bunu, büyük bir ihtimalle öyle şey şiddet vs. olmaz ya da evden kovma gibi bir şey olmaz ama çok üzülürler yani. Öyle şey bana fiziksel ya da herhangi bir şiddet uygulamazlar. (K5, Erkek)

Katılımcıların deneyimlerinden elde edilen verilere göre, ateist veya deist bireylerin aileleri, çocuklarının bu durumuna karşı ilk olarak inkar tepkisi vermektedir. Bu tepkiler genellikle “şaşıрма, baskı ve tehdit” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde ise “ateist veya

deist olma durumunun kendi ailelerinde asla yaşanmayacağına” dair baskın bir inancın etkili olduğu görülmüştür.

2.4. Ateist/Deist Olmanın Aile ve Sosyal İlişkiler Üzerindeki Etkisi

Ateist/deist olma, aile ve çocukları arasındaki ilişkinin seyrini etkileyebilmektedir. Katılımcıların söylemlerine göre bu ilişkinin seyrini üç gruba ayırmak mümkündür. İlk grubu; çocuğun ateist/deist olmadan önceki aile ilişkisinin, ateist/deist olduktan sonra da değişim göstermediği katılımcılar oluşturmaktadır. Bu grupta, ateist/deist olma öncesindeki iletişim düzeyinin olduktan sonra da devam ettiği görülmektedir. Nitekim ateist/deist olmadan önceki durum ile olduktan sonra aynı tutumun devam ettiğini fakat bunu ailesinin dinî hassasiyetinin olmayışına bağladığını söyleyen K3’ün ifadelerinde bu durum görünmektedir:

Ben tek çocuğum bu arada, hiç dayak yemedim. Sıcak, güvenli, huzurlu bir aile. Annem ile babam arkadaş gibiyiz onlarla. Ailem de dindar bir aile değil, din ile çok aram olmadı o yüzden. Ailemde tek Müslüman olmayan bireyim ama annem, babam, eşim bunu bilirken daha yaşlı ve bunu anlamayacak olan anneannem, dedem ile din konularını hiç konuşmam. Ailemden yana fazla bir değişiklik olmadı zaten. Çevremde ise dinî muhabbetlerden kaçıyorum genelde, ulu orta ben değiştim diye dolaşmıyorum zaten. (K3, Kadın)

Başka bir katılımcı ise, aile üyeleri arasında ilişki düzeyinde farklılıklar olsa da ateist olma öncesi ve sonrasındaki iletişimin benzer düzeyde devam ettiğini şu sözlerle aktarmıştır:

Annemle pek anlaşamayız ama babamla iyiyim mesela yani abimle kardeşim var, onlarla iyiyiz. Annemle kafalar uymuyor. Yani o bir şey ister, ben yapmak istemem. Ben bir şey isterim, o yapmak istemez. Benim inançlarımla benim aile hayatımı hiçbir şekilde etkilemedi. Tabi annem bir şeyler söylüyor yine. Ama yok, bu muhabbet yüzünden ailemden benden kopan bugüne kadar hiç olmadı yani. (K9, Erkek)

Bir diğer grupta ise, ateist/deist olma durumunun aile içi sorunlarla/kayıplarla bütünleştiği ve bundan ötürü hem ilişkinin hem de inanç dünyasının daha olumsuz bir boyuta taşınması yer almaktadır. Buna göre aile ve çocuk ilişkisi, değişim öncesinde yetersiz iletişim, eksik ilgi, ihmal etme gibi durumlar değişim sonrasında daha şiddetli boyutta görülebilmektedir. K8, anne kaybının sonuçlarının inancına yansımalarını aktarırken; K6, ailede yaşanan problemlerle mücadelesinde “neden ben” gibi bir tutum ile inandığı dinin yaratıcısıyla yaşadığı çatışmayı veya sitem halini vurgulamıştır.

Annemle aram iyiydi. Annem öldükten sonra aile bağlarım tamamıyla zayıfladı. Memlekete de gitmemeye başladım. Boş vermişlik, ilgisizlik her şeye küsme oldu. Tabi bundan dinî bakışım da etkilendi, bu hale geldi sonuçta. (K8, Erkek)

Bayramlarda, Kurban’da veya işte Ramazan Bayramlarında tatile falan kaçıyorum. Ailemle sorunlar vardı, ben de boşluklar yaşıyordum, birazcık inanyordum ama sıkıntılar bana Allah ile çatışmaya götürdü. Bir nevi küslük mü, öfke mi yani ona hesap sordum neden ben, niye böyle diye bu da işte ateistlik deistliğe götürüyor. (K6, Erkek)

Son grupta ise, ateist veya deist olmanın aile ve sosyal ilişkilerde gerilimlere yol açtığı, bazı durumlarda aileden kovulma, evden ayrılma ya da ilişkilerin tamamen kopması gibi ciddi

zorluklarla sonuçlanabildiği görülmektedir. Bu durum katılımcılar tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

Birkaç kere evden kovuldum, iş yerine falan yattım, arkadaşlarımda kaldım. (K12, Erkek)

Biraz oradan uzaklaşmak istedim, annemden de biraz uzak kalayım istedim. Çok bunaldım maalesef. Kendi ilişkimiz biraz zordu, beni çok sıkıyordu, o yüzden ayrıldım. Çevremden de uzaklaştım, eğlence arkadaş hepsi bende kayboldu, kendi içimde yaşıyorum ne varsa işte. (K3, Kadın)

Ramazan ayıydı. Hani annem çok şey yapmıyor da gizliden kahvaltı yap diyor. Sen yemeğini ye diyor, baban görmesin diyor. Babam geldi, bağıyor, sen diyor bu şerefsizlere yemek mi verdin, bunlara ekme, su bile vermeyeceksin. (K12, Erkek)

Bu durumda inanç ve aile sorunlarının birleşimiyle kişi, bu süreçten çok daha büyük kişisel ve sosyal kayıplarla mücadele etmeye çalışmaktadır. Katılımcılar, ateist/deist olmadan önce aile, sosyal çevre ve iş ortamında daha önce normal bir ilişkinin ateist/deist olduktan sonra daha da kötüleşmeye başladığını şu şekilde aktarmıştır:

Odu hocam daha ne olsun. Ailem ve arkadaşlarım beni terk etti Aile, arkadaş, iş hatta ülke değiştirmek zorunda kalıyorum. İsviçre'ye (Basel) gideceğim. (K9, Erkek)

Benim sınıf arkadaşlarımla aynı iş yerinde çalışıyorum. Kaç senelik arkadaşlarım, onlar genç falan ama onlarla paylaştığımda iş yerinde sıkıntı oldu. Bu süreçte birtakım sıkıntılar yaşadım Bunu atlatmam 2 sene sürdü. (K12, Erkek)

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma bireylerin ateizmi ve deizmi benimsemelerinde ebeveyn tutum ve davranışlarının etkisini, alınan din eğitiminin ve eğitimi verenin süreçteki rolünü, ateist veya deist olmadan önce ve olduktan sonra anne ve baba başta olmak üzere sosyal ilişkilerinin seyrini ve bu süreçte karşılaştıkları deneyimleri titizlikle incelemiştir. Bu çalışma, bireylerin mensup olunan İslam dininden uzaklaşması ve ateizmi veya deizmi benimseme süreçlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayarak literatüre önemli bir katkıda bulunmayı amaçlamıştır.

Katılımcıların deneyimlerinden elde edilen veriler, bireylerin inançla ilgili ilk eğitimiyle aile ortamında aldığını ve ailenin bu konudaki tutumlarının inançları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aile ortamı, bireylerin ilk sosyal etkileşimi yaşadığı ve değerleri öğrendiği temel kurumdur. Bu çalışmada, ebeveynlerin çocukların dinî anlayışlarını ve dindarlık düzeylerini, örnek alınan rol modeller olarak önemli ölçüde etkilediği tespit edilmiştir. Nitekim yapılan çalışmalarda katılımcıların bu söylemlerini destekler nitelikte çocukların inanç gelişiminde ailenin belirleyici bir etken olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³² Kavun³³ tarafından yürütülen bir diğer çalışmada bu çalışmadaki bulguların aksine ergenlerin inanç düzeylerini

³² Hatice Acar, *İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi, Psiko-Teolojik Bir Yaklaşım* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 15; İmamoğlu - Ferşadoğlu, "Psikolojik Açından Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili", 26; Traylor, "How Does Religion Influence Parental Support of Young Adult Children?", 96; Mendes, Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği), 30-36.

³³ Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)

etkileyen önemli faktörler arasında anne ve baba tutumunun yer almadığı anlaşılmaktadır. Bu durum bireyin dinî inancının oluşmasında başka karmaşık faktörlerin de süreç içerisinde olabileceğini ortaya koymaktadır.³⁴ Nitekim bizim çalışmamızda katılımcıların ifadelerinde, sadece anne ve babalarının değil; kurs, okul gibi din eğitimi alınan yerler ile din eğitimi veren eğitimcilerin tutum ve davranışlarının da etkili olabileceğinden bahsedilmektedir. Aydın³⁵ tarafından yürütülen çalışmanın verilerinden katılımcıların okuldan edindikleri dinî bilginin gelecekte dinî değerlere karşı inkârcı bir tutum geliştirmelerine yol açtığı anlaşılmaktadır. Yapılan bir diğer çalışmada ise aile dışındaki eğitimcinin olumsuz tutum ve davranışları, öğrenim sürecinde inanç ile ilgili sorulara ve şüphelere yönelik cevap vermede eksik kaldığı, bu durumun inançsızlığa ya da mensup olunan dine karşı tepkisizliğe sebep olduğu ortaya çıkmıştır.³⁶ Öte yandan Kandemir³⁷ tarafından yapılan çalışmada aile ortamı dışında din eğitimi veren öğretmenlerin tutumlarının da öğrencilerin dinî değerleri üzerinde pozitif bir etki yaptığı, dinî değerlere bağlılık konusunda eğitimcinin rol model alındığı ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bireylerin ateizmi ve deizmi benimsemelerinde ebeveynler bazen tek başına faktörken bazen de bireyin sosyal çevre sistemleri içerisinde etkileşimde olduğu diğer ilişkilerin de bu durumu etkileyebileceği söylenebilir.

Aile tarafından verilen din eğitiminde, ebeveynlerin dinî aktarımlarının zaman zaman yetersiz, eksik veya geleneksel bir din algısına yol açabildiği, katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Katılımcılar, ailelerinden öğrendikleri dinî söylemlerin bazen tutarsızlık içerdiğini, ebeveynlerin/dinî öncülerin dine aykırı eylemlerde bulunmasının inançlarına etkisini de dile getirmiştir. Bu durumların ateist/deist olma gibi sürece sürüklediği, dinî söylemlerin tatmin etmediği, arayışlarını daha da olumsuz etkilediklerini sıklıkla vurgulamıştır. Yapılan çalışmalar bu tarz yaklaşımların, katılımcıların dinî inançlarının farklılaşmasında ve şekillenmesinde önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸ Bilecik³⁹ tarafından yapılan çalışmada, dindar olmayan bireylerin anne veya babalarının otoriter bir tutuma sahip olduğu görülmüştür. Anne ve baba tutumunun fazlaca gevşek olması da inançsızlıkla ilişkilendirilmektedir.⁴⁰ Yapılan bir diğer araştırmada ise bizim bulgularımızın aksine anne ve babanın yaklaşım tarzının bireyin gelecekteki inancıyla fazla bir ilişkisinin bulunmadığı

³⁴ Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Özel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2017).

³⁵ Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 220-223.

³⁶ Edward L. Glaeser - Bruce I. Sacerdote, "Education and Religion", *Journal of Human Capital* 2/2, (2001),201.

³⁷ Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", 238-240.

³⁸ Schottenbauer vd., "Relationship Between Family Religious Behaviors and Child Well-Being Among Third-Grade Children", 194; McMurdie - Dollahite-Hardy, "Adolescent and Parent Perceptions of the Influence of Religious Belief and Practice", 192.

³⁹ Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", 32-36.

⁴⁰ Krok, "Examining The Role of Religion in a Family Setting: Religious Attitudes and Quality of Life Among Parents and Their Adolescent Children", 216.

anlaşılmaktadır.⁴¹ Bu durum bireyin inancının oluşmasında ya da değişmesinde arkadaş ve sosyal medya gibi başka faktörlerin de süreç içerisinde olabileceğini ortaya koymaktadır.⁴²

Katılımcı deneyimlerinden elde edilen verilerde bireylerin dinî inançlarının değişimine etki eden bir diğer faktör ise olumsuz rol modellerin olduğu ortaya çıkmıştır. Bireylerin, aile ve çevresindeki örnek alınabilecek kişilerin İslam dinine uygun bir yaşam sürmemesi ya da davranışlarının söylemleriyle tutarsız olması, dinî inançlar konusunda bireyleri sorgulamaya, şüphe etmeye ve dinden uzaklaşmaya sevk etmektedir. Nitekim Şimşek'in⁴³ çalışmasında kişilerin çok yakın çevresindeki yetişkinlerin dinî inançları gereği yükümlülüklerini yerine getirmeme durumunun gençlerin dinden uzaklaşmalarına etki ettiğini ortaya koymaktadır. Yapılan bir diğer çalışmada ise bireylerin sadece dinî inançları öğrenme değil uygulama konusunda da rol model olan ebeveynlerinin etkisinin baskın olduğu görülmüştür. Ebeveynlerin ibadet etme sıklığının ve çocuklarına dinî eğitim vermelerinin, çocukların dinî uygulamalara yönelmesinde olumlu bir teşvik olduğu tespit edilmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla, bireylerin çevresindeki dindar kişilerin sergilediği olumsuz tutumların, bireylerin kendi dinleri hakkında negatif değerlendirmeler yapmalarına ve tepkiler göstermelerine yol açabildiği gözlemlenmiştir.

Çalışma, bir çocuğun ateizmi veya deizmi benimsemesinde babayla olan ilişkisinin önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Babanın iletişim eksikliği, mesafeli ve olumsuz ilişkisi ile ihmali tutumunun, çocuğun inançsızlığa yönelmesinde önemli bir faktör olduğu görülmüştür. Bu durumun, babanın pasif ve yetersiz bir rol modele dönüşmesine yol açarak çocuğun hem gelişimsel hem de dinî inanç alanında olumsuz bir yönde ilerlemesine neden olduğu tespit edilmiştir.⁴⁵ Nitekim yapılan çalışmalarda katılımcıların bu ifadelerini destekleyen bulgulara rastlanmıştır. Demir⁴⁶ tarafından yapılan çalışmada babasıyla bir bağı olmayan katılımcıların en düşük dinî inanca sahip olduğu fark edilmiştir. Yapılan bir diğer çalışmada babası ile hiç anlaşamayıp hep tartıştığını ifade eden katılımcıların inançsızlıkla ilişkilerinin olduğu anlaşılmıştır.⁴⁷ Baba ile çatışmalı, yetersiz ve eksik bir ilişkinin dinî inançların değişime etkisinin oldukça fazla olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların ifadelerinde öne çıkan bir diğer durum ise rol model olan babaların mensup olunan İslam dininin gerekliliklerini yerine getirme konusundaki yetersizliklerinin bireylerin dine karşı soğuma ve inançsızlığa yönelmelerinde etkili olduğu anlaşılmıştır. Nitekim yapılan çalışmalar katılımcıların bu söylemlerini destekler

⁴¹ Sameena Iqbal – Mamoona Ismail Loona, "Parents' Spirituality, Parenting Practices and Disruptive Behaviour Disorders among Pakistani Children: Parents' Spirituality and Parenting Practices and DBD Among Children", *Pakistan Journal of Health Sciences* 4/09, (2023), 75-80.

⁴² Marco A. Schwarz, "The Impact of Social Media on Belief Formation", *Rationality and Competition Discussion Paper Series*, 57; Khairil Anwar - Abdul Mujib, "Islamic Faith-Based Content and Religious Social-Media Motives", *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 9/1 (2021), 21-23.

⁴³ Şimşek, "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi", 1050-1054.

⁴⁴ Vermeer vd., "Authoritative Parenting and the Transmission of Religion in the Netherlands: A Panel Study", 44; Dilek Ünal, *Çocuğun Din Eğitiminde Ana-Baba Rollerini* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁴⁵ Valeria King, "The Influence of Religion on Fathers' Relationships with Their Children", *Journal of Marriage and Family* 65/2, (2003), 383; Petts, *Single Mothers' Religious Participation and Early Childhood Behavior*, 256;

⁴⁶ İsmail Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019).

⁴⁷ Lori Baker - Sperry, "Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission", *Sociological Focus* 34/2, (2001), 185-198.

niteliktedir.⁴⁸ DeMaris⁴⁹ vd. tarafından yürütülen çalışmada, dinî yükümlülüklerini hiç yerine getirmeyen veya çok az yerine getiren babalara sahip bireylerin dinî inanç değişim düzeyinin yüksek olduğu görülmüştür. Dolayısıyla, çocukların dinî inançlara bağlılık tutumunda babaların rol model olarak önemli bir etkiye sahip olabileceği görülmektedir. Çayır⁵⁰ tarafından yürütülen bir diğer araştırmada çalışmamız ve diğer araştırma sonuçlarındaki baba faktörünün aksine ergenlerin inanç düzeylerini etkileyen önemli unsurun anne olduğu ortaya konulmuştur.⁵¹ Bir başka çalışmada, annelerin geleneksel dini inançlar üzerinde belirgin bir etkiye sahip oldukları tespit edilmiştir. Buna karşılık, babaların çocukların bireysel dindarlığı ve dini davranışları üzerinde daha güçlü bir etkisinin olduğu sonucuna varılmıştır.⁵² Sonuç olarak baba faktörü başta olmak üzere ebeveynlerin çocuklar üzerindeki etkisinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Katılımcı deneyimlerinden elde edilen verilerde ailenin çocuklarının ateist/deist olma durumunu öğrendikten sonra gösterdikleri tutumda benzerlikler ve farklılıklar olduğu görülmüştür. Ailelerin tepkileri çocuklarının mensup olunan İslam dininden uzaklaşarak inançsızlığa yönelmelerine nasıl tepki vereceklerini bilememe, durum karşısında şaşkınlıklarını gizleyememe ve duydukları endişeyi yönetememe olduğu anlaşılmıştır. Ailelerin bu tarz kriz dönemlerini ve tepkilerini yönetemedikleri görülmüştür. Ebeveynlerin yaklaşımları; ikna etmek için telinde bulunma ya da ilişkiyi kesme, kararından vazgeçmesi için tehdit etme ve baskı yapma şeklinde ortaya çıkmıştır. Yapılan farklı bir çalışmada, ebeveynlerin, çocuklarının kendilerini kızdıran bir durum sergilediklerinde bağırma, küsme ve zaman zaman iletişimi tamamen koparma gibi tepkiler verdikleri tespit edilmiştir.⁵³ Ailelerin, farklı tutum ve yaklaşımlar sergilemekle birlikte bir uzmana başvurma gibi profesyonel destek alma girişiminde bulunmadıkları görülmüştür. Bu tarz kriz durumlarında anne baba tutumunun, sürece ivme kazandıran ya da durumu tersine dönüştüren bir faktör olduğu düşünülmektedir.

Çalışmamızın katılımcı söylemlerinden elde edilen verilere göre, bireylerin ateizmi veya deizmi benimsemeden önce ve sonrasındaki sosyal ilişkilerinin farklı şekillerde değişim gösterdiği anlaşılmıştır. Ailenin, çocuğuyla ilgisiz, mesafeli ve zayıf etkileşimli bir ilişkiye sahip olduğu ve bu tutumun, çocuğun ateizmi veya deizmi benimsemesinden sonra da değişmeden devam ettiği fark edilmiştir. Çocuğun gelişimsel sürecine ilgisi ve desteği düşük olan ailenin çocuğun hayatında kritik dönemlerden biri olan bu süreçte de katkısının sınırlı olduğu ortaya

⁴⁸ McMurdie vd., "Adolescent and Parent Perceptions of the Influence of Religious Belief and Practice", 192; Baker - Sperry, *Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission*, 188-190.

⁴⁹ Alfred DeMaris vd., "Doing the Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?", *Journal of Marriage and The Family*, 73/2, (2011), 354-360.

⁵⁰ Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2, (2014), 59-62.

⁵¹ Lisa D. Pearce - William G. Axinn, "The Impact of Family Religious Life on the Quality of Mother-Child Relations", *American Sociological Review* 63, (1998), 810-828; Bader - Desmond, *Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission*, 316; Lisa Miller vd., "Religiosity and Depression: Ten-Year Follow-Up of Depressed Mothers and Offspring", *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 36/10, (1997), 1416-25.

⁵² Alan. C. Acock - Vern. Bengtson L., "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization", *Journal of Marriage and the Family* 40(3), (1978), 519-530.

⁵³ Vermeer vd., *Authoritative Parenting and the Transmission of Religion in the Netherlands: A Panel Study*, 46-50; Weissinger vd. "Parent Experiences During and After Adolescent Suicide Crisis: A Qualitative Study", *Int J Ment Health Nurs* 32/3, (2023), 917-928; Wider vd., *The Role of Demographic Factors on Religious Beliefs: Evidence from Five Countries*, 372; Deniz Şanlı - Candan Öztürk, "Anne Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumları ve Tutumlar Üzerine Kültürün Etkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8(4), (2015), 240-246.

çıkıştır. Nitekim yapılan çalışmalar da katılımcıların bu söylemlerini destekler nitelik taşımaktadır. Bilecik⁵⁴ tarafından yürütülen araştırmada ailenin çocuğu ile yeteri kadar ilgilenmemesinin çocuğun inançsızlığa yönelmesine neden olduğu ortaya çıkmıştır. Bir diğer araştırmada ise kendisiyle ilgilenmeyen bir aileye sahip olduğunu ifade eden öğrencilerin inançsız ya da düşük dinî inancı olduğu gözlemlenmiştir.⁵⁵ Görüldüğü üzere, hem bu çalışmanın bulguları hem de farklı çalışmalar, ilgisiz ve ihmalkâr bir aile ortamının, çocuğun dinî inanç yönelimi ve sosyal gelişimi üzerinde genellikle olumsuz etkiler yaratan bir ebeveynlik tarzı olduğunu ortaya koymuştur.

Bu çalışma, bireylerin ateizmi veya deizmi benimsemelerinde ebeveynlerle ilişkilerinin ve rollerinin etkisini gözler önüne sermektedir. Özellikle babaların iletişim eksikliği, mesafeli tutumu ve dinî yükümlülükleri yerine getirmedeki rolleri, çocukların ateizmi veya deizmi benimseme süreçlerinde önemli faktörler olarak öne çıkmaktadır. Araştırma sonucunda, ailenin dinî eğitim konusunda kritik ve verimli bir ortam sağladığı durumlarda, ebeveynlerin din ve inanç konusundaki olumlu ya da olumsuz tutumlarının çocukların inanç biçimini etkilediği, ayrıca ebeveynlerin günlük yaşamda dinî pratikleri yerine getirmedeki tutarlılığının çocukların inançlarına yansıdığı görülmüştür. Bireylerin ateizmi veya deizmi benimsemelerinde farklı sosyal faktörlerin etkisi olsa da aile içerisinde ebeveynlerden özellikle babanın çocuğun bireysel dindarlığı konusunda etkisinin baskın olduğu anlaşılmaktadır. Babanın dinî değerleri aktarıcı bir kanal olmasıyla beraber dinî inançların kabulünde çocukların gözünde rol model oldukları görülmektedir.

Araştırmanın bulguları dikkate alındığında, çocukların ateizm veya deizmi benimseme süreçlerini daha iyi anlamak ve bu süreçte sorunlu aile içi ilişkilerin olumsuz etkisini azaltmak amacıyla, aile içi din eğitimi programlarının elde edilen veriler doğrultusunda yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bu programlar, ebeveynlerin çocuklarına karşı daha kapsayıcı ve anlayışlı tutumlar sergilemelerine rehberlik etmeyi hedeflemelidir. Özellikle babaların çocuklarının inanç gelişiminde olumlu bir rol model olmaları için desteklenmesi önemlidir. Bu süreçte, dinî eğitimin zorlayıcı değil, çocukların kendi dinî tercihlerini keşfetmelerine olanak tanıyacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Ayrıca ailelerin, çocuklarının inançlarını kabul etme ve bu konuda diyalog kurma becerilerini geliştirmelerine yönelik danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunulmalıdır. Bu yaklaşımlar, aile içi ilişkileri güçlendirmeye ve çocukların inançları konusunda daha sağlıklı bir ortam sağlamaya katkı sunacaktır.

⁵⁴ Bilecik, Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi, 34.

⁵⁵ Demir, Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği), 177-180.

Kaynakça | References

- Acock, Alan - Bengtson, Vern. L. "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization". *Journal of Marriage and the Family*, 40(3), (1978), 519-530. <https://doi.org/10.2307/350932>
- Acar, Hatice. *İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi, Psiko-Teolojik Bir Yaklaşım*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2006.
- Akdemir, Ferhat., "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/18-19, (2005), 347-363.
- Anwar, Khairil - Mujib, Abdul. "Islamic Faith-Based Content and Religious Social-Media Motives". *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 9/1 (2021), 19-38. <https://doi.org/10.29333/ejecs/1024>.
- Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkarnın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Samsun: Öndokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Bader, Christopher D - A. Desmond, Scott. "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission". *Sociology of Religion*, 67/3, (2006) 313-329. <https://doi.org/10.1093/SOCREL/67.3.313>.
- Baker - Sperry, Lori. "Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission". *Sociological Focus* 34/2, (2001), 185-198.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7(1), (2018), 231-274.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5(2), (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>.
- Baynal, Fatma. "Ateizmden Teizme: Bir Vaka İncelemesi". *ODÜSOBİAD* 13(2), (2023), 1775-1800, Doi: 10.48146/odusobiad.1198435.
- Bilecik, Sümevra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33, (2017), 7-38.
- Bradshaw, Matt - Illison, Christopher. "Do Genetic Factors Influence Religious Life? Findings from a Behavior Genetic Analysis of Twin Siblings". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4, (2008), 529-544. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00425.x>
- Creswell, John. W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed). SAGE Publications, 2014.
- Çayır, C. "Ergenlerin Dinî İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 27/2, (2014), 59-88.
- DeMaris, Alfred vd. "Doing the Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?". *Journal of Marriage and The Family* 73/2, (2011), 354-368. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00811.x>.
- Demir, İsmail. *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Ete, Hatem - Yargı, Abdullah. "Türkiye'de Dindarlık Algısı", (2023). <https://ipc.sabanciuniv.edu/Content/Images/CKeditorImages/20231103-15111939.pdf>
- Glaeser, Edward L - Sacerdote, Bruce I. "Education and Religion". *Journal of Human Capital*, 2/2, (2001), 188-215. <https://doi.org/10.1086/590413>.
- Günaydın, Fatma. "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 321-335, Ensar Yayınları, 2017.
- Hyman, Gavin. *Ateizmin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayıncılık, 2010.
- Iles-Caven, Yasmin vd. "Longitudinal Data on Parental Religious Behaviour and Beliefs From the Avon Longitudinal Study of Parents and Children (ALSPAC)". *Wellcome Open Research* 4, (2019), 38. <https://doi.org/10.12688/WELLCOMEOPENRES.15127.1>.

- Iqbal, Sameena - Loona, Mamoon Ismail. "Parents' Spirituality, Parenting Practices and Disruptive Behaviour Disorders among Pakistani Children: Parents' Spirituality and Parenting Practices and DBD among Children". *Pakistan Journal of Health Sciences* 4/09, (2023), 75–80.
- İmamoğlu, Abdulvahit - Feriadoğlu, Saliha. "Psikolojik Açından Ergenlerde Dinî Tutum ve Davranışların Tahlili". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2016), 19-40.
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 230-256.
- Kandler, Christian - Riemann, Rainer. "Genetic and Environmental Sources of Individual Religiousness: The Roles of Individual Personality Traits and Perceived Environmental Religiousness". *Behavior Genetics* 43, (2013), 297-313. <https://doi.org/10.1007/s10519-013-9596-8>.
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2016.
- Kay, William vd. "Divorce and Pupil Attitude Toward Christianity and Islam". *Journal of Education and Christian Belief* 4/2, (2000), 131-138. <https://doi.org/10.1177/205699710000400206>.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (2005), 5-23.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- King, Valeria. "The Influence of Religion on Fathers' Relationships with Their Children." *Journal of Marriage and Family* 65/2, (Mayıs, 2003), 382-395. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2003.00382.x>.
- Krok, Dariusz. "Examining The Role of Religion in a Family Setting: Religious Attitudes and Quality of Life Among Parents and Their Adolescent Children". *Journal of Family Studies* 24/3, (2018), 203-218. <https://doi.org/10.1080/13229400.2016.1176589>.
- Küçükural, Önder vd. "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23(1), (2023), 437-451.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (2. Basım). Bağlam yayıncılık, 2008.
- Lei, Lei - Traylor, Frederic. "How Does Religion Influence Parental Support of Young Adult Children?". *Journal of Family Issues*, (2023), <https://doi.org/10.1177/0192513x231195653>.
- Maraş, İsmail. "Günümüz Türkiye'sinde Deizm İddiaları ve Bununla Mücadelede İslam Felsefesinin Rolü". *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemleri*. Ed.İ. Maraş, İ. Erdoğan, 19-34, Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Marshall, Catherine - Rossman, Gretchen B. *Designing Qualitative Research*. (SAGE Publications, (1995)
- McMurdie, Carrolyn vd. "Adolescent and Parent Perceptions of the Influence of Religious Belief and Practice". *Journal of Psychology and Christianity* 32, (2013), 192.
- Mendeş, Necip Fazıl. *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Atheism*, "36. A World of Atheism: Global Demographics" (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Miller, Lısa vd. "Religiosity and Depression: Ten-Year Follow-Up of Depressed Mothers and Offspring". *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 36/10, (1997), 1416-25. <https://doi.org/10.1097/00004583-199710000-00024>.
- Öztürk, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pearce, Lisa D - Axinn, William G.. "The Impact of Family Religious Life on the Quality of Mother-Child Relations". *American Sociological Review*, 63, (1998), 810-828. <https://doi.org/10.2307/2657503>.
- Perşembe, Erkan. "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15, (2003), 159-181.
- Petro, Mervin vd. "The Effect of Religion on Parenting in Order to Guide Parents in the Way They Parent: A Systematic Review". *Journal of Spirituality in Mental Health* 20/3, (2018), 114- 139. <https://doi.org/10.1080/19349637.2017.1341823>.

- Petts, Richard J. "Single Mothers' Religious Participation and Early Childhood Behavior". *Journal of Marriage and Family* 74/2, (2012), 251-268. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00953.x>.
- Petts, Richard - Knoester, Chris. "Parents' Religious Heterogamy and Children's Well-Being". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/3, (2007), 373-389. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00364.x>.
- Pleck, Joseph. "Why Could Father Involvement Benefit Children? Theoretical Perspectives". *Applied Developmental Science* 11/4, (2007), 196-202. <https://doi.org/10.1080/10888690701762068>.
- Schottenbauer, Michele A vd. "Relationship Between Family Religious Behaviors and Child Well-Being Among Third-Grade Children". *Mental Health, Religion & Culture* 10/2, (2007), 191-198. <https://doi.org/10.1080/13674670600847394>.
- Schwadel, Philip. "The Effects of Education on Americans' Religious Practices, Beliefs, and Affiliations". *Review of Religious Research*, 53/2, (2011), 161-182.
- Schwarz, Marco A. "The Impact of Social Media on Belief Formation". *Rationality and Competition Discussion Paper Series*, 57. <https://doi.org/10.5282/UBM/EPUB.58069>.
- Şanlı, Deniz - Öztürk, Candan. "Anne Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumları ve Tutumlar Üzerine Kültürün Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8(4), (2015), 240-246.
- Şimşek, İsmail. "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), (2020), 1035-1053. DOI: 10.17859/pauifd.800778.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm*. İstanbul. Kaknüs Yayınları, 2001.
- Turan, Yahya - Kar, Sait. "Günümüz Gençlerinin Dine Bakışı: Dışlayıcılık ve Çoğulculuk Bağlamında Tecrübi Bir Araştırma". 21. *Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri*. O. Aydın vd. (Ed.). 629- 670, *İlahiyat*, 2022.
- Tüzer, Abdüllatif. "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme". *Milel ve Nihal* 12/2, (2015), 73-124. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88806>.
- Ünal, Dilek. *Çocuğun Din Eğitiminde Ana-Baba Rollerini*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistlik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi*, 12, (12 Aralık, 2020), 145-182.
- Vermeer, Paul vd. "Authoritative Parenting and the Transmission of Religion in the Netherlands: A Panel Study". *The International Journal for the Psychology of Religion* 22, (2012), 42-59.
- Vitz, Peter. *Faith of The Fatherless the Psychology of Atheism*. Ignatius Press, 2013.
- Weissinger Guy M. vd. "Parent Experiences During and After Adolescent Suicide Crisis: A Qualitative Study". *Int J Ment Health Nurs*. 2023 Jun;32(3):917-928. DOI: 10.1111/inm.13137. Epub 2023 Mar 7. PMID: 36882964.
- Wider, Walton vd. "The Role of Demographic Factors on Religious Beliefs: Evidence from Five Countries". *F1000Research*, 5/12, (2023), 12:372.
- Wilcox, W. Bradford. "Religion, Convention, and Paternal Involvement". *Journal of Marriage and Family* 64/3, (2002), 780-792. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2002.00780.x>.
- Wolfinger, H. Nicholas - Wilcox, W. Bradford. "Happily Ever After?: Religion, Marital Status, Gender and Relationship Quality in Urban Families". *Social Forces* 86/940, (2008), 1311-1337. <https://doi.org/10.1353/SOF.0.0023>.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Zavalsız, Yusuf Sinan - Şahin, Ensar. "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma". *Journal of History Culture and Art Research* 7/2, (2018), 567-599.



The Tafsir Methodology of the Indian Scholar Shah Abdulaziz Dehlawi*

Enayatullah Azimi

[0000-0002-7588-4301](https://orcid.org/0000-0002-7588-4301) | azimi7592@gmail.com

Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Fatih Tok

[0000-0003-4881-5455](https://orcid.org/0000-0003-4881-5455) | ftok@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Abstract

This article examines the tafsir work and tafsir methodology of Abdulaziz Dehlawi, one of the prominent Islamic scholars of 18th-century India. Born in Delhi, Dehlawi in Islamic sciences, particularly in the fields of tafsir, hadith, and fiqh, and authored notable works in these disciplines. Acknowledged as a leading scholar in both India and the broader Islamic world, he played a crucial role in the dissemination and preservation of Islamic knowledge. Dehlawi's approach to tafsir is characterized by a balanced use of both the narrational (riwayah) and rational (dirayah) methods. While prominently employing the method of "interpreting the Qur'an through the Qur'an" in his exegesis, he aimed to present a comprehensive interpretation by combining narrational and rational elements. This approach relies on the explanations of the Prophet, as well as the views of the Sahabah and Tabi'un, while also incorporating the exegete's intellectual and ijthadi capacities. Dehlawi emphasized the importance of interpreting the Qur'an with hadith, highlighting that using prophetic traditions to explain Qur'anic verses enriches and deepens their meaning. Furthermore, he incorporated ijthadi interpretations into his tafsir. Therefore, his methodology stands out as one that harmonizes narrational and rational approaches. It would be an incomplete assessment to categorize his tafsir solely as narrational. Dehlawi also included the views of the Sahabah and Tabi'un in his tafsir, which reflect how the Qur'an was understood and practiced by the earliest generations. This underscores the strong narrational dimension of his exegesis. Additionally, Dehlawi engaged with the sciences of Qur'anic recitation and utilized them in his tafsir, demonstrating how variations in recitation affect the meanings of verses. The rational method in his tafsir involves the use of intellect, linguistic knowledge, and analogy to deepen the understanding of Qur'anic verses. This methodology places great emphasis on linguistic and contextual factors, such as the subtleties of the Arabic language, rules of morphology (sarf) and syntax (nahw), lexical meanings, and the occasions of revelation (asbab al-nuzul). By highlighting the importance of linguistic sciences, particularly morphology and syntax, Dehlawi emphasized the critical role of language in understanding Qur'anic verses. The concept of *munasabat al-Qur'an* occupies a significant place in Dehlawi's understanding of the Qur'an. He believed in the strong interconnection and consistency among the surahs and verses of the Qur'an and elaborated on these relationships in his tafsir. This approach effectively demonstrates the unity of the Qur'an and the semantic links between its verses. Topics such as abrogation, occasions of revelation, and interrelations among verses are key elements that add depth to Dehlawi's tafsir. In addition to explaining the text of the Qur'an, Dehlawi aimed to convey the fundamental teachings of Islam and the spirit of the Qur'an to the readers. By categorizing surahs according to their themes and identifying the main theme of each surah, he facilitated a more systematic understanding of the Qur'an for his audience. This feature highlights the didactic dimension of his tafsir. Dehlawi's tafsir significantly contributes to the exegetical tradition as a work that deepens the interpretative world of the Qur'an and reveals the richness of Islamic sciences. His interpretative methodology, which integrates narrational and rational

methods in a balanced manner, both traditional and analytical approaches in understanding the Qur'an. Dehlawi's works continue to serve as a guiding reference for approaching the Qur'an not only in his time but also in contemporary exegetical studies, preserving their value as an enduring legacy in the field of tafsir.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Shah Abdulaziz Dehlawi, Narration, Reasoning, Method

Citation:

Azimi, Enayatullah – Tok, Fatih. "The Tafsir Methodology of the Indian Scholar Shah Abdulaziz Dehlawi". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 163-185. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1561581>

Date of Submission	10.04.2024	
Date of Acceptance	02.12.2025	
Date of Publication	03.15.2025	
Peer-Review	Double anonymized / Two External	
Ethical Statement	*This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Shah Waliullah Dehlawi and His Family's Contribution to the Field of Tafsir", supervised by Fatih Tok (Ph.D. Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2025). This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin	
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr	
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.	
Author Contribution Rates	Conceptualization	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Data Curation	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Investigation-Analysis-Validation	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	Writing	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
Grant Support	Writing-Review & Editing	1 st Author – 70% / 2 nd Author – 30%
	This work has been supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Eskişehir Osmangazi University under grant number SDK-2022-2158.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .	



Hintli Alim Şah Abdülazîz Dihlevî'nin Tefsiri ve Yorum Metodu*

Enayatullah Azimi

0000-0002-7588-4301 | azimi7592@gmail.com

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Fatih Tok

0000-0003-4881-5455 | ftok@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Öz

Bu makale, 18. yüzyıl Hindistan'ın önemli İslam alimlerinden Abdülazîz Dihlevî'nin tefsir eserini ve yorum metodolojisini incelemektedir. Abdülazîz Dihlevî, Delhi'de doğmuş, İslâmî ilimlerde bilgi sahibi olmuş ve özellikle tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında önemli eserler vermiştir. Hem Hindistan'da hem de İslam dünyasında tanınan bir alim olarak, İslâmî ilimlerin yayılmasında ve korunmasında önemli bir rol oynamıştır. Abdülazîz'in tefsir yaklaşımı, rivayet ve dirayet metodlarının dengeli bir şekilde kullanımını esas almaktadır. Dihlevî, tefsirinde 'Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri' metodunu belirgin bir şekilde öne çıkarmakla birlikte, rivayet ve dirayet unsurlarını beraber kullanarak kapsamlı bir yorum sunmayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım, Peygamberimizin açıklamaları ve sahabe ile tâbiîn görüşlerine dayanmakla birlikte, müfessirin akli ve içtihaği yetkinliğini de devreye sokmaktadır. Kur'an'ı hadis ile tefsir etme yöntemini önemseyen Dihlevî, Kur'an'ın hadislerle açıklanmasının, ayetlerin anlamını derinleştiren ve zenginleştiren bir kaynak olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan Abdülazîz tefsirinde içtihaği yorumlara da yer vermiştir. Bu nedenle Dihlevî'nin tefsir yaklaşımı, rivayet ve dirayeti harmanlayarak dengeyi gözetken bir metod olarak öne çıkmaktadır. Onu tamamen rivayet tefsiri kategorisine yerleştirmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Dihlevî, tefsirinde sahâbe ve tâbiîn kavillerine de yer vermektedir. Bu dönemlerin görüşleri, Kur'an'ın ilk nesiller tarafından nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını göstermektedir. Bu yöntem, Dihlevî'nin tefsirindeki rivayet boyutunun ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Dihlevî, ayrıca kıraat ilimleriyle ilgilenmiş ve bu ilimleri tefsirinde kullanarak farklı kıraatlerin ayetlerin anlamlarını nasıl etkilediğini de göstermiştir. Dirayet metodu ise, Dihlevî'nin akıl, dil bilgisi ve kıyas gibi unsurları kullanarak ayetlerin anlamını derinleştirdiği bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu metodolojide, Arap dilinin incelikleri, sarf ve nahiv kuralları, kelime anlamları ve ayetlerin nüzul sebepleri gibi dilbilimsel ve bağlamsal faktörler önem taşımaktadır. Dihlevî, tefsirinde özellikle sarf ve nahiv gibi dil ilimlerine vurgu yaparak, dilin ayetlerin anlaşılmasındaki kritik rolünü gözler önüne sermiştir. Münâsebâtü'l-Kur'an, Dihlevî'nin Kur'an anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. O, Kur'an'da sureler ve ayetler arasında güçlü bir bağ ve tutarlılık olduğuna inanmış ve bu ilişkileri tefsirinde detaylandırarak açıklamıştır. Bu yöntem, Kur'an'ın bütünlüğünü ve ayetlerin birbirleriyle olan anlam bağlantılarını ortaya koymada etkili olmuştur. Özellikle, nâsih ve mensûh, sebebi nüzûl bilgileri ve ayetler arasındaki münâsebetler gibi konular, Dihlevî'nin tefsirine derinlik katan unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Dihlevî'nin tefsirinde, Kur'an'ın metnini açıklamanın yanı sıra, İslam'ın temel öğretilerini ve Kur'an'ın ruhunu insanlara aktarma amacı güdülmüştür. Sureleri konularına göre ayırarak her bir surenin ana temasını belirlemesi, okuyucuların Kur'an'ı daha sistematik bir şekilde anlamalarına yardımcı olmaktadır. Bu yaklaşım, tefsirin didaktik yönünü de vurgulayan önemli bir özelliktir. Dihlevî'nin tefsiri, Kur'an'ın anlam dünyasını derinleştiren ve İslâmî ilimlerdeki zenginliği ortaya koyan bir çalışma olarak, tefsir geleneğine önemli bir katkı sunmaktadır. Onun tefsir metodolojisi, rivayet ve dirayet metodlarının dengeli bir şekilde kullanıldığı, böylece Kur'an'ın anlaşılmasında hem geleneksel hem de analitik yaklaşımların bir araya geldiği bir model oluşturmuştur. Abdülazîz'in çalışmaları, sadece kendi döneminde değil, günümüzde de Kur'an'a yaklaşımda rehberlik etmekte ve tefsir sahasında özgün bir miras olarak değerini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Şah Abdülazîz Dihlevî, Rivayet, Dirayet, Yöntem

Atıf Bilgisi

Azimi, Enayatullah – Tok, Fatih. “Hintli Alim Şah Abdülazîz Dihlevî'nin Tefsiri ve Yorum Metodu”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 163-185. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1561581>

Geliş Tarihi	04.10.2024
Kabul Tarihi	12.02.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu çalışma Fatih Tok danışmanlığında 23/01/2025 tarihinde sunduğumuz “Şah Veliyyullah Dihlevî ve Ailesinin Tefsir İlmine Katkısı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
	Araştırmanın Tasarımı 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
	Veri Toplama 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
Yazar Katkı Oranları	Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
	Makalenin Yazımı 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
Finansman	Bu çalışma, SDK-2022-2158 numaralı proje kapsamında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

The 18th century in India marked a critical period during which the Islamic world underwent significant religious, political, and economic transformations.¹ Among the scholars who played a pivotal role in the reinterpretation and development of Islamic sciences during this time was Abdulaziz Dehlawi. His most significant work in the field of tafsir, "Fathu'l-Aziz", serves as a fundamental resource for understanding the impact of the period and the author's intellectual contributions to the tafsir tradition. This article will first provide a brief overview of Abdulaziz's life, followed by an in-depth analysis of his *Fathu'l-Aziz* and his tafsir methodology.

The purpose of this study is to examine Dehlawi's tafsir and his contributions to Islamic thought in his seminal work, "Fathu'l-Aziz". The article will specifically explore the balance between *riwayah*) and *dirayah* elements in *Fathu'l-Aziz* and evaluate the position of this methodology within the broader tradition of Islamic tafsir. Furthermore, the study will shed light on the distinctive aspects of Dehlawi's tafsir approach, its place in Islamic exegetical literature, and its methodological innovations. Finally, it will address how Dehlawi's tafsir differs from other exegetical approaches and the unique contributions his methodology has made to the field of Islamic knowledge.

The existing literature lacks comprehensive studies on Dehlawi's tafsir, and academic research on this subject in Türkiye remains notably limited. By offering a detailed analysis of Dehlawi's tafsir approach, this study aims to contribute to the existing body of literature and underscore the significance of *Fathu'l-Aziz* within the tradition of Islamic tafsir.

The central questions this study aims to answer include: How Abdulaziz's tafsir methodology differs from other tafsir approaches? What innovations has "Fathu'l-Aziz" introduced to Islamic knowledge? And how do these contributions reflect on contemporary Islamic thought? This research aspires to serve as a valuable resource for evaluating and understanding Dehlawi's tafsir from both classical and modern perspectives.

To analyze Dehlawi's tafsir methodology, a two-stage method will be employed. In the first stage, existing literature on Dehlawi will be comprehensively reviewed. This review will gather information about the exegete's life, scholarly contributions, and the general characteristics of *Fathu'l-Aziz*. Based on these findings, the general framework of Dehlawi's understanding of tafsir will be outlined. In the second stage, his approach to the Qur'an and his tafsir methodology will be examined in detail. Particular focus will be placed on the purpose of writing the tafsir, its context of revelation, and the ways in which it utilizes the science of abrogation. The analysis will include references to the sayings of the Companions, linguistic elements such as grammar, and other relevant details, accompanied by Turkish translations of selected verses from the tafsir. These efforts aim to highlight the distinctive aspects of Dehlawi's tafsir methodology and its contributions to Islamic scholarship. The study applies both Discourse Analysis and Content Analysis methodologies.

¹ Muhammad Bashir Siyalkuti, *al-Imam al-Mujaddid al-Muhaddith Shah Waliullah al-Dehlawi Hayatuhu ve Davetuhu* (Beirut-Lübnan: Daru İbn Hazm, 1999/1420), 7-17.

In conclusion, this research seeks to position Shah Abdulaziz's "Fathu'l-Aziz" within its historical and contemporary contexts, revealing its contributions to the tradition of tafsir. By examining Dehlawi's tafsir comprehensively, this study aims to clarify its significance and impact within tafsir literature and to enhance our understanding of its enduring influence on Islamic thought.

1. The Life and Scholarly Activities of Shah Abdulaziz Dehlawi

Shah Abdulaziz was a prominent Islamic scholar renowned not only for his profound contributions to Islamic sciences but also for his influential role in addressing the political and social challenges of his time. Born in Delhi into a family of distinguished scholars, his father, Shah Waliullah Dehlawi, was a leading figure in the Islamic revivalist movement of the 18th-century.

Abdulaziz's early education, firmly grounded in the traditional Islamic sciences, began with the memorization of the Qur'an and extended to advanced studies in hadith, tafsir, and fiqh.² Beyond the core Islamic sciences, Abdulaziz also demonstrated proficiency in auxiliary disciplines such as logic, geometry, and astronomy, which broadened his intellectual scope and informed his analytical approach to Islamic scholarship.³

The Rahimiyya Madrasah served as the central platform for Abdulaziz's educational and intellectual endeavors. Following the death of his father, Abdulaziz assumed leadership of the institution, which was later renamed Aziziyya Madrasah in recognition of his significant contributions. His affiliation with multiple Sufi orders, including the Naqshbandi, Qadiri, Suhrawardi, and Chishti traditions, further enriched his spiritual and intellectual outlook, reflecting the synthesis of mystical and scholastic elements in his work.⁴

It is estimated that Abdulaziz authored approximately fifty works in Persian, Arabic, and Urdu, underscoring his dedication to preserving and advancing Islamic knowledge.⁵ Among his notable works, Fathu'l-Aziz, Tuhfa-i Ithna 'Ashariyya, and Bustan al-Muhaddithin stand out as significant contributions to Islamic thought.⁶ These writings not only illustrate his mastery of the traditional Islamic sciences but also reveal his ability to contextualize Islamic teachings in response to the challenges of his era.

One of Abdulaziz's most consequential contributions was his opposition to the growing British influence in India. His fatwa declaring India as Dār al-Harb (territory under enemy occupation) in 1803 was not merely a political statement but also an expression of his broader vision for Islamic self-determination.⁷ Grounded in his deep understanding of Islamic jurisprudence, this declaration reflected his commitment to addressing the socio-political

² Talât Koçyiğit, "Abdülaziz ed-Dihlevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/188.

³ Abdulhay b. Fahrurddin al-Hasani, *Nuzhat al-Hawater wa Bahjat al-Masami wa al-Nawazir* (Beirut-Lebanon: Dar Ibn Hazm, 1420/1999), 6/1014.

⁴ Hasani, *Nuzhat al-Hawater*, 6/1014.

⁵ Abdulaziz's works include Fathu'l-Aziz; Bustan al-Muhaddithin and a Fatawa'yi Azizi among his main works.

⁶ Zulfikar Ahmad Qismati, *The Philosopher Shah Waliullah Dehlawi and His Thought* (Dhaka: Modern Publishing, 2000), 69.

⁷ Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Shah Wali Allah and His Successors* (Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute), 175.

realities of colonial oppression. Through this fatwa, Abdulaziz aimed to protect the rights of Muslim traders and communities, demonstrating his ability to adapt Islamic principles to the practical challenges of his time.⁸

The socio-political conditions of India in the early 18th and 19th centuries played a pivotal role in shaping Abdulaziz's worldview. The decline of Mughal authority and the ascendancy of British colonial power created an atmosphere of uncertainty and upheaval for Indian Muslims. Abdulaziz's scholarly activities and his resistance to British influence can be understood as a direct response to these challenges. His teachings underscored the importance of preserving Islamic identity and resisting cultural assimilation. This commitment is particularly evident in his critiques of sectarianism and his efforts to bridge divides within the Muslim community.⁹

Abdulaziz's engagement with the philosophical and theological debates of his era further reflects the impact of the socio-political environment on his scholarship. His notable work, *Tuhfa-i Ithna 'Ashariyya*, addressed the Sunni-Shia polemic, presenting a Sunni perspective while engaging constructively with differing views. This text demonstrates his dedication to intellectual rigor and his balanced approach to addressing contentious issues, reflecting a commitment to unity and thoughtful dialogue within the Muslim community.¹⁰

The intellectual and spiritual legacy of Shah Waliullah, his father, profoundly influenced Abdulaziz's scholarly approach. Shah Waliullah's emphasis on harmonizing traditional Islamic sciences with the demands of contemporary society found strong resonance in Abdulaziz's works. As his father's foremost student and intellectual heir, Abdulaziz ensured the continuity of this vision through his teachings and writings.¹¹ His ability to synthesize diverse strands of Islamic thought stands as a testament to this inheritance, highlighting his intellectual depth and adaptability.¹²

Shah Abdulaziz's life and scholarly contributions exemplify the dynamic interplay between individual intellectual development and the broader socio-political context. His contributions to Islamic thought extended beyond theoretical discourse to practical applications that addressed the pressing challenges of his time.¹³ Abdulaziz passed away in 1824 at the age of seventy-nine. His funeral prayers were performed in multiple locations across India, including Delhi, a testament to the widespread respect and influence he commanded during his lifetime.¹⁴

2. Approach to the Qur'an and Tafsir Methodology

2.1. Approach to the Qur'an

Abdulaziz defines the Qur'an as a binding guide that must be adhered to by all. According to him, the Qur'an is a miracle for the disbelievers, a unique source for those who are seeking to

⁸ For the text of the fatwa, see Abdulaziz Dehlawi, *Fatawa'yi Azizi* (Delhi: Matbaa-i Muctabaî, 1322), 1/16-17.

⁹ Zehir al-Zawadi, *Shah Waliullah Tâjîd al-Dîn wa Tâjîd al-Dunya* (Beirut-Lebanon: Al-Intishar al-Arabi, 2012), 159-167.

¹⁰ Abdulaziz Dehlawi, *Tuhfa-i Ithna 'Ashariyya* (Karachi: Darul-ishaat, 1982), 4-755.

¹¹ J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dehlawi 1703-1762* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 1-14.

¹² Sureyya Dar, *Shah Abdu'l-Aziz Muhaddis Dehlawi aâr Un kî İlmi Hidemât* (Lahor: Erib Publişenz, 1991), 337.

¹³ Sayyid Abu'l-Hasan Nadwi, *Tarih-i Davet ve Azimet* (Lucknow: Majlis-i Tahkikat ve Nashriyat Islam, 1431/2010), 5/367.

¹⁴ Abdulkayum Mazahiri, *al-Imam Shah Waliullah Muhadith Dehlawi* (Ganch Campour: Daire-i Maarif-i Milli, 1967), 112.

convey profound truths with clear evidence, and a text that dispels unfounded doubts. Abdulaziz asserts that the Qur'an is flawless and perfect, describing its structure as one imbued with mysteries and subtleties that steer its listeners away from misconceptions.¹⁵

Dehlawi identifies the Qur'an, Sunnah, ijma and qiyas as the fundamental sources of religion. According to him, some rulings are established through the Qur'an, others through the Sunnah, ijma, or qiyas. However, he emphasizes that the Qur'an occupies a distinct and superior position among these sources, underscoring its universal validity and binding nature. For Dehlawi, the Qur'an is the primary and ultimate source that must be followed by all people.¹⁶

Dehlawi describes the Qur'an as the teacher of divine rulings, asserting that its miraculous nature, eloquence, and clarity are unparalleled. Based on the Qur'anic verses, he argues that the Qur'an contains no doubt and serves as a self-evident proof of its miraculous character. He also notes that the Qur'an presents true sciences and accurate knowledge in a well-organized manner, in contrast to the scattered nature of previous scriptures. This implies that adhering to the Qur'an is tantamount to adhering to all prior heavenly books and religions. According to Dehlawi, the Qur'an represents the culmination and essence of earlier scriptures, and he underscores its miraculous nature and subtle intricacies.¹⁷

Dehlawi's approach to the Qur'an emphasizes its perfection, the profound secrets and subtleties it contains, and its role as a universal guide for humanity. His view that the Qur'an is the ultimate source of religion and the central axis of divine rulings reflects his profound commitment to its teachings and his belief in its indispensable role as a guide. He argues that the Qur'an is not merely a text but a divine law that offers guidance for every aspect of life.¹⁸

2.2. Purpose of Writing

Abdulaziz initially intended to write a commentary on selected portions of the Qur'an, focusing specifically on Sūrat al-Fātiḥa and the last two Juz' (Sūrat al-Mulk to al-Nabā'), rather than producing a complete exegesis of the entire Qur'an. This decision was influenced by the request and encouragement of his fellow scholar, Sheikh Musaddiquddin Abdullah. Abdulaziz chose these particular Surahs due to their frequent recitation by Muslims during the five daily prayers, Friday congregational prayers, in sacred places associated with prophets and saints, and during visits to the graves of righteous and scholarly individuals.¹⁹ He found immense joy in interpreting these sections, diving deeply into their spiritual and intellectual depths. Through this effort, he sought to uncover the truths and subtleties of the Qur'an and make them accessible for the benefit of the wider community. His goal was to compose a fluid and accessible tafsir that reflected the socio-cultural conditions of his time.²⁰

¹⁵ Abdulaziz Dehlawi, *Fathu'l-Aziz* (Pakistan-Peshawar: al-Maktaba al-Haqqaniyya, n.d.), 1/102.

¹⁶ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/102-103.

¹⁷ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/102-103.

¹⁸ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/102-115.

¹⁹ Rizwi's similar approach is noted; see Sayyid Athar Abbas Rizwi, *Shah Abd al-Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad* (Australia: Ma'rifat Publishing House, 1982), 105.

²⁰ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/3.

Another significant motivation behind Abdulaziz's tafsir was his opposition to Western colonial powers, particularly the British.²¹ He is regarded as one of the earliest 18th-century preachers to criticize British colonialism. His 1218/1803 fatwa declaring India as Dār al-Harb and his resistance to British missionary activities aimed at converting Indians to Christianity are clear expressions of this stance. An illustrative example of his opposition is found in an Arabic poem he composed, in which he warned his associates, students, and friends about the destruction that British rule would bring.²² In this poem, he prophesied that the region between Kabul and Delhi would fall under British occupation—a prediction that materialized and remained a reality for many years.

Another factor motivating Abdulaziz to write his tafsir was his desire to clarify and expand upon the more obscure aspects of his father Shah Waliullah's Persian translation of the Qur'an. Throughout his life, Abdulaziz devoted significant effort to preserving and advancing his father's intellectual legacy, often drawing upon Shah Waliullah's ideas to address the pressing societal issues of his time. General Characteristics of Abdulaziz's Tafsir Fathu'l-Aziz.

2.2.1. The Essence and Scope of the Tafsir

Abdulaziz completed his tafsir *Fathu'l-Aziz*, in Persian in the year 1208/1793-1794. While Abdulaziz is most renowned for his work *Tuhfa-i Ithna 'Ashariyya*, his tafsir is considered to hold even greater significance for him personally and has played a central role in his scholarly recognition.²³ Due to various illnesses that Abdulaziz suffered in his youth, including blindness and leprosy, he did not physically write the tafsir himself but dictated it to his students,²⁴ who transcribed the work on his behalf. The question of whether Abdulaziz authored a tafsir encompassing the entire Qur'an remains a subject of debate among researchers. Some scholars claim that he did indeed write a comprehensive tafsir, significant portions of which were lost during the Indian Rebellion of May 10, 1857. Others contend that no manuscript beyond the existing three volumes has been found. However, the evidence supporting the claim that Abdulaziz completed a full tafsir is considered stronger and remains the prevailing scholarly opinion.

The existing tafsir consists of three volumes. The first volume includes al-Fātiḥa in its entirety and the commentary on al-Baqara up to verse 184. The second volume covers the tafsir on al-Mulk, while the third volume addresses the tafsir on al-Nabā'. Abdulaziz's tafsir is also known by the names *Tafsir-i Azizi* and *Bustanu't-tafasir*.²⁵ Some scholars have highlighted its potential significance by stating, "If this tafsir were complete, it would have been of such importance that there would be no equivalent on earth."²⁶

²¹ For a historiographical study of Qur'an studies and British colonialism, see Nur Uddin, "Hint Alt Kıtasında Kur'an Çalışmaları ve İngiliz Sömürgeciliği Tarih Yazımsal Bir İnceleme" in *Hint Alt Kıtasında Tarih Kaynakları ve Tarihyazını*, ed. Şefaattin Deniz vd. (İstanbul: Fikir Yayınları, 2024), 573-598.

²² The English translation of the poem is as follows: I foresee that the British, who possess wealth and property, will occupy and corrupt the land between Delhi and Kabul.

²³ Rizwi, *Shah Abd al-Aziz*, 105.

²⁴ Abdülhamit Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 68.

²⁵ Nadwi, *Tarih-i Davet ve Azimet*, 5/353, 356.

²⁶ Muhammad Hanif Nadwi, *Tefsir-i Siracu'l-Beyan* (Lahore: Melik Siracu'd-Din Eyend SENZ, 1983), 16.

Dehlawi's tafsir has been published multiple times across different periods and by various printing presses. It was first independently published in Calcutta in 1831 and 1848, and later translated into Urdu and published between 1884 and 1920.²⁷ The last two volumes of the tafsir were translated into Urdu by Muhammad Hasan Khan Rampuri and published in 1845/1261. Subsequently, Haydar Ali Fayzabadi, a student of Abdulaziz and the author of *Muntahal-kalam*, expanded the tafsir into twenty-seven volumes under the title *Takmila-i Tafsir-i Azizi* in Urdu at the request of Iskender Begum, the Governor of Bhopal. These efforts reflect the enduring significance of Abdulaziz's tafsir and its impact on both Persian and Urdu-speaking audiences.²⁸

2.2.2. General Characteristics of the Tafsir

It can be asserted that Dehlawi's work makes a significant contribution to the tradition of Qur'anic tafsir. Rather than focusing solely on the literal meanings of verses, he endeavors to uncover the deep relationships and thematic connections between them. For example, he links verses concerning disbelievers to those addressing hypocrites by emphasizing their shared characteristic as "bandits" who obstruct the path of truth, thereby providing a coherent connection between these two groups. This demonstrates Dehlawi's effort to approach verses, surahs and themes in an interconnected manner, presenting the Qur'an's message in a more comprehensive and holistic way.²⁹

One of the most prominent features of Abdulaziz's tafsir is his ability to identify the central themes of each surah and emphasize them effectively. He succinctly summarizes the main topics of each surah, clarifying the fundamental themes they emphasize. For instance, in his analysis of Sūrat al-Baqara, he identifies five core themes: the existence of God, prophethood, the straight path (*sirat al-mustaqim*), striving (*mujahada*), and the afterlife. He explains that the remaining subjects within the surah serve to reinforce and complement these five primary themes. This thematic clarity highlights Dehlawi's systematic approach to Qur'anic exegesis.³⁰

Another notable feature of Dehlawi's tafsir is his focus on symbolic expressions and representations within the Qur'an. According to him, the Qur'an employs symbols, metaphors, and representations to concretize abstract concepts and convey messages effectively. This method makes the states of individuals—such as believers, disbelievers, polytheists, and hypocrites—as well as abstract realities like faith, polytheism, disbelief, and the afterlife, more accessible and comprehensible to readers. For example, in his interpretation of Sūrat al-Baqara, verse 19, the expression is understood as a metaphor for those who abandon the fertile and beneficial teachings of Islam and the pleasure of Allah, instead choosing to embrace hypocrisy and disbelief. Dehlawi interprets the rainstorm as a symbol of Islam's teachings and the challenges associated with adhering to them. He explains that the hypocrites, like individuals fleeing from rain to seek refuge in a dry place, reject the spiritual nourishment of Islam and perceive their escape to an arid, barren environment—symbolizing disbelief and hypocrisy—as a rational and preferable choice. This analogy highlights the misguided reasoning of hypocrites,

²⁷ Muhammad Salim Qasimi et al. *Jaiza-yi Tarajim-i Qur'ani* (India: National Preting Press, 1968), 102.

²⁸ A PDF version of the revised commentary is available on the website: <https://www.Qur'anichought.com/books>

²⁹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/325-330.

³⁰ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/78-79.

who consider the obligations and trials associated with Islam as burdensome, thereby forfeiting its rewards and benefits. Dehlawi's tafsir further expands on this symbolic interpretation by analyzing the remaining elements of the verse, offering deeper insights into the metaphors and their implications. This meticulous attention to symbolic language not only enriches the reader's understanding of the Qur'anic text but also underscores Dehlawi's distinctive approach to exegesis, which integrates linguistic, thematic, and spiritual dimensions. Through his interpretations, Dehlawi provides a profound framework for understanding the Qur'an's timeless guidance and its relevance to both personal and collective human experience.³¹

Abdulaziz emphasizes that the use of symbolic expressions in the Qur'an to explain abstract concepts is intended to guide people correctly and stimulate their contemplation. He also highlights that describing the blessings of Paradise by likening them to worldly pleasures is meant to help people comprehend realities they have never experienced.³² These symbolic representations serve as a bridge between the known and the unknown, facilitating a deeper understanding of divine truths.

Abdulaziz draws attention to the uniqueness of the Qur'an's arrangement and style. In his tafsir, he systematically analyzes the structure of the verses by breaking them into components and addressing intricate questions. For instance, he explores phenomena such as the precedence of hearing over sight, the connection between the wrathful and the misguided, or the reasoning behind the arrangement of one prophet's story before another. Through these analyses, he provides rational explanations supported by theological and philosophical insights. For example, in his commentary on 7th verse of *Sūrat al-Baqara*, Abdulaziz explains the precedence of hearing over sight by noting that hearing is more crucial for understanding the call of prophets and the guidance of the Qur'an. He supports this claim with evidence, such as the role of hearing as an essential condition for prophethood and the fact that blindness does not hinder prophethood.³³ This interpretation underscores the vital role of auditory perception in receiving and comprehending divine guidance.

Abdulaziz also places significant emphasis on the Qur'anic stories, focusing on their profound meanings and the importance of extracting lessons from them. He views these stories as sources of guidance that encourage people to reflect on past events and align their actions with the right path. In his tafsir, he provides detailed analyses of the wisdom embedded in these narratives, offering practical examples to illustrate their relevance. For instance, in his interpretation of the "story of the cow" in *Sūrat al-Baqara*, he draws key lessons, such as the idea that when people unnecessarily complicate matters for themselves, Allah may impose greater challenges in response.³⁴

Furthermore, Abdulaziz integrates events from the life of the Prophet Muhammad (PBUH) into his tafsir, drawing lessons that remain relevant for all believers. For example, in his discussion of the incident involving the blind companion Abdullah ibn Umm Maktum, he

³¹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/143.

³² Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/174, 179, 187.

³³ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/125-126.

³⁴ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/365-366.

highlights that even prophets may make errors in judgment, but such mistakes are corrected through divine admonition. This story, as Abdulaziz explains, underscores the importance of respecting and honoring believers, particularly those of piety, and reminds readers of the need to treat all individuals with care and dignity. He emphasizes that this incident offers enduring wisdom and lessons that remain valid until the Day of Judgment. By frequently drawing on such examples, Abdulaziz seeks to extract valuable insights and lessons from the Qur'anic verses, encouraging readers to apply these teachings to their own lives. His tafsir demonstrates a deliberate effort to connect the Qur'an's timeless guidance with practical and moral lessons, offering a comprehensive framework for both intellectual and spiritual reflection. Through his interpretations, Abdulaziz highlights the Qur'an's relevance as a source of wisdom and guidance for personal and collective growth across all times and contexts.³⁵

2.3. Approach to Qur'anic Sciences

Abdulaziz was a scholar with profound expertise in Islamic sciences and tafsir. A close examination of his tafsir reveals that he conducted in-depth analyses of several Qur'anic sciences, including the reasons for revelation, abrogation, intertextual relationships and the mysterious letters (Huroof al-Muqatta'a). Dehlawi considered the study of the reasons for the revelation of verses and surahs, the relationships between verses, and the precise understanding of the Qur'an's messages to be of critical importance. In his tafsir, he employed methodological approaches designed to explore the contextual and holistic structure of the Qur'an, providing detailed explanations on these topics. Below, we examine Dehlawi's views on the reasons for revelation, abrogation, intertextual relationships within the Qur'an, and ambiguous topics such as the mysterious letters, highlighting the methodological richness of his tafsir.

Reasons for Revelation: Abdulaziz was one of the scholars who placed great emphasis on understanding the reasons for revelation in his tafsir. He has asserted that identifying the reasons for the revelation of specific verses was essential for their accurate interpretation. Accordingly, his *tafsir* frequently incorporates reasons for revelation as a key interpretive tool. Dehlawi often transitions between verses by referencing the reasons for revelation and, at times, directly explains the circumstances surrounding the revelation of entire surahs. In his tafsir, he presents this information in both Arabic and Persian, accompanied by detailed explanations. For instance, in his commentary on verse 95 of *Sūrat al-Baqara*, Dehlawi describes the attitude of the Jews toward the Prophet Muhammad (PBUH) and explains how this incident led to the revelation of the verse. Through such analyses, he provides the historical and contextual background necessary for a deeper understanding of the Qur'anic text. Dehlawi's focus on *asbab al-nuzul* extends beyond individual verses to encompass entire surahs, ensuring that his readers grasp the broader narrative and thematic framework of the Qur'an. By integrating detailed accounts of the reasons for revelation into his *tafsir*, he aimed to enhance the contextual comprehension of the Qur'an's messages. This extensive use of *asbab al-nuzul* stands out as a significant methodological feature of his *tafsir*, reflecting his commitment to grounding interpretation in historical and contextual realities.³⁶

³⁵ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 3/53-56.

³⁶ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 2/26, 118, 1/341, 426, 429, 485, 502, 514, 615, 728.

Abrogation: Abdulaziz also addresses the issue of abrogation in his work, offering a nuanced perspective on this complex subject. According to him, certain verses were abrogated during the time of the Prophet Muhammad. He acknowledges the existence of abrogation in the Qur'an and interprets the relationship between the abrogating and abrogated verses as manifestations of divine mercy and grace. Through various examples Abdulaziz explains the concept of abrogation and endeavors to clarify its rationale within the Qur'anic context, thereby providing deeper insights into its purpose and significance.

Abdulaziz's approach to naskh emerges as a significant factor in understanding the dynamic and comprehensive message of the Qur'an. He explains that some verses were revealed and later forgotten, or their rulings were abrogated before they were widely recited or implemented. By addressing abrogation within a rational and coherent framework, Abdulaziz argues that abrogation is both permissible and an actual feature of the Qur'an. Through this lens, he emphasizes that abrogation serves as a critical methodological element, reflecting the Qur'an's internal coherence and its role as a source of divine guidance for humanity.³⁷

Munasabatu'l-Qur'an: Abdulaziz has extensively explored the interrelationships within the Qur'an in his tafsir,³⁸ aiming to highlight the organic connections between verses and chapters. This approach seeks to uncover the Qur'an's integrity and depth of its meaning. Dehlawi asserts that each verse should not be considered in isolation but as part of a whole, emphasizing the significance of internal connections in his tafsir. For example, in his discussion of the repetition of verses 134 and 141 of Sûrat al-Baqara, he argues that these repetitions are not redundant but serve distinct purposes, addressing different topics and offering unique insights. He explains that this repetition aligns with the Qur'an's eloquence, with each occurrence serving a specific and intentional purpose.³⁹

In Dehlawi's tafsir, the intra-textuality between surahs is also examined in detail. For instance, in his discussion of the semantic relationship between Sûrat al-Taḥrîm and Sûrat al-Mulk, he notes that Sûrat al-Taḥrîm focuses on family leadership and individual responsibilities, while Sûrat al-Mulk addresses leadership and governance on a broader, more universal scale. According to Dehlawi, Sûrat al-Taḥrîm elaborates on the principles and rules of family leadership, whereas Sûrat al-Mulk emphasizes the governance of the entire world and the majesty of divine sovereignty. This thematic connection demonstrates how the verses and chapters of the Qur'an complement one another, creating a harmonious and interconnected whole.⁴⁰

Huroof al-Muqatta'a: Abdulaziz extensively examines sixteen different opinions proposed by scholars regarding the huroof al-muqatta'a found at the beginning of certain Qur'anic chapters. Some of these views propose that the huroof al-muqatta'a are names of the surahs, while others suggest they refer to divine names or the names of the Qur'an itself. For instance, Ibn Mas'ud

³⁷ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/488-489.

³⁸ For detailed information on the science of *Munasabatu'l-Qur'an* see Enayatullah Azimi & Fatih Tok, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'an İlmine Yaklaşımı-Baqarah Süresi Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, March 2022, 290-300.

³⁹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/628.

⁴⁰ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 2/3.

and several prominent Companions express that these letters are divine names, whereas Kalbī, Suddī, and Katāda argue that they signify the names of the Qur'an.⁴¹

While presenting these diverse views, Abdulaziz establishes a connection between the science of tajweed and the huroof al-muqatta'a, delving into the articulation points and characteristics of the letters within the framework of tajweed. He integrates concepts such as *huruf al-hijā'*, *qalqalah*, *musta'iyah*, and *ḥalqīyah* to elucidate the significance of these letters.⁴² For example, he references a Sufi interpretation suggesting that the letter *Alif* symbolizes Allah, *Lam* represents Gabriel, and *Mim* signifies Muhammad, highlighting one perspective in which these letters correspond to divine names.

Abdulaziz's tafsir not only unveils the profound meanings embedded in the Qur'an but also offers a robust methodological framework for understanding its dynamic and comprehensive message. Having outlined his perspectives on the Qur'an and his approach to Qur'anic sciences, this study now seeks to explore his method of *tafsir* in greater depth.

3. Method of Tafsir

Each mufassir interprets the Qur'an through his unique perspective, knowledge, and worldview, employing a specific methodology in the process. This methodology is shaped by linguistic analysis, the consideration of historical context, and insights from related fields of study. Analyzing the meaning and internal coherence of the text constitutes a fundamental aspect of the mufassir's methodology.

Some mufassirs interpret the Qur'an primarily by referencing other Qur'anic verses, the Hadith of the Prophet Muhammad, and the sayings of the Companions and Tabi'un. Others, in the course of writing their tafsir, draw upon language, literature, religious knowledge, and various other disciplines, while also reflecting their own preferences and opinions. It is important to note that categorizing Dehlawi's tafsir solely as either a traditional or a purely rational interpretation would be an oversimplification. In his tafsir, Dehlawi incorporates references from Qur'anic verses, the Hadith of the Prophet Muhammad, and the sayings of the Companions and Tabi'un, while simultaneously engaging grammatical, literary, and rational arguments. Therefore, his work can be classified as a rational *tafsir* that meaningfully integrates traditional sources and reports.

3.1. Tafsir of the Qur'an by the Qur'an

Interpreting the Qur'an by utilizing its internal textual relationships has been a foundational method in Islamic exegetical tradition since the time of the Prophet Muhammad (PBUH), who explained the Qur'an to his Companions by referencing other Qur'anic verses. This method forms a crucial aspect of both classical and thematic tafsir.⁴³

⁴¹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/96-100.

⁴² Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/96-102.

⁴³ Taqi ad-Din Ibn Taymiyya, *Muqaddimat al-Tafsir* (n.p.: n.d.), 131-132; Badr ad-Din al-Zarkashi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: n.p.), 2/156-160; 174-175.

The practice of interpreting the Qur'an by the Qur'an is often categorized as a type of transmission-based tafsir due to its reliance on the principle of textual transmission. In this approach, a mufassir, when interpreting a particular verse, references other verses that clarify or elaborate on its meaning.⁴⁴ However, some scholars argue that this tafsir method should be considered an act of independent reasoning (*dirayah*) by the *mufassir* rather than a purely transmission-based approach. Consequently, they exclude it from the scope of traditional *tafsir*, which is typically limited to explanations provided by the Prophet Muhammad (PBUH), the Companions, and the *Tâbi'un*.⁴⁵ This alternative perspective frames the method as a tool for human interpretative effort, emphasizing the active role of the *mufassir* in drawing connections within the text.⁴⁶

İbn Taymiyyah asserts that the most effective method for understanding the Qur'an is to interpret it through itself, arguing that ambiguous or concise aspects of one verse are clarified by other verses.⁴⁷ His student, Ibn Kathir, adopts this approach in his tafsir, emphasizing Qur'a'n's internal coherence and interconnected meanings.⁴⁸

In his tafsir *Fathu'l-Aziz*, Abdulaziz employs this method of interpreting the Qur'an with the Qur'an to explore the internal semantic relationships within the text. Dehlawi carefully considers both the textual and historical contexts of the Qur'an when analyzing the relationships between verses. His approach illustrates how the meaning of specific verses is supported and explained by other verses, thereby demonstrating the Quran's inherent unity and coherence.⁴⁹

For example, in his interpretation of the verse “*On the path of those upon whom You have bestowed Your blessings...*”,⁵⁰ Abdulaziz references the verse from al-Nisâ': “*Those who obey Allah and the Messenger are with those upon whom Allah has bestowed His blessings— the prophets, the steadfast, the martyrs, and the righteous. They are excellent companions!*”⁵¹ as an explanation of the former verse. Abdulaziz explains that those who have been granted blessings in the Qur'an are categorized into four groups: the Prophets, the Siddiqs, the martyrs, and the righteous. He interprets this by stating, “*It follows that the correct path is the path of these four groups. Therefore, when people supplicate to Allah, they should consider these four groups and seek their paths.*”⁵²

In tafsir, when a mufassir explains a verse by referring to another verse, they directly cite the verse and interpret the verse in question in light of it. Abdulaziz frequently employs this

⁴⁴ Zekeriya Pak, “Rivayet Ağırıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 159.

⁴⁵ Musaid b. Suleyman b. Nasir at-Tayyar, *Mefhûmu't-tefsir ve't-te'vil ve'l-istinabat ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Daru'l-İbnu'l-Cevzi, 2006), 21, 36.

⁴⁶ For detailed information on whether the interpretation of the Qur'an by the Qur'an constitutes an independent reasoning (*dirayah*) or a transmission-based (*riwayah*) method, see Mehmet Akif Koç, *Isnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Hâtim (d. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Dissertation, 2001), 24-163.

⁴⁷ Ahmed b. Abd al-Halim b. Abd al-Salam İbn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatava* (n.p: n.d.), 13/363.

⁴⁸ Ebi'l-Feda İsmail b. Umar b. Kathir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Azim* (n.p.: Daru Tayyibah, n.d.), 1/8.

⁴⁹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 2/195, 230.

⁵⁰ al-Fâtiha 1/7.

⁵¹ al-Nisâ' 4/69

⁵² Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/11-12.

method in his *tafsir*, making a concerted effort to connect the verses and themes he addresses to other parts of the Qur'an. By doing so, he underscores the internal coherence and intertextuality of the Qur'an, offering a deeper understanding of its meanings.⁵³

3.2. Tafsir of the Qur'an Through Hadith

One of the fundamental sources for understanding the Qur'an is the Hadith and Sunnah of the Prophet Muhammad. While the primary method for interpreting a Qur'anic verse is to explain it through other verses within the Qur'an itself, the Sunnah serves as a secondary yet indispensable source when such explanations cannot be derived directly from the Qur'an. The Sunnah provides practical applications of Qur'anic teachings, necessary clarifications, and additional expressions that reinforce or elaborate on the meanings of specific verses. In this context, Imam Shafi'i's statement, "Whatever the Prophet has judged is what he has understood from the Qur'an"⁵⁴ underscores the pivotal role of the Sunnah in comprehending the Qur'an.

The Sunnah is a vital source that elucidates the Qur'an. Its importance is reflected in the statement of the Prophet Muhammad, "I have been given the Qur'an and something like it." The significance of the Sunnah is further illustrated by the account of the Prophet sending Mu'adh ibn Jabal to Yemen. When asked how he would judge matters, Mu'adh replied that he would first refer to "the Book of Allah" and, if necessary, "the Sunnah of the Prophet." If he could find no answers in either, he would resort to *ijtihad*. This approach forms the foundational basis for interpreting the Qur'an in light of Hadith.⁵⁵

Abdulaziz, in addition to being a distinguished *mufassir*, is also widely recognized as a renowned Hadith scholar within the Islamic world. It is inconceivable that a scholar of his stature would neglect the sayings of the Prophet Muhammad in his *tafsir*. Indeed, a thorough reading of Dehlawi's *tafsir* reveals his systematic methodology in employing Hadith to explain the Qur'an. Abdulaziz's use of Hadith exhibits a range of approaches. At times, he incorporates Hadith without explicitly providing details about its source, narrator, or method of transmission. This varied use reflects the flexibility and depth of his exegetical method, which integrates both Qur'anic and prophetic teachings.⁵⁶

When interpreting the verse "*It is You (Alone) we worship and You (Alone) we ask for help*"⁵⁷ the *mufassir* delves into the wisdom behind prioritizing worship over seeking help. The *mufassir* explains that worship is a means (*wasila*), while seeking help (*isti'ana*) is a necessity. The reason for presenting the means before the necessity is that seeking for help completes the act of worship. This sequence reflects a logical progression, as the completion of an act follows its initiation. The *mufassir* elaborates further, stating: "*I have begun to worship You according to Your decree. However, the completion of it is not in my hands. There may be obstacles, and to avoid these possible obstacles, I seek Your help.*"⁵⁸ To reinforce this interpretation, the *mufassir* cites the Hadith: "*Indeed,*

⁵³ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/153-154.

⁵⁴ Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *ar-Risāla* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2015), 62.

⁵⁵ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 1/7.

⁵⁶ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/33, 45, 58, 59, 193, 234, 278, 335, 696.

⁵⁷ al-Fātiḥa ¼.

⁵⁸ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/45.

the hearts of the children of Adam are between two fingers of the Most Merciful"⁵⁹ However, Abdulaziz does not specify the source or the transmitter of this Hadith in his work.⁶⁰

One of the methods employed by the mufassir in citing Hadiths for Qur'anic interpretation is to reference them using phrases such as "mentioned in a sahih Hadith" or "recorded in a Hadith." For example, when explaining the terms "anger" and "misguidance" in the verse "not the path of those who have evoked [Your] anger or of those who are astray"⁶¹, Abdulaziz cites a narration in which Adi ibn Hatim asked the Prophet Muhammad (PBUH) about the meaning of these terms. Abdulaziz states that this is found in a sahih Hadith and reports that the Prophet replied: "Those who have evoked anger are the Jews, and those who are astray are the Christians."⁶² However, Abdulaziz does not specify the Hadith collection where this narration can be found. Another Hadith cited on the same page of the *tafsir* is similarly referred to as "mentioned in a Hadith" without providing further details regarding its source or attribution. This lack of explicit referencing reflects a common practice in pre-modern exegetical works, where the emphasis is placed on the content and message of the Hadith rather than its chain of transmission (*isnād*).⁶³

The abundance of narrations in the *tafsir* work of Abdulaziz raises the question of whether the authenticity and status (sahih or daif) of these hadiths were systematically evaluated. It is evident that the mufassir did not exercise strict scrutiny when incorporating hadiths, which led to the inclusion of weak and possibly fabricated narrations in his works.

That said, these evaluations should not lead to the assumption that all narrations in Abdulaziz's *tafsir* work are weak or fabricated. In fact, Abdulaziz has cited numerous narrations from authentic hadith sources. Nonetheless, it is apparent that he generally did not apply rigorous standards of scrutiny to the narrations he included and did not demonstrate significant diligence in critically selecting hadiths for his exegesis.

3.3. Tafsir with the Sayings of the Companions

In the early years of Islam, the Companions of the Prophet Muhammad (pbuh), having had direct contact with his words, actions, and life, possessed a unique and profound understanding of the Qur'an. Consequently, the narrations and interpretations of the Companions hold immense value in *tafsir*. Abdulaziz frequently incorporates the views of the Companions into his *tafsir*. In particular, Dehlawi draws upon the narrations and opinions of prominent Companions such as the four Caliphs, Abu Zar al-Ghifari (d. 32), Abu Musa al-Ash'ari (d. 42), Hz. Aisha (d. 58), Jabir b. Abdullah (d. 78).

For instance, in his interpretation of Sūrat al-Qadr, Abdulaziz cites the opinion of Abdullah b. Abbas' regarding the specific night in Ramadan that is considered the Night of Decree. According to this narration, Ibn Abbas notes that the phrase "Laylat al-Qadr" consists of nine

⁵⁹ Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccac Muslim, *al-Câmi'ü's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beirut-Lubnan: Daru'l-Kutubu'l-ilmiyye, 1991/1412), "Kitabu'l-kader", 2654.

⁶⁰ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/33, 45, 58, 59, 193.

⁶¹ al-Fātiha 1/7.

⁶² Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/59.

⁶³ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/59, 72.

letters, and this phrase appears three times within the surah. Based on this observation, he concludes that the Night of Decree falls on the twenty-seventh night of Ramadan.⁶⁴

The example demonstrates how Dehlawi integrates the views of the Companions into his tafsir, highlighting their contributions as the first generation of scholars who witnessed the revelation. While this observation is derived from a single case, it reflects a broader pattern in his works, where he frequently aligns his interpretations with the insights of the Companions. By incorporating their perspectives, Dehlawi adds depth and authenticity to the *tafsir* of the Qur'anic text, leveraging the unique insights of those who had direct contact with the Prophet Muhammad and his teachings.

3.4. Tafsir with the Sayings of the Tabi'un

The Tabi'un were a generation that received knowledge directly from the Sahabah and transmitted this knowledge to subsequent generations. Abdulaziz extensively incorporates the views of the Tabi'un in his exegesis. The sayings of the Tabi'un play a complementary role to the interpretations of the Sahabah in tafsir studies, enriching and providing a deeper understanding of the Qur'anic text.

For example, Abdulaziz reports the narration of Hasan al-Basri regarding the verse from Sūrat al-Baqara: "*It is given to them in a form similar to theirs*"⁶⁵ According to this narration, some fruits in paradise resemble the fruits of this world. Dehlawi observes that most mufasssirs interpret the term "mutashabih" in the verse as referring to "variety and form". Citing the views of Hasan al-Basri and other Tabi'un scholars, Abdulaziz explains, "The fruits of paradise are identical in appearance, but their flavors and tastes are different."⁶⁶ Similarly, in the tafsir of the term "Mā'ūn" in Sūrat al-Mā'ūn, he notes that the majority of the Sahabah and Tabi'un interpreted this term as referring to "zakat".⁶⁷

Another example of Abdulaziz's use of *Tabi'un* interpretations is his reference to the statement of Sa'id b. Jubayr regarding the verse in Sūrat al-Baqara, "*And He taught Adam the names—all of them...*"⁶⁸ Sa'id b. Jubayr states that Adam was taught the names of all things, including camels, cows, and sheep. Abdulaziz includes this interpretation in his *tafsir*, demonstrating his reliance on the scholarly insights of the *Tabi'un*.⁶⁹

Abdulaziz's inclusion of tafsirs based on the sayings of the Tabi'un reflects the profound knowledge of this second generation of scholars regarding the understanding and tafsir of the Qur'an. These interpretations not only represent the deep insights of the Tabi'un but also provide an additional layer of depth to the tafsir of the Qur'anic text, building upon and extending the interpretative traditions established during the era of the Companions.

⁶⁴ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 3/259.

⁶⁵ al-Baqara 2/25.

⁶⁶ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/175.

⁶⁷ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 3/285.

⁶⁸ al-Baqara 2/31.

⁶⁹ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/211.

3.5. Tafsir Based on Qiraat Variants

The Qur'an is a sacred text renowned for its profound meanings, linguistic richness, and coherence. Understanding this holy book requires consideration of its various modes of recitation. Qur'anic scholars analyze these recitation variants to uncover diverse readings and reveal the rich meanings that emerge from these differences. Dehlawi incorporates the study of qiraat variations in his tafsir. In his explanations of Qur'anic verses, he employs the science of qiraat and draws upon the well-known recitation styles of the qiraat imams. Dehlawi observes that, in some cases, different recitations convey the same semantic content. Furthermore, he emphasizes the grammatical features (i'rab) of words and provides detailed discussions on the rules of tajwid.⁷⁰

An example of Dehlawi's engagement with qira'at differences can be found in his commentary on the verse "وَاتَّخَذُوا" (*And take*) from Sūrat al-Baqara.⁷¹ He notes that this term is read differently in two well-known qira'at. According to Nafi and Ibn 'Āmir, it is recited with the letter "خ" (kha) with a fatha (short vowel mark) as "وَاتَّخَذُوا" / vettehazū, rendering the meaning as: "We made this house a place to visit and a secure place. They also made the Station of Abraham a place of prayer for themselves." Other qira'at imams, however, recite it with a kasra (short vowel mark) as "وَاتَّخَذُوا" / vettehizū, giving it an imperative form. In this case, the verse is interpreted as: "And We said: 'Take the Station of Abraham as a place of prayer for yourselves.'" Due to these differences, exegetes suggest that the phrase "قلنا" (We said) is implicit in the second, reading, clarifying the imperative command.⁷²

Dehlawi is a scholar who places significant emphasis on both the transmission (riwayah) and reasoning (dirayah) methods in his tafsir. When addressing differences in qira'at, he combines traditional textual evidence with rational arguments to deeply explore the meanings of the verses and the implications of these qira'at variations. His nuanced approach not only underscores the Qur'an's linguistic depth but also demonstrates the integral role of qira'at in enhancing the understanding of its multifaceted meanings.

3.6. Grammar/I'rab

As a critical branch of linguistics, grammar examines the structure, rules, and components of a language. Arabic grammar is traditionally divided into two main categories: sarf and nahw. Sarf focuses on the morphological changes and derivations of words, while nahw addresses sentence structures, grammatical elements, and the ways in which meaning is conveyed.

In his *tafsir*, Abdülaziz frequently employs the question-and-answer method to elucidate Quranic verses from the perspectives of morphology and syntax. One example of this method appears in his interpretation of the verse:

*"If they believe in the same way you have believed, then they have certainly found the right path..."*⁷³

⁷⁰ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/510, 620.

⁷¹ al-Baqara 2/125.

⁷² Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/575, 1/576.

⁷³ al-Baqara 2/137.

In this context, Abdulaziz raises a question regarding the phrase “*bimithli mā āmntum*” and its significance: “*Faith accepted by Allah is singular, and there is no need for multiplicity. Therefore, why is this expression used?*” To address this question, Abdulaziz refers to various tafsirs and tafsirs from different mufasssirs. One explanation is as follows:

1. The phrase implies a hypothetical and conditional situation.
2. In the phrase ‘مأ آمنتم,’ the term ‘مأ’ is not a relative pronoun but rather a verbal noun (masdar). The letter ‘ب’ at the beginning of the phrase ‘بمئله’ is employed to indicate a request for help or support.
3. The word ‘مئله’ is not used here as an unnecessary addition but to convey reverence and respect.
4. The terms “‘بمئله’ and ‘له’ are used to express causation and do not directly refer to the context of faith.”⁷⁴

The mufasssir deepens his analysis of this verse by presenting and engaging with the views and interpretations of other mufasssirs in detail. In Dehlawi's tafsir, grammatical expositions feature prominently, often explained with remarkable depth and precision. Rather than addressing grammar superficially, he examines word and sentence structures in detail, offering insights into their linguistic and syntactic functions. Additionally, Dehlawi's *tafsir* frequently highlights the relationships between the pronunciations, forms, and structures of words and sentences as they appear across different *surahs*. Through this meticulous approach, he uncovers the linguistic subtleties and eloquence of the Quranic text, contributing to a deeper appreciation of its stylistic and grammatical intricacies.⁷⁵

Conclusion

Abdulaziz Dehlawi's tafsir reflects his profound expertise in Islamic sciences and stands as a testament to his intellectual depth. His work can be viewed as a deliberate response to counter the missionary activities of Western powers in India during his time, shaped significantly by the socio-political conditions of the era. In this sense, his tafsir serves as a work of resistance, rebellion and revival. It also represents a continuation of the intellectual legacy of his father, Shah Waliullah Dehlawi, who was recognized as a mujaddid (reviver) and a leader of intellectual revival movements of the period.

Abdulaziz's detailed treatment on the concept of naskh highlights his understanding of the Qur'an as both a historical and practical guide. His approach to naskh, if closely examined by modern Islamic jurists and exegetes, could pave the way for fresh perspectives in the field. Although parts of his tafsir have not survived in their entirety, the extant manuscripts retain a significant place within the broader Islamic tafsir tradition. Dehlawi's method of exploring interrelations between Qur'anic verses offers valuable insights and potential contributions to contemporary tafsir studies.

⁷⁴ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/620-621.

⁷⁵ Dehlawi, *Fathu'l-Aziz*, 1/325, 330.

In his work *Fathu'l-Aziz*, Abdulaziz adopts an interpretative approach that emphasizes coherence by relating Qur'anic verses to one another, making it a valuable reference for mufasssirs seeking depth and interconnectedness in their tafsirs. By elucidating symbolic meanings and allegorical expressions, he made the Qur'an's messages more accessible. Through these concrete examples, he clarified abstract concepts, thereby enhancing the comprehensibility of the Qur'anic message. Furthermore, his detailed views on abrogation underscore the dynamic nature of the Qur'an, making a significant contribution to academic discussions surrounding this topic.

Dehlawi's tafsir is further distinguished by its focus on grammar and the science of *qira'at*. His profound knowledge of language and literature played a crucial role in uncovering the richness of meaning within the Qur'an. Moreover, by frequently integrating the views of the *sahabah* and the *tâbi'un*, Dehlawi skillfully blended traditional narrations with modern tafsirs, thereby bridging classical and contemporary tafsir methodologies. As such, Dehlawi's tafsir offers both historical and methodological contributions to Islamic sciences.

Finally, studies analyzing the historical context of Dehlawi's tafsir, particularly his resistance against British colonial forces, could shed significant light on his scholarly legacy. In this regard, we believe that our research will make a meaningful contribution to the field and deepen the understanding of his enduring impact.

References | Kaynakça

- Azimi, Enayatullah - Tok, Fatih. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmîne Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, 287-306. Mart-2022.
- Baljon, J.M.S. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dehlawi 1703-1762*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Dar, Sureyya. *Shah Abdu'l-Aziz Muhaddis Dehlawi a'or un kî İlmî Hidemât*. Lahor: Erib Publişenz, 1991.
- Dehlawi, Abdulaziz. *Fatawa'yi Azizi*. Delhi: Muctbai matbaası, 1322.
- Dehlawi, Abdulaziz. *Fathu'l-Aziz*. Pakistan-Peshawar: al-Maktaba al-Hakkaniyye, ts.
- Dehlawi, Abdulaziz. *Tuhfa-i Ithna 'Ashariyya*. Karachi: Daru'l-ishaat, 1982.
- Ghazi, Mahmood Ahmad. *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Shah Wali Allah and His Successors*. Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute.
- Hasani, Abdulhay b. Fahrudin. *Nuzhat al-Hawater wa Bahjat al-Masami wa al-Nawazir*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999.
- Ibn Kathir, Ebi'l-Feda Ismail b. Umar b. Kathir al-Demashqi. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Daru Tayyibah, n.d.
- Ibn Taymiyyah, Ahmed b. Abd al-Halim b. Abd al-Salam. *Muqaddimat al-Tafsir*. n.p.: n.d.
- Ibn Taymiyyah, Ahmed b. Abd al-Halim b. Abd al-Salam. *Majmū' al-Fatāwā*, n.p.: n.d.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtim (d. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Dissertation, 2001.
- Koçyiğit, Talât. "Abdulaziz ed-Dihlevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mazahiri, Mawlana Abdulkayum. *al-İmam Shah Waliullah Muhadith Dehlawi*. Ganch Cammpour: Daire-i Maarif-i Milli, 1967.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccac. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut-Lubnan: Daru'l-Kutubu'l-ilmîyye, 1991/1412.
- Nadwi, Muhammad Hanif. *Tefsir-i Siracu'l-Beyan*. Lahor: Melik Siracu'd-Din Eyend SENZ, 1983.
- Nadwi, Sayyid Abu'l-Hasan Ali Hasani. *Tarih-i Davet ve Azimet*. Lucknow: Majlis-i Tahkikat ve Nashriyat Islam, 1431/2010.
- Pak, Zekeriya. "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Qasimi, Muhammad Salim et al. *Jaiza-yi Tarajim-i Qur'ani*. India: National Preting Press Deoband, 1968.
- Qismati, Zulfiqar Ahmad. *The Philosopher Shah Waliullah Dehlawi and His Thought*. Dhaka: Modern Publishing, 2000.
- Rizwi, Sayyid Athar Abbas. *Shah Abd al-Aziz, Puritanism, Sectarian Polamics and Jihad*. Australia: Ma'rifat Publishing House, 1982.
- Shafi'i, Muhammad b. Idris al-. *ar-Risāla*. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmîyyah, 2015.
- Siyalkuti, Muhammad Bashir. *al-İmam al-Mujaddid al-Muhaddith Shah Waliullah al-Dehlawi Hayatuhu ve Davetuhu*. Beyrut-Lübnan: Daru İbn Hazm, 1999/1420.
- Tayyar, Musaid b. Suleyman b. Nasır. *Mefhūmu't-tefsir ve't-te'vil ve'l-istinabat ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyad: Daru'l-İbnu'l-Cevzi, 2006.
- Uddin, Nur. "Hint Alt Kitasında Kur'an Çalışmaları ve İngiliz Sömürgeciliği Tarih Yazımsal Bir İnceleme" *Hint Alt Kitasında Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 573-598. İstanbul: Fikir Yayınları, 2024.

Zarkashi, Badr ad-Din al-. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: n.p., n.d.

Zawadi, Zehir al-. *Shah Waliullah Tâjîd al-Dîn wa Tâjîd al-Dunya*. Beirut-Lebanon: Al-Intishar al-Arabi, 2012.



Embriyonun Ontolojik Statüsü Ahlaki Statüsünü Belirler mi?

Emine Göçer

[0000-0003-3611-6489 | egocer@cu.edu.tr](mailto:egocer@cu.edu.tr)

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

ROR ID: [05wxkj555](https://orcid.org/05wxkj555)

Öz

Bu makalede, embriyonun ontolojik statüsünün imkân ve bu statünün dayandırıldığı zeminin ahlaki temeli hakkındaki tartışmalara yer verilmiştir. Embriyonun ontolojik statüsü hakkındaki tartışmalar, tözcü kuram ve devamlılık kuramı çerçevesinde tartışılmıştır. Tözcü kuram, ontolojik anlamda embriyonun değişmez bir özü olduğunu kabul eder. Bu kuram metafiziksel bir yaklaşım olmakla birlikte teizmin bakış açısıyla da uyumludur. Teistik düşüncede Tanrı'nın insana kendi ruhundan bir ruh verdiği bilinir. Bunun neticesinde insanın değişmez bir öze/doğaya sahip olduğu düşünülür. Bu yaklaşım da tözcü ontoloji ile uyumlu metafiziksel bir bakış açısı içerir. Diğer taraftan, teistik yaklaşıma göre, insan, Tanrı tarafından yaratıldığı gerekçesiyle saygınlığı hak eden bir varlık olarak görülür. Hıristiyan ve İslam düşüncesinde bu görüşü destekleyen örneklerle yer verilmiştir. Bunlar sırasıyla 'imago dei' ve 'insanın tüm yaratılanlardan üstün kılınması' şeklinde ifade edilebilir. Teistik düşüncede yer bulan insanın saygınlığı kavramı tözcü kuramı destekleyen metafiziksel bir temel olmakla birlikte bu kavram insana ahlaki bir statü de verir. Bu yönüyle embriyoya ontolojik bir statü veren (potansiyel açıdan insan olarak gören) tözcü ontolojiyi destekleyen insanın saygınlığı tezinin embriyoya ahlaki bir statü vereceği düşünülmüştür. İnsanın ontolojik olarak saygın bir varlık olduğundan hareketle ilk biyolojik anından embriyo dönemine, oradan bebeklik dönemine ve bu şekilde sürediden her anının bir öncekine nispetle değerli olacağı fikri, bu kavramla olan ilişkiyi destekler niteliktedir. Saygınlık tezi, embriyonun ait olduğu türü, doğası ve potansiyelliği ile de doğrudan ilişkili görünür. Öncelikle saygınlık kavramının türçülük yaklaşımıyla ilişkisi vurgulanmıştır. Ancak türçülük karşıtı yaklaşımlar, insanın diğer canlılar kadar saygın olduğu düşüncesine karşı seküler tezler ileri sürdükleri için ilk başlıkta, teistik yorumun seküler yorumlarla çatıştığı noktalar dikkate alınarak, insanın saygınlığı kavramı hakkında tutarlı bir tutum belirlenmeye çalışılmıştır. Embriyonun kişisel özdeşliği konusunda benimsenen tözcü ontoloji, metafiziksel bir tez olan özcülük yaklaşımı ile de desteklenmiştir. Özcülük her türün kendine ait bir değişmeyen yönü olduğunu vurgular. Doğal türlerin embriyodaki belirli aşamalarda ortaya çıktığı düşünülür. Devamlılık kuramı savunucuları ise embriyonun değişmeyen bir öze sahip olmadığını ve insan olma eşiği gibi bir anı diğerinden ayıran belirli bir eşiğin bulunmadığını savunarak herhangi bir tözcü ontolojinin varlığını inkâr ederler. Onlar, embriyo üzerinde ancak uzlaşımın manada bir ahlaki statüye erişilebileceklerini iddia ederler. Bu tutum ise embriyonun korunmasına yönelik gerçekçi bir temelden ziyade kaygan bir zemin sunar. Bu nedenle embriyoya yönelik tözcü nitelikte ontolojik bir temel sunmanın daha tutarlı olduğu savunulmuştur. Bununla birlikte tözcü ontolojiye ve insanın saygınlığı tezine karşı getirilen eleştirilere de yer verilerek makul cevaplar sunulmaya çalışılmıştır. Embriyonun ontolojik bir statüsü olduğunu tözcü kuram çerçevesinde açıklarken bu kuramın insanın saygınlığı, türçülük ve özcülük gibi kavramlarla da uyumlu olduğu gösterilmeye çalışıldı. Embriyonun ontolojisi hakkında ileri sürülen potansiyellikten gelen argümanın önemli bir yeri olduğu vurgulanmıştır. Bu argüman, insana Tanrı tarafından verilen ruhun/özün 'bilkuve halinde' bulunması itibarıyla de bir saygınlık kazandırdığı düşüncesiyle uyumludur. Bütün olarak bu yaklaşımlar çerçevesinde ele alınan embriyonun ontolojik statüsünün ahlaki statüyü belirlediği sonucuna varılmıştır. Makalede biyoetik alanında analitik bir yöntem kullanılarak metafiziksel konulara ilişkin tahliller yapılmıştır. Bu makalenin önemi ise Batı literatüründe çokça yer bulan embriyonun ontolojik statüsüne ilişkin tartışmalara seküler temelde yer verilirken metafiziksel temelde daha az araştırmaya konu olduğu düşüncesine dayanır.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Biyoetik, İnsanın Saygınlığı, Tözcü Ontoloji, Özcülük, Kişisel Özdeşlik, Ahlaki Statü, Embriyo

Atıf Bilgisi

Göçer, Emine. "Embriyonun Ontolojik Statüsü Ahlaki Statüsünü Belirler mi?". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 186-209. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575573>

Geliş Tarihi	29.10.2024
Kabul Tarihi	24.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Does the Ontological Status of the Embryo Determine Its Moral Status?

Emine Göçer

[0000-0003-3611-6489 | egocer@cu.edu.tr](mailto:egocer@cu.edu.tr)

Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Adana, Türkiye

ROR ID: [05wxkj555](https://orcid.org/05wxkj555)

Abstract

This article examines the possibility of determining the ontological status of the embryo and the moral foundation of the framework on which this status is based. Discussions on the ontological status of the embryo are analyzed within the frameworks of substance and continuity theories. Substance theory posits that the embryo possesses an immutable essence in ontological terms. This theory, being metaphysical in nature, aligns with theistic perspectives, which hold that God grants humans a soul from His own spirit. Consequently, humans are perceived as possessing an unchanging essence or nature. This perspective entails a metaphysical view consistent with substance ontology. Furthermore, in theistic thought, humans are regarded as beings deserving of dignity because they are created by God. Examples supporting this view are presented from Christian and Islamic thought, expressed as the concept of *imago Dei* and the notion of humanity being elevated above all other creations, respectively. The concept of human dignity found in theistic thought provides a metaphysical foundation supporting substance theory and endows humans with moral status. This notion leads to the conclusion that the thesis of human dignity, which attributes an ontological status to the embryo (viewing it as a potential human), also confers moral status upon the embryo. The idea that humans are ontologically dignified beings implies that every stage of human development, from the earliest biological moment of the embryonic phase to infancy and beyond, holds value in relation to the previous stage, further supporting this concept. The dignity thesis appears closely tied to the species, nature, and potentiality of the embryo. Initially, the relationship between dignity and the speciesist approach is emphasized. However, anti-speciesist perspectives argue for the equality of humans with other living beings, advancing secular critiques of the concept of human dignity. In response, this study seeks to establish a consistent position on the concept of dignity by addressing the points of contention between theistic and secular interpretations. The substance ontology adopted for the discussion of the embryo's personal identity is further supported by the metaphysical thesis of essentialism. Essentialism asserts that every species has its own immutable essence. It is argued that the essential qualities of natural species emerge at specific stages of embryonic development. In contrast, advocates of continuity theory reject the idea that the embryo possesses an unchanging essence or that there exists a definitive threshold distinguishing one stage of human development from another. They claim that the moral status of the embryo can only be established on a conventional basis, which provides a precarious foundation rather than a robust one for its protection. Therefore, this study argues that providing an ontological foundation of a substantial nature for the embryo is more coherent. In addition, the article addresses criticisms of substance ontology and the thesis of human dignity, offering reasoned responses. While explaining the ontological status of the embryo within the framework of substance theory, it is demonstrated that this theory aligns with concepts such as human dignity, speciesism, and essentialism. The argument from potentiality concerning the embryo's ontology is highlighted as particularly significant. This argument resonates with the theistic notion that the soul or essence given to humans by God bestows dignity by virtue of its *potential state*. Through these approaches, the article concludes that the ontological status of the embryo determines its moral status. Analytical methods from the field of bioethics are employed to examine metaphysical issues. The significance of this study lies in addressing discussions about

the ontological status of the embryo, a topic extensively explored in Western literature from a secular perspective but less frequently analyzed on a metaphysical basis.

Keywords

Philosophy of Religion, Bioethics, Human Dignity, Substance Ontology, Essentialism, Personal Identity, Moral Status, Embryo

Citation:

Göçer, Emine. "Does Ontological Status of Embryo Determine Its Moral Status?". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 186-209. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575573>

Date of Submission	10.29.2024
Date of Acceptance	01.24.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Biyotikte embriyonun doğasına ilişkin sorular, insanın doğum öncesi süreçte oluşmaya başladığı ve biyolojik anlamda canlılık kazandığı embriyonik dönemle ilişkilendirilir. Canlılığın başladığı bu dönemde, embriyonun geçirdiği biyolojik dönüşümler, insan olarak değerlendirilme hususunda sahip olduğu ontolojik nitelikler ve bunun neticesinde embriyoya müdahale etmenin ahlaki boyutu olmak üzere bu üç husus, embriyoya ilişkin kararların verilmesinde oldukça etkili görünmektedir. Makalenin temel sorusu, embriyonun ontolojik statüsünün mahiyeti ve bu ontolojinin onun ahlaki statüsünü belirleyip belirlemediği hakkındadır. Bu çalışmada, embriyonun ontolojisine ilişkin teizmle uyumlu metafiziksel temelden hareketle ahlaki bir statü belirleniminin imkânı üzerinde analitik bir yaklaşım benimsenmiştir.

Embriyonun özdeşliği konusunda bir veya birden fazla biyolojik anlamda özsel değişime sahip olduğuna dair tezler ileri sürülür. Bu değişimler embriyonun bir halden başka bir hale özsel olarak dönüşümünü ifade eder. Bu değişimlerden herhangi birini baz alarak embriyonun insan olmaya başladığı iddia edildiğinde bu değişimle embriyonun ahlaki statüsünden bahsetmemizin mümkün hale geldiği söylenir. Embriyonun, biyolojik dönüşüm süreçleri arasında hangi aşamada insan olmaya dair özdeşlik kazandığı, ontolojik statüsünü belirleme hususunda oldukça önemli görünür. Bu ontolojik özdeşliğin tözcü (*substance*) bir özdeşlik mi yoksa biyolojik bir özdeşlik mi olduğu tartışmalıdır. Bu makalenin hedefi, embriyonun ontolojik özdeşliğinin biyolojik süreçlerden ziyade tözcü ontolojiye dayandığı tezini makul biçimde ortaya koyabilme çabası olarak görülebilir. Bu da tözcü kuram/tözcü ontoloji ve devamlılık kuramı çerçevesinde tartışılır.

Tözcü ontoloji, biyotikte, embriyonun doğası konusunda ileri sürülmüş bir kuramdır. Bu yaklaşım, embriyonun değişmez bir öze sahip olduğunu ve bu özün Tanrı tarafından verilmiş olduğu için bir tür saygınlığı hak ettiği ve bunun neticesinde embriyoya herhangi bir müdahalenin ahlaki bir sorumluluk gerektirdiğini ortaya koyar. Bu yaklaşıma karşıt olan devamlılık kuramı ise embriyoyu embriyo yapan herhangi bir özün olduğu fikrini reddeder. Embriyodan insan olmaya doğru bu biyolojik süreçte herhangi bir eşik olmadığını, biyolojik değişimlerden hareketle belirli bir anın diğerinden daha fazla değer kazanmadığını vurgularlar.

Öncelikle birinci bölümde, embriyonun ahlaki önemini temellendirmek açısından insanın saygınlığı kavramı, teistik¹ (teolojik ve felsefi) çerçevede ele alınmış ve seküler yaklaşımlara karşı türcülük temelinde bir tez üretebilmenin imkânı sorgulanmıştır. Türcülüğün, hakkındaki tüm tartışmalara rağmen, savunulmayı hak eden bir yönü olduğu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde ise embriyonun ahlaki önemini gerçekçi zeminde ele alabilmenin imkanının, embriyoya ontolojik bir statü vermek olduğu savunusu değerlendirilmektedir. Bu nedenle, bu görüş hakkındaki tartışmalara yer verilerek embriyoya ontolojik statü vermenin imkânı hakkında ileri sürülen tözcü yaklaşımlar arasında, embriyoyu, ne zaman insan olarak kabul edeceğimize dair sorulara cevaplar aranmıştır. Son olarak üçüncü bölümde ise embriyonun

¹ Hıristiyan ve İslam düşüncesi açısından düşünüldüğünde teolojik ve felsefi yargıları birbirinden ayırt etmek her zaman doğru bir yaklaşım olmayabilir. Özellikle metafiziksel bir temel atfedildiği insanın ontolojisine ilişkin ifadelerde (tözcü ontoloji, özcülük, insanın saygınlığı gibi) hem teolojiyi hem de felsefeyi ilgilendirdiği düşünülen 'teolojik' veya 'felsefi' yerine 'teistik' ifadesini kullanmak daha anlamlı olacaktır.

kişisel özdeşliğini belirleyen özsel unsurun neliği hakkında sorulan sorulara tözcü ontolojiyle uyumlu bir yanıt verilmeye çalışılmıştır.

1. Teistik Biyoetik ve Seküler Biyoetik'te İnsanın Saygınlığı

Teistik düşünce sisteminde insanın evrendeki yeri hakkında bazı temel inançların haklılaştırılması gerekir. Teistik dinlerden Hıristiyanlık ve İslam'da insan, diğer canlılardan farklı olmakla birlikte Tanrı'ya benzerliğiyle ön plandadır. Kur'an'a göre, Tanrı'nın, insanı yaratırken kendi ruhundan üflediğini² söylemesi insanın diğer canlılardan daha değerli, önemli ve şerefli olduğunu gösterir. İnsanı saygın kılan şeyin onun beşer yönü (maddi/biyolojik yönü) olmayıp insanî (ruhsal/zihinsel) yönü olduğu vurgulanır. Zihinsel yönü, kişiyi biyolojik yönünden farklı kılarak onu zaman-dışı metafizik bir alanla irtibatlandırır. "İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi"³ ayetinde insan ile ilgili önemsiz görünen yönün maddi yön olduğu vurgusu yukarıdaki bakış açısını destekler niteliktedir.⁴ Tanrı, insanın biyolojik yönünden çok zihinsel yönünün dikkate değer olduğunu Adem ile Havva kıssasında dile getirmiştir. Yasağı çiğneme kıssasında insanın diğer canlılardan farkı, özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık olması yönüyledir. Özgür ve sorumluluk sahibi olmak ise ancak zihinsel düşünme yeteneğine sahip varlıklara aittir. Yine Allah, Kur'an'da meleklerle arasındaki konuşmada insanları yeryüzünün halifesi kıldığını söyleyerek aynı zamanda meleklerden üstün kıldığını da ifade etmiştir.⁵

İslam'a göre, insanın tüm yaratılmışlardan üstün kılındığı fikrini destekler şekilde insan ve diğer yaratılanlar arasındaki fark, İncil'de yer almakla birlikte tüm Hıristiyan geleneği tarafından da desteklenmektedir. *Imago Dei* kavramı, Hıristiyan gelenekte insanın saygınlığıyla ilişkilendirilen bir kavramdır. Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı şeklinde bir anlama sahiptir. Bu kavram, insanları, diğer canlılardan daha yüksek dereceye sahip, rasyonel canlılar olarak görme fikrine karşılık gelir. İncil'e göre, insandaki ilahi sureti oluşturan şey, onun rasyonel bir ruha sahip olmasıdır.⁶ Hıristiyan biyoetikçilere göre, Tanrı'nın evreni yaratmasındaki sebep insandır ve insanlarla diğer yaratılanlar arasında bir fark vardır. Onlara göre, rasyonalite ve özgürlük yetisine sahip olması açısından insanın Tanrı'ya benzer nitelikte yaratıldığı düşüncesi biyoetik alanında insan doğası üzerinden yürütülen tartışmalara belirleyici bir bakış kazandırır.⁷

Seküler biyoetikçiler ise yukarıda sözü edilen teolojik yaklaşımın yanı sıra insanın saygınlığı fikrine karşı derin küçümseme içindedir. Ayrıca onlar, sağlık alanında yeni teknolojinin faydalarının yaşamı ve sağlığı iyileştireceği; acıları ve israfı azaltacağı düşüncesine sahip olduğu için buna engel olacağını düşündükleri tutumlarla mücadele ederler. Seküler yaklaşımlar, ahlaki ilkelere pragmatik ve sonuçsal yaklaşımları benimsedikleri için biyoteknolojideki yenilikçi

² Diyanet İşleri Başkanlığı Meali (Yeni) (28.09.2024), Secde 32/9.

³ İnsan 76 /1.

⁴ Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *AÜİFD* 46/2 (2005), 13-14.

⁵ Bakara 2/30-34.

⁶ Robert P. Kravynak, "Human Dignity and the Mystery of the Human Soul", *Human Dignity and Bioethics*, ed. Barbara Lanigan (New York: Nova Science Publishers, 2008), 51-53.

⁷ Christopher Tollefsen, "Mind the Gap: Charting the Distance Between Christian and Secular Bioethics", *Christian Bioethics* 17/1 (2011), 49.

yaklaşımlara yer açma çabaları, bir takım teolojik hassasiyetleri göz ardı etmelerine neden olur. Bunların başında ahlaki bir tez olarak bilinen insanın saygınlığı gelir. Elbette ki insanın faydasına olan gelişmeler her iki kesim tarafından destek bulsa da bazı hususlarda ahlaki çatışmalar devam etmektedir. İnsanın saygınlığı tezinin seküler biyoetikçiler tarafından neden destek bulmadığını açıklamak gerekir. Örneğin, bu konuda, embriyonun araştırma amacıyla veya tedavi amaçlı tüp bebek uygulamalarında kullanılması ve atık sorununa neden olması, önemli problemler arasındadır. Günümüzde tüp bebek merkezlerinde toplam bir milyondan fazla dondurulmuş embriyo olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, her yıl yaklaşık doksan bin tanesi, çiftler tarafından terk edilmektedir.⁸ Bu konuda, seküler açıdan göz ardı edilen, embriyonun neliği konusundaki ontolojik belirsizliğin, onun keyfi biçimde kullanılmasına neden olmakta ve bu da bir takım ahlaki problemlere sebebiyet vermektedir. Fakat tüm varlıklar, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık tarafından yaratıldığı düşüncesini kabul eden teistler tarafından belli bir amaçla ve nedenle yaratıldığı için saygınlığa sahiptir. Bu nedenle embriyonun ontolojik olarak statüsünü belirlemek, ona, Tanrı tarafından verilen özün değeriyle ölçülebilecektir. Embriyonun ahlaki statüsü ise teolojik açıdan insanın saygınlığı (*human dignity*) teziyle ilişkili görünür.

İnsan saygınlığı kavramı, mevcut literatürde, sadece teolojik değil farklı temellerde de anlam kazanmıştır. Agius, bunu dört kategoride ele almıştır.⁹ İlk anlamda, saygınlık kavramı tutarsız, yararsız ve yanıltıcı olarak yorumlanmıştır. İkincisi bazı açılardan önemli görünmekle beraber marjinal durumlarda özerkliğe indirgenerek yorumlanmış ve üçüncüsü yetenekler, işlevler ve sosyal etkileşimle ilgili şekilde ifade edilmiştir.¹⁰ Dördüncüsü ise bu makalede esas alınan anlam olan, ahlak felsefesi ve insan hakları için temel teşkil eden metafiziksel bir nitelik olarak görülmüştür. İnsan saygınlığı tezinin anlamsız bulan, önde gelen isimler arasında Ruth Macklin, Peter Singer, John Harris, Julian Savulescu ve Steven Pinker¹¹ yer alır.¹² Onlar, son zamanlarda ivme kazanan tıbbi araştırmanın, ilerlemesini sınırlamak için bu kavrama, dindar insanlar tarafından başvurulduğunu ve bunun ise tutarsız bir retorik olduğunu iddia ederler.¹³

Guyette, Singer'ın saygınlık kavramına karşı mücadelesini, ahlakını üzerine tesis ettiği dört varsayım ile açıklar. (1) Sezgilerimiz, sosyal ve dini görüşlerimiz her zaman yetersizdir. Bu nedenle ahlak felsefesinde ihtiyacımız olan, rasyonel bir ilke arayışıdır. (2) Ahlaki ilkeler nesnel olamaz çünkü onlar evrende keşfedilmeyi bekleyen bir yerde değillerdir. (3) Ahlakta aklın rolü çıkarlarımızı aşan evrensel ilkeleri keşfetmektir. (4) Eşit değerlendirme sadece kendi türümüze değil tüm hissedebilen varlıklara verilmelidir.¹⁴ Bu ilkelerden yola çıkarak Singer'ın ahlakının

⁸ Bu konuda daha kapsamlı bilgi için bkz.; Adem Az ve Muhammet İhsan Karaman, "Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemleri ve Etik Sorunlar: Mümkün Olan Her Şey Ahlaki midir?", *Androloji Bülteni* 24 (2022), 280.

⁹ Emmanuel Agius, "Human Dignity in European Public Policy on Biotechnology", *Melita Theologica* 62/ 1+2 (2012), 26.

¹⁰ İlk yaklaşımı destekleyenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ruth Macklin, "Dignity is a Useless Concept," *British Medical Journal* 327 (2003): 1419-1420; ikinci yaklaşım için bkz.: Roger Brownsword, "Bioethics Today, Bioethics Tomorrow: Stem Cell Research and the 'Dignitarian Alliance'", *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 17 (2003), 15-51; üçüncü yaklaşım için bkz.: Michael G. Marmot, "Dignity and Inequality," *Lancet* 364 (2004), 1019-1020; Richard Horton, "Rediscovering Human Dignity," *Lancet* 364 (2004), 1081-1085.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Steven Pinker, "The Stupidity of Dignity," *The New Republic* 28 (2008).

¹² Agius, "Human Dignity", 27.

¹³ Fred Guyette, "Thomas Aquinas and Recent Questions About Human Dignity", *Diametros* 38 (2013), 113.

¹⁴ Guyette, "Thomas Aquinas and Recent Questions About Human Dignity", 115.

rasyonel olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü o neselliğin elde edilebileceğine inanmıyor. Onun ahlak anlayışı daha çok faydacı (*utilitarian*) olarak adlandırılır. Örneğin, Singer'a göre yaşlılarda bunama varsa, bunlar zaten toplumun geri kalanı için bir yüküdür ve ortadan kaldırılmalıdır. Singer, yeni doğanların iki yaşına gelene kadar herhangi bir nedenle öldürülmesine de izin verir, çünkü bu yaşa gelene kadar “zamanla kazanılan öz farkındalıktan” yoksundurlar ve topluma hiçbir katkıda bulunmazlar.¹⁵ Singer’a göre, işlevsel ve faydalı olmayacak hiçbir canlılık durumu saygınlık içermez. Ona göre, eğer insan saygın olacaksa yaşam kalitesini göz önünde bulundurmak gerekecektir. Yaşam kalitesini geliştiren, her gelişmeye ayak uyduran insanın saygınlığı da artacaktır. Burada saygınlık, özerklik olarak yorumlanır. Fakat karşı çıkılan saygınlık tanımı ise dini çağrışım yapan, hayatın Tanrı tarafından bahşedildiğini öngören kutsallık ve dokunulmazlık içeren tanımdır.

Yine insanların hayvanlara kıyasla daha saygın olduğunu inkâr etmeye yönelik süregiden yaklaşım da, bu seküler yönelimle aynı düzlemde yer alır. Bu konudaki insan saygınlığı tezini eleştiren seküler bakışın ilk itirazı insan türünün özel olduğu yönündeki türçülük (*speciesism*) fikrine yöneliktir. İkinci itirazı, tüm insanların eşit olduğu yönündeki kişiciliğe (*personism*) yönelik itirazdır. Üçüncü itiraz ise her insanın öngörülemeyen bir değeri olduğuna yönelik itirazdır.¹⁶ Bu konuda türçülük ve kişicilik fikrine karşı Singer, insanın diğer türlerden daha değerli olduğu konusunda haklılaştırılmadığımızı ve kendi çıkarımızın lehine bir yargıda bulunduğumuzu iddia ederek eleştiriler yöneltir. Ona göre, hayvanlar üzerinde yapılan deneylerin insanlar üzerine yapılmamasının sebebi, türümüzü korumak konusunda pragmatik bir nedenden başka bir makul nedene sahip olmadığımızdır. Eleştirdiği türçülük kavramını ise şu şekilde tanımlar:

Türçülük, kişinin kendi türünün üyelerinin çıkarları lehine ve diğer türlerin üyelerinin çıkarları aleyhine bir önyargı veya önyargılı bir tutumdur.¹⁷ Türümüzün sınırlarının çizildiği biyolojik olguların ahlaki bir önemi yoktur. Sırf türümüzün bir üyesi olduğu için bir varlığın yaşamına öncelik vermek, bizi kendi ırkından olanlara öncelik veren ırkçılarla aynı konuma sokar.¹⁸

Singer, ilk alıntıda insanın saygınlığı kavramı yerine türçülük ifadesini kullanıyor. İkinci alıntıda ise insan türüne ait olmanın ahlaki önemini reddediyor. Peki, Singer’ın da dediği gibi, insanların, insan olmayan canlılardan daha saygın olduğu düşüncesinde haklılaştırılmamış olabilir miyiz?

Elbette insanların hayvanlardan ahlaki açıdan daha çok saygınlığa sahip olduğunu savunan birinin, örneğin bir kuşun veya kedinin herhangi bir neden olmaksızın diri diri yakılmasına müsaade edeceğini düşünmüyorsak, daha az saygın olana karşı her türlü eziyetin, işkencenin yapılabilmesinin mümkün olduğu manası da çıkarılmamalıdır. Türçülük karşıtlarına, insanlara verilen oy kullanma hakkı, neden hayvanlara verilmediği sorulduğunda, onların buna hakkı olmadığını söyleyeceklerdir. Bu tür örnekler, türçülüğü savunmak ile türçülük karşıtı olmak arasında net bir sınır olmadığını düşündüren örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türçülük

¹⁵ Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2011), 131.

¹⁶ Tollefsen, “Mind the Gap”, 49.

¹⁷ Peter Singer, *Animal Liberation*, (New York: Harper Collins Publishers, 2002), 6.

¹⁸ Singer, *Practical Ethics*, 75.

karşıtı olanların anlaşılmadıkları husus, insanlar üzerinde yapılamayacak kadar tehlikeli deneylerin hayvanlar üzerinde yapılıyor olmasıdır. Bazen bu tür deneylerin hayvanlar üzerinde yapılıyor olması bilişsel bozukluğa sahip yetişkinler, bebekler hatta embriyolar üzerinde yapılmasına yol açacağı endişesini taşımamıza neden olmaktadır. Bu durumda türçülük savunucularının, bilinçli olan insanların çıkarlarını, bilinçli olmayan embriyolara göre daha fazla gözetmek konusunda duyarlı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Türçülük, ahlaki statüyü tesis etmek için bazı özelliklerin (biyolojik ve psikolojik işlevler) önemini vurgular ve bunlar arasında bazıları kendi başlarına gerekli kabul edilerek kutsallaştırılır. Türçülük projesinin taraftarları net bir açıklama sunmamasına rağmen seçilen özellikler örneğin insanın saygınlığı, türçülük ve yaşamın değeri (ve bunların yapay kopyaları) gibi biyolojik ve psikolojik işlevler bir varlığın değerini belirleyen özellikler haline getirilir. Holub, değerlere ilişkin yargıları salt olgusal betimlemelerden türetmenin yanı sıra metafiziksel olarak anlaşılması gerektiğini önerir. O, metafiziksel anlamı, varlık ve iyi kavramlarının birbirleri yerine kullanılan kavramlar olduğundan hareketle ahlaki olanı olgusal olandan türetmemiş olacağını vurgulayarak açıklar.¹⁹ Buradan hareketle türçülük ve insanın saygınlığı tezinden, insanın kendine ait içsel bir doğası olduğu ve bu doğanın iyi olduğu için korunmayı hak ettiği ve kutsal olduğu vurgusu çıkarılabilir.

Doğal türden canlı varlığın değeri, özellikle de insan açısından ele alındığında oldukça farklı tutumlar sergilenir. İnsanın değeri, gelişim düzeyine, sağlık durumuna ve engellerine göre değişkenlik gösterebilir. İnsanın saygınlığı, değeri ya da kutsallığının, insanda bulunan belli yeteneklerle özdeşleştirme çabaları var olagelmıştır. Bunlardan bazıları zeka, soyut akıl, dil, acıyı hissetme vb. gibi.²⁰ Örneğin, Patrick Lee ve Robert George saygınlığı, doğal yasa temelinde ele alırken,²¹ Gilbert Meileander, yaratıcıyla insanın özel ilişkisi açısından temellendirmiştir.²²

İnsanın saygınlığına ilişkin yaklaşım benimsendiğinde, embriyonik kök hücre araştırmaları, tüp bebek, genetik hastalık tanısı gibi daha pek çok durumlarda insanlığın yararına birçok araştırma ve uygulamanın engelleneceği düşünülmektedir. Seküler kesim tarafından saygınlık kavramı, yukarıda sözü edilen araştırmaları, engelleyici şekilde yorumlansa da türümüzün korunmasına dair kaygı her zaman daha öncelikli bir ahlaki mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette ciddi sorular ve şüpheler olmakla beraber sabit doğalardan bahsetmek için de güçlü nedenlerimiz vardır. Fakat burada araştırmamızın sınırını çizmek adına belirtmemiz gereken husus, insanın saygınlığı kavramını benimsemenin uygulamada hangi problemlere yol açtığından ziyade bu saygınlığın ontolojik anlamda bir temeli olup olmadığını sorgulamak olacaktır. Bununla beraber insanın saygınlığı tezi, insan olma potansiyeline sahip embriyoya ahlaki bir koruma sağlamak açısından önemli bir tezdur. Fakat tartışmalı olan bu saygınlığın neye dayandırılması gerektiği hakkındadır. Elbette literatürde, saygınlık kavramının dayandırıldığı

¹⁹ Grzegorz Holub, "Human Dignity, Speciesism and The Value of Life", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 14 (2016), 90-91.

²⁰ Agius, "Human Dignity", 29.

²¹ Daniel P. Sulmasy, "Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications", *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ed. The President's Council on Bioethics (Washington, D.C., 2008), 470-474.

²² Gilbert Meilaender, "Human Dignity: Exploring and Explaining the Council's Vision", *Human Dignity and Bioethics*, ed. The President's Council on Bioethics, 253-275.

birçok açıklama yer almaktadır. Fakat bu çalışmada, embriyonun ontolojik açıdan Tanrı tarafından verilmiş bir özü olduğunu savunarak, embriyonun insanla özdeşliği üzerine insanın saygınlığı kavramını temellendirmiş olacağım. Buradan hareketle embriyonun Tanrı tarafından yaratılmışlığının ne derecede bir ahlaki korumayı hak ettiğini ortaya koymaya çalışacağım.

2. Embriyonun Ontolojik Statüsü: Tözcü Kuram ve Devamlılık Kuramı

Biyoetikte insanın biyolojik gelişiminin farklı aşamalarına yönelik uygun ontolojik statüyü belirlemek oldukça önemli görünmektedir. Birçok filozof, insanın erken embriyonik dönemdeki varlığının ontolojik statüsünü belirlemenin, ahlaki statüsüne karar verme hususunda etkili olduğunu düşünür. Ontolojik statü erken embriyonik dönemde gelişmekte olan organizmanın insan olup olmadığıyla ilgilidir. Bu statünün belirlenimi sayesinde embriyoya müdahalenin ahlaki açıdan yanlış veya doğru olduğuna dair bir kanaate ulaşılmaktadır. Esasında embriyo hakkındaki ontolojik statü tartışması sonucunda verilen karar, sadece embriyoya ilgili olmayıp ceninler, bebekler, çocuklar, zihinsel engelli yetişkinler ve geri döndürülemeyen komadaki hastalarla da dolaylı olarak ilgili görünmektedir. Embriyonun ontolojik statüsü onun doğasının metafiziksel, biyolojik ve etik açıdan nasıl tanımlandığına ilişkin olarak farklı referans çerçeveleri içerisinde değerlendirilir. Örneğin ontolojik statüyü belirleyen unsur, bilinçtir, denilebilir. Eğer statü, bilinçli olmaya göre değerlendirilirse embriyo (bilince henüz sahip olmayan) ve insanın (bilince sahip olan) ontolojik bir özdeşliğe sahip olmadığı düşüncesine ulaşılabılır. Ancak bilincin, ontolojik özdeşliği sağladığı düşünülen tek unsur olmadığını ileri sürenler açısından bu konuda farklı yaklaşımlar vardır. Örneğin, tözcü görüşlerin yanı sıra embriyonun oluşum süreci ve sürece bağlı geçirdiği değişim boyunca potansiyellik içeren fiziksel anlamda devamlılığını savunan indirgemeci materyalist görüşler de vardır. Bu nedenle embriyoya gerektiğinde fiziksel müdahale edilip edilemeyeceği hususunda yer alan tartışmalar embriyonun ontolojik statüsünün yanı sıra ahlaki statüsünün de belirlenmesini zorunlu kılmıştır. Esasında tür açısından insana verilen ontolojik saygınlığın ahlaki sonuçları da beraberinde getirip getirmediğine ulaşılmaya çalışılacaktır.

Embriyoya insan arasında özdeşlik olup olmadığını belirlemek için öncelikle insanı diğer canlılardan ayıran unsurun ne olduğu hakkındaki tartışmalara yer vermemiz gerekmektedir. Zihin felsefesinde yer alan yaklaşımlara göre, insanda özsel olanın sadece bilince ait olduğu yönündeki düşünceler, insanın saygınlığının diğer canlılardan farklı olup hatta üstün olmasına bağlanmaktadır. İnsanın diğer canlılardan üstün olduğuna dair yargı, teolojinin alanına girerken insanda özsel olanın bilinç olduğu yönündeki ontolojik yargı ise felsefenin alanında yer alır. İnsanî saygınlıktan anlamamız gereken şey, özsel olarak insanlığından ötürü bireysel olarak insan olmasına duyulan saygının yanı sıra doğal evrende insan olmanın özel bir ahlaki statüye sahip olduğu anlamına gelir.²³ Embriyonun ontolojik statüsüne ilişkin teistik yaklaşımlar, insanın saygınlığı tezini destekler nitelikte olması bakımından, bu çalışmada insanın saygınlığı ve embriyonik gelişmelerle uyumlu bir bakış açısı geliştirmenin ne kadar tutarlı olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.²⁴ Bu bağlamda seküler biyoetikçiler ve teistik biyoetikçiler insanın

²³ Kraynak, "Human Dignity and the Mystery of the Human Soul", 44.

²⁴ İnsanın saygınlığını teistik temelde açıklayan teist düşünürlerden Wolterstorff'a göre insana verilen bu değer insanlar tarafından bahşedilmeyip Tanrı tarafından doğuştan verildiğini temellendirdiği eserine ayrıntılı bilgi için bkz.: Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, (Oxford: Princeton University Press, 2010).

ontik yapısına dair konularda birbirilerine ters düşebilirler. Seküler biyoetikçilere göre, karmaşık bir makine olarak kabul edilen insan, insanın saygınlığı konusunda bilimsel materyalistlerin bakış açısını destekler. Bilimsel materyalizmin insan saygınlığına dikkat çekilmesine yönelik en yaygın itirazı, insanın ruhu ya da özel ahlaki statüsü olmadığı, bunun yerine karmaşık bir makine olduğu ve kendi iyiliğimiz için bunu “aşmamız” gerektiği yönündedir.²⁵

Bilimsel materyalist yaklaşımlar, embriyonun erken döneminde insan olup olmadığına ilişkin bir sorunun ardına düşmekten ziyade yararçı bir ahlaki yaklaşım benimseyerek biyoteknolojideki gelişmelerin genetik hastalıkları iyileştirme veya biyolojik nedenlerden ötürü ebeveyn olamayan çiftlere yardım etmek adına insani şartları geliştirme ve insanın acılarını dindirmeyi hedef alan tüm araştırmaları insana fayda sağladığı için desteklemektedirler. Materyalistler yararçı bir tutumu bilginin ilerlemesine bağladıkları için biyoteknolojideki tüm yeniliklerin savunucusudurlar. Türçülüğe karşı olan materyalist yaklaşımlar biyoteknolojideki yararçılık (*utilitarianism*) ve ilerlemeciliğe imkân tanırken, insanın saygınlığını savunan teistler, insana metafiziksel açıdan belirli bir doğa veya öz atfettiği için bu tür yenilikleri doğaya müdahale olarak nitelerler. Buradan hareketle, türlerin bir doğası olduğunu ve saygınlığı hak ettiğini kabul eden teistlere, embriyonun bu saygınlığı ne zaman hak ettiğine dair tatmin edici gerekçeleri olup olmadığı sorulmalıdır.

Embriyo üzerindeki tartışmalar temelde iki önemli soru üzerinden yürütülür: İnsanın doğası nedir? İnsanın ahlaki statüsünün temeli nedir? İlk soruya cevabımız ikinci sorunun cevabını da etkiler. Bakış açılarına göre değişkenlik gösteren yaklaşımlar arasında insanın; kişi, insan organizması, insan-hayvan, insani töz, rasyonel fail, rasyonel canlı veya DNA şeklinde bir varlık olarak kabul edilmesi yer alır.²⁶ Bunları metafiziksel ve biyolojik açıklama şeklinde de sınıflayabiliriz.

Embriyonun ontolojik doğası ile ahlaki statüsüne ilişkin tartışmalar temel olarak iki teoriye dayanır. İlki, töz kuramı, (*substance theory*) diğeri ise devamlılık kuramıdır (*continuity theory*). Biyoetik sahasında tözcü kuramın çağdaş savunucuları arasında Mark Brown, Patrick Lee, Christopher Tollefsen ve Robert George yer alırken, devamlılık kuramının biyolojik devamlılığı savunucuları arasında Lynne Baker, P. Shoemaker, Mark Johnston ve Jason Morris'i görebiliriz.

Töz kuramına göre bireyler, değişim boyunca metafiziksel özdeşliklerini koruyan ve belli özsel niteliğe sahip bir töz olarak görülür. Örneğin, hamilelik aşamasında, düzenli ilerleyen gelişimi sekteye uğratan özsel değişim aşamaları vardır. Bu özsel değişimlerden biri olan sperm hücresi ile olgunlaşmış yumurta birleşip döllendiğinde bu insan organizması insan türünün değişmez bir töze sahip bir üyesi olarak kabul edilir. Tözcü kuramı savunan yaklaşımın karşısında, devamlılık kuramı yer alır. Bu kurama göre, insan gelişimini anlamak adına tözün ontolojik kategorisinin, gerçek mantıksal bir kavram olduğu reddedilir. Bunun yerine embriyo ve fetüs değişerek devamlı şekilde ilerleyen bir süreç içerisinde. Hamilelikten yetişkinliğe

²⁵ Kraynak, “Human Dignity and The Mystery of The Human Soul”, 45.

²⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Samuel Condic - Maureen Condic, *Human Embryos, Human Beings: A Scientific and Philosophical Approach* (Washington, D.C.: The Catholic University America Press, 2018), 1-46.

kadar devam eden bu aşamalar herhangi bir özsel değişim aşamalarına işaret etmez.²⁷ Belirli özsel değişimlerin de sadece hamilelikte olduğu fikrini kabul etmezler. Hatta embriyonun çeşitli değişimler sonucunda *tam olarak oluşmuş* bir birey olduğuna da itiraz ederler.²⁸

Tözcü kuram destekçileri insana, yüksek ahlaki statü ve güçlü yasal korumalar verilmesi gerektiğine inandıkları için töz-temelli ahlak anlayışını geliştirirler. Yani, embriyonun ahlaki statüsü konusunda töz-temelli analize başvurmak, gelişim aşamasında bir varlığın henüz insan değilken insan olmaya geçişini belirlemek anlamına gelir. Bu yaklaşımı benimseyen çoğu felsefeci ve ahlakçılar, bir varlığın tözsel bir değişimle belirli bir olayda veya anda insan (tözsel insan) olduğunu varsayar. Bu nedenle tözsel değişimin olduğu anı belirlemek için erken gelişim aşamasında embriyonun biyolojik açıdan tüm değişim ve dönüşüm süreçlerini detaylarıyla incelerler.²⁹

Bilimsel gözlemler bize embriyonun DNA olduğunu veya bir çeşit hücre yığından oluştuğunu söyler. Ancak hala bu cevaplar embriyonun insan olup olmadığını yanıtlayamaz. Bilim, bize bir embriyonun nelerden oluştuğunu ve çeşitli parçalarının nasıl etkileşime girdiğini kesin olarak söyleyebiliyorken, embriyonun ne olduğunu açıklamak konusunda yetersizdir.³⁰ Embriyonun DNA yığından, fetüs³¹ aşamasına geçişi gözlemlenebilir ölçütlere göre değerlendirilebilir ve çoğu bilim insanı için “Embriyo nedir?” sorusu tecrübi kanıt yoluyla keşfedilebilir. Bununla beraber metafiziksel bir açıklama içermeyen bu tür gözlemlenebilir yanıtlar, yeterince açıklayıcı olmadıkları gerekçesiyle yüzeysel ve yetersiz kalacaktır. Bilim insanlarının metafiziksel açıklamalara ilişkin ön yargıları da bilim ve felsefe arasında anlamlı bir diyalog kurulmasını engeller. Onlar, embriyoya ilişkin yapılan metafiziksel bir açıklamayı zayıf ve yeterince araştırılmamış bir açıklama olduğu gerekçesiyle “kişisel bir görüş” veya “dini doktrin” olarak niteleyerek küçümsedikleri için mekanistik bağlamdaki açıklamaları tercih ederler.³² Mekanistik açıklamalar ise embriyoyu biyolojik bir unsur olarak tanımlayarak herhangi bir ahlaki statü gerektirmeyen ve realist bir bakış içermeyen yaklaşımı savunurlar. Embriyoyu biyolojik bir unsur olarak tanımlayan devamlılık kuramına göre, bir embriyonun dünyaya gelmiş bir insana dönüşmesi o kadar kesintisiz bir şekilde ilerlemektedir ki, net kırılmaları ayırt etmek imkansızdır. Bu net kırılmalar veya eşikler tözcü kuram savunucularının, embriyoları, insan olarak kabul ettiği kırılma anları olarak görülür. Devamlılık kuramı savunucularına göre biyolojik süreci ayıracak belirli bir metafiziksel veya ontolojik an yoktur.³³ Bu nedenle devamlılık kuramcılarının göre, embriyonik dönemdeki bu hücre yığını herhangi bir ahlaki korumayı hak etmeyecektir.

²⁷ Matthew Shea, “Human Nature and Moral Status in Bioethics”, *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018), 118.

²⁸ Patrick Lee- Christopher Tollefsen ve Robert George, “The Ontological Status of Embryos: A Reply to Jason Morris”, *Journal of Medicine and Philosophy* 39/5 (2014), 483.

²⁹ Jason Morris, “Substance Ontology Cannot Determine The Moral Status of Embryos”, *Journal of Medicine and Philosophy* 37/4 (2012), 331-332.

³⁰ Condit, *Human Embryos, Human Beings*, 7.

³¹ Rahim dışında yaşayabilecek canlılık halidir.

³² Condit, *Human Embryos, Human Beings*, 22.

³³ Jason Morris, “Misconceptions Inherent in the Substance Ontology Approach to Assigning Moral Status: A Reply to Patrick Lee, Christopher Tollefsen and Robert George”, *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018), 172.

O halde, bu küçümsenen metafiziksel yaklaşımı biraz daha yakından inceleyelim. Her ne kadar modern bilimsel bakış açısına, tözcü kuram, alışılmadık ve hatta “mistik” görünse de eğer gerçek dünyaya ilişkin deneyimimizi anlayacaksak, bunu makul biçimde ortaya koymamız gerekecektir.

Varlıkların değişen niteliklerinin yanı sıra değişmeyen bir özü olduğundan bahseden filozofların başında Platon ve Aristoteles gelir. Öncelikle Aristoteles’e göre töz, bir cisimde değişmeden kalan şey olarak bilinir.³⁴ Töz kavramını insan açısından düşündüğümüzde insanda bulunan töz, düalist yaklaşıma göre, maddi olmayan ve ona düşünebilme yetisi veren bir unsur olarak kabul edilir.

Töz kuramı açısından, insan embriyosunun nihai durumu ne olursa olsun, tartışmasız iki şey söylenebilir: Embriyolar yetişkin insanlardan farklıdır ve yetişkin insanlar embriyolardan gelişir. Gerçekte embriyolar, potansiyellik içeren bir tohum gibidir. Örneğin meşe palamutları, meşe ağaçlarından farklıdır ve meşe ağaçları, meşe palamutlarından oluşur. Bir meşe palamudunu meşe ağacına ve bir embriyoyu da yetişkin bir insana dönüştürmek için bir tür değişim meydana gelmesi gerekir. Fakat bazen değişim tamamen yeni bir şeyle sonuçlanır, bazen de değişim temelde aynı kalan bir şeyi sadece değiştirir. Örneğin, bir kat boya sürülmüş bir ev, hala özdeşliği değişmemiş bir evdir, ancak kül olmuş bir ev, özdeşliği değişmiş farklı bir şeydir. Aristoteles, özellikle de son gözlem konusunda, diğer eski çağ düşünürleriyle birlikte kafa yormuş ve bu kafa karışıklığı “hilomorfizm”³⁵ olarak bilinen teorinin formüle edilmesine yol açmıştır.³⁶ Günümüzdeki hilomorfistler, form (biçim) ve maddeden oluşan şeyleri, zaman içinde değişen fakat aynı kalan olarak yorumlar. Buna göre, organizmalarımızdan sorumlu olan formdur. At heykelinin yapıldığı mermer herhangi bir sayıda farklı şekil veya biçime sahip olabilir ve yine de her zaman mermer olarak kalır; “mermer olmak”, “at şeklinde olmaya” bağlı değildir. Aynı şey form (biçim) için de geçerlidir; aynı at, granitten oyulmuş olabileceği gibi mermerden de oyulmuş olabilir; “at şeklinde olmak”, “mermerden olmaya” bağlı değildir.³⁷ Bir şey, özdeşliği değişmeden değişime uğrayabileceği gibi, özdeşliğini değiştiren bir değişime de uğrayabilir. Örneğin bir fidan ağaç olduğunda özdeşliğini değiştirmezken masaya dönüştüğünde özdeşliği değişmiş olacaktır. Bu durumda cevabı aranan soru, embriyoyu insan yapan değişimin onun (insan olmadan önceki embriyo) özdeşliğini bütünüyle değiştirip değiştirmediyini ortaya koyabilmektir. Diğer bir ifadeyle embriyonun hangi değişimden sonra insan olduğunu nasıl tespit edebiliriz ve bunu öğrenmek mümkün müdür? Bu konudaki yaklaşımlar embriyoyu insan kabul edenlerle kabul etmeyenler olarak temelde ikiye ayrılıyor. Embriyonun ontolojik açıdan özdeşliğini belirleyen unsur kazara, olumsal (kontenjan) veya geçici olarak sahip olacağı unsurlar olamaz. Embriyonun geçirdiği bazı biyolojik değişimler, onu bir halden başka bir hale

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 306-307.

³⁵ Hilomorfizm, basitçe Yunanca madde (hulê) ve biçim veya şekil (morphê) terimlerinden oluşan bileşik bir kelimedir; dolayısıyla Aristoteles’in beden ve ruh hakkındaki görüşü de onun “madde-biçimciliği”nin bir örneği olarak aynı şekilde tanımlanabilir. Yani, ruhu bedenin biçimi olarak tanıttığında, beden de ruhun maddesi olduğunu düşündüğü için Aristoteles, ruh-beden ilişkilerini, her şeyin bileşenleri arasında oluşan daha genel bir ilişkinin özel bir durumu olarak ele alır. Bkz: Christopher Shields, “Aristotle’s Psychology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>.

³⁶ Condit, *Human Embryos, Human Beings*, 23.

³⁷ Condit, *Human Embryos, Human Beings*, 25.

dönüştürdüğü için bu değişim ötsel bir değişim olarak düşünülüyorsa bazı yaklaşımlara göre ahlaki statüsü de bundan etkilenecektir. Ancak belirli biyolojik değişimlerden sonra sayısal özdeşlik açısından bir değişikliğe uğramamışsa ontolojik açıdan da aynı kabul ediliyor. Ahlaki statüsü ise uzlaşım olarak belirleniyor. Buradan hareketle embriyonun özdeşliğini belirleyen unsurların makuliyeti ve tutarlığı üzerinde durabiliriz.

3. Kişisel Özdeşlik, Tözcü Ontoloji ve Ahlaki Statü

Kişisel özdeşlik nedir? Kişisel özdeşlik bir insanı oluşturan kimliktir. Daha açık ifadeyle kişisel özdeşliği ifade eden şey, zikredilen tezlerden hangisinin tercih edildiğine bağlı olarak, bir insanın zaman ve değişim yoluyla kimliğinin ölçütü, ruhun veya zihnin aynılığı, biyolojik yaşam süreçlerinin sürekliliği, sinirsel işlevlerin sürekliliği veya hafızayı temel alan bir tür öz-bilinç olabilir. Bu sorunun cevabı psikologlara, sosyologlara, antropologlara, biyologlara, teolog ve filozoflara göre değişkenlik gösterdiği gibi hepsinin veya bir kısmının uzlaştığı görüşler de olabilir. Embriyo ve insanın kişisel özdeşliğinden bahsedebilmenin imkânı bağlamında filozofların biyolojik verilerden hareketle bu konudaki yaklaşımlarını dile getirdiklerini görüyoruz.³⁸

Embriyonun insanla özdeşliğini savunan töz temelli ahlak tezi, embriyonun insan olduğunu ve bu nedenle güçlü bir ahlaki statüye sahip olduğunu ve korunması gerektiğini savunur. Embriyonun insan olduğu konusunda tözcü ontoloji, insanın insan olarak kabul edildiği noktanın, anne karnından itibaren başladığını savunur. Bu yaklaşımı savunan felsefeci ve ahlakçılar, bir varlığın insan oluşuna dair o belirli anı kesinleştirmek için embriyonun erken gelişim aşamasında gerçekleşen biyolojik değişimleri araştırırlar. Embriyonik dönem, henüz düşünülen bir birey-insan olarak kabul edilmek için erken bir dönemdir. Bu nedenle insanın ötsel niteliğini bilinç olarak ele alırsak bu durumda bu tartışmaların bir anlamı kalmayacak ve embriyoyu biyolojik bir hücre yığını olarak kabul edeceğiz. Ancak yeni doğmuş bebekte veya zihinsel engelli bir bireyde de bilinçliliğin olmaması, onları insan türünden ayrı bir kategoriye yerleştirmemizi gerektirmiyorsa embriyo hakkında neden kolaylıkla hücre yığını tanımına ulaşıyoruz?

Örneğin T1 zamandaki çocukluk çağındaki Ali'yle T2 zamandaki yetişkin Ali'yi aynı kişi olarak kabul ederiz. Fakat hangi niteliğe göre aynı kişi kabul ettiğimiz farklılık gösterebilir. Özcü yaklaşıma göre, arızı nitelikleri değişmesine rağmen, ötsel olarak T1 zamandaki Ali'yi, T2 zamandaki Ali'yle aynı yapan özellikler o kişinin değişmeyen ötsel niteliği olarak kabul edilir. Bu tartışmada insanın ötsel niteliği hakkında çok farklı unsurlar-bilinç, davranış, hafıza v.b.-dikkate alınabilir. Fakat burada dikkate alacağımız yaklaşım özcülük tezinin³⁹ biyolojik varlığa uygulanabilirliği hakkındadır.

³⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: John Meyer, "The Ontological Status of Pre-implantation Embryos", ed. Jason T. Eberl, *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics* (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2017).

³⁹ Töz ve öz kavramları metafizikte birbirinden farklı anlamlarda kullanılan kavramlardır. Özellikle Aristoteles'te bunun ayrımını görebiliriz. Töz bir şeyin genel anlamda ne olduğu ile ilgiliyken, öz bir şeyin özel anlamda neliği ile ilgilidir. Örneğin Aristoteles'e göre töz form iken öz içerik olarak tanımlanır. Makalede yer alan tözcü ontoloji ve özcü yaklaşımlar farklı anlamlara gelmekle beraber birbirlerini destekler nitelikte ele alınmıştır. Töz ve öz kavramları hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Hüseyin Aydoğdu, "Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi", *Dört Öge* 18 (2020), 33-51.

İnsanı insan yapan şey, onun arızı olmayan özsel nitelikleri ise embriyonun özsel nitelikleri nedir? Embriyoyu insan yapan özsel nitelikle, bir çocuğu insan yapan özsel nitelik aynı mıdır? Doğmamış insanın doğası üzerine süregiden tartışmalarda embriyonun özdeşliğini savunan tözcü yaklaşım iki şekilde ele alınmaktadır: Bunlardan biri, doğmamış insanın yaşam döngüsünde özsel değişimin yalnızca bir eşik olduğunu, bunun ise sadece dölleme olduğunu savunan yaklaşımdır. Temsilcileri Lee, Tollefsen ve George'dur. Buna karşın embriyoda iki özsel değişim olduğunu savunan diğer görüşe göre, üreme hücresinden, döllemeye (*blastosis*) ve döllemeden, insana olmak üzere iki eşik yer alır. Bu görüşü savunan Brown, doğmamışın yaşam döngüsünde tek dönüşüm olduğunu iddia edenlere karşı-savunu geliştirir. O, bunu, embriyonun hiçbir değişim geçirmediyi ileri süren *devamlılık kuramı* ve tek tip değişim geçirdiyi savunan *tek töz değişim kuramından* ayırarak *çift töz değişim kuramı* şeklinde adlandırır.⁴⁰ Buradaki özsel değişimlerin önemi, embriyonun hamilelikte hangi aşamada insanla aynı fiziksel özdeşliğe sahip olduğuna karar verebilmek açısından dikkate değer bir eşik olarak kabul edilmesine ilişkindir. Tözcü ontolojiye göre, embriyo, insan değilken insan durumuna geçtiğinde tam da bu aşamada özsel bir değişim gerçekleşiyordur. Değişimden sonra artık bir hücre yığını değil, insan olarak kabul edilir. Değişimden sonraki embriyonik insanla yetişkinlik dönemindeki insan, aynı insan olarak kabul edilirken değişimden önceki insan-öncesi varlık ise insanla aynı varlık olmayacaktır.⁴¹ İnsan olarak kabul edilen embriyo, hücrelerin rastgele bir kümelenmesi olmadığı için çevresinden nispeten yalıtılmış bir nedensel sistem kavramının ortaya konulması gerekir.⁴² Eğer embriyo belli türden bir nedensel sisteme göre yaratılmışsa tam olarak ne zaman diğer varlıklardan (anne veya diğer embriyolar) biyolojik olarak ayrıştığı önem arz edecektir.

Embriyonun gelişimsel aşamasındaki belli bir anı seçip ayırarak o andan itibaren insan olduğuna karar veren tözcü ontoloji yaklaşımını eleştirenler, bu ana karar verme işinin objektif değil subjektif olduğunu düşünür. Ancak eğer bir anı diğerlerinden ayıran belirli bir an varsa, bunu belirlemek de insanın saygınlığı açısından önem arz ediyorsa, bu anın diğer anlardan farklı olduğunu biyolojik açıdan ortaya koymak önemli görünür. Ancak biyolojik açıdan embriyonik gelişimde hangi aşamanın diğerlerinden daha ayırt edici olduğu teknoloji geliştikçe daha da zorlaşmıştır. Bununla ilgili Green'in aşağıda ifade ettiği durumun, embriyonun biyolojik süreçlerde belirlediğimiz noktanın ahlaki sonuçlar açısından dikkate değer bulunduğu için çok daha önemli olduğunu görüyoruz:

Bu konuda sunabileceğim iki önemli fikrim olduğuna inanıyorum. Birincisi, biyolojik eylemin, olaylardan ziyade süreçler olduğunun anlaşılmasıdır. Doğa nadiren de olsa bir varlık durumundan diğerine kesin geçişler sunar. Bunun yerine, biyolojik bir sistem içindeki unsurlar sürekli değişime uğrar. Bazı gözlemlenebilir noktalarda geçişler meydana gelir, ancak bu görünür "olayların" önemi ve kesinliği genellikle ölçüm aletlerimizin hassasiyetinin bir fonksiyonudur. Mikroskobik seviyelerdeki ve milisaniyelik zaman dilimlerindeki değişimleri takip edebildiğimiz bir çağda, bir hücrenin bölünmesi gibi eskiden neredeyse anlık gibi görünen "olaylar" artık birçok ayrık ve sürekli değişen

⁴⁰ Mark Brown, "The Moral Status of The Human Embryo", *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018),147-150.

⁴¹ Robert George- Patrick Lee, "Embryonic Human Persons", *EMBO Reports* 10/4 (2009), 301.

⁴² Barry Smith- Berit Brogaard, "Sixteen Days", *Journal of Medicine and Philosophy* 28/1 (2003),49.

bileşene sahip karmaşık ve geniş süreçler olarak görünmektedir. Biyolojik gerçeklikler, süreçleri içerdiğinden, bu süreçler içindeki önemli noktaların belirlenmesi kaçınılmaz olarak bizim açımızdan seçim ve karar içerir. Bu, vardığımız sonuçların hiçbir zaman yalnızca bir varlığın önemli özelliklerinin ya da durumlarının keşfedilmesiyle belirlenmediği anlamına gelir. Aksine, bu özelliklerin veya durumların belirlenmesi, geçiş eğrisi üzerindeki bu bölgenin bizim için neden önemli olduğunu veya belirli bir değişim büyüklüğünü neden belirleyici bir “olay” olarak tanımlamak istediğimizi sormamızı gerektirir. Bu durum yalnızca bilimsel tanımlama meseleleri için değil, aynı zamanda ahlaki meseleleri içeren konular için de geçerlidir. Biyolojik değişim eğrisi üzerinde ahlaki uygulamalarımızı değiştirecek bir noktayı seçerken bir karar vermiş oluruz ve bu da bizi bu kararı şekillendiren amaç ve değerleri incelemeye zorlar.⁴³

Tözcü ontolojide embriyonun gelişim aşamalarına yönelik ahlaki statü belirlemenin nesnel bir süreç olup olmadığı tartışmalıyken katı ontolojiyi kabul eden felsefeciler, embriyodaki tözsel değişime dair iki yaklaşımdan birini savunur. Tözcü kuramın karşısında yer alan devamlılık kuramcılarında Morris'e göre, döllenme ve embriyonik gelişmelerdeki aşamalar, ahlaki statüye ilişkin pragmatik açıdan uzlaşımsal kararlardır.⁴⁴ Bu yaklaşıma göre, bir kişi biyolojik gelişim aşamalarını ve dönüşümleri takip ederek bir değişimin diğerinden daha çok belirleyici olduğunu kabul etmez. Kaldı ki bu tür aşamaları belirlemek de onlara göre uzlaşımsal olduğu için subjektif nitelik taşır. Uzlaşımsal ve subjektif olduğu için insanın saygınlığı, hayatın değeri veya özerklik gibi değerler herkes tarafından eşit biçimde savunulamaz. Tözcü olmayan bu kuramın devamlılık olarak nitelendirilmesinin nedeni ise sürekli biçimde değişen bu biyolojik yapının değişim aşamalarında bir halden diğerine geçişte belirgin bir eşğin olmamasıdır. Tözcü yaklaşıma getirilen eleştirilerin temelinde şu biyolojik kabul vardır: “Biyolojik gerçekler, insan embriyosunun, gametler ve bebekler arasındaki ontolojik boşluğu dolduran bir ara yaşam formu olduğunu ima eder”.⁴⁵ Biyolojik gerçekler bize bu ara yaşam formu olan ontolojik boşluğun neliğini açıklayamaz. Bu nedenle devamlılık kuramını savunanlar biyolojideki tözcü yaklaşımı destekleyen türsel özcülük görüşünü keyfi kural koyucu olarak gördükleri için küçümserler.⁴⁶

Türsel özcülük kavramı, aynı türün üyelerinin nesnel olarak onları diğer türlerin üyelerinden ayıran belirli bir içsel niteliği, özü paylaştığı fikrine dayanır. Özcülere göre, türlerin veya organizmaların sayısı ve bu türler arasındaki sınırlar, tıpkı Platoncu cisimlerin sayısı ve şeklinin önceden belirlenmiş olması gibi, önceden açıkça belirlenmiştir. Özcüler, türlerin içsel değişkenliğinin varlığını, bu özün farklı bir ifade derecesi veya niteliğinin sonucu olarak açıklarlar. Felsefi olarak, özcülük kavramı Platon'un idealer dünyasına dayanır. Benzer şekilde, üçgen ve eşkenar dörtgenler arasındaki dönüşümler ideal bir dünyada var olamayacağı gibi, özcülere göre biyolojik türler arasında dönüşümler de var olamaz. Ancak bunun aksine

⁴³ Ronald Green, *The Human Embryo Research Debates* (New York: Oxford University Press, 2001), 26.

⁴⁴ Jason Morris, “Substance Ontology Cannot Determine the Moral Status of Embryos”, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 37/4 (August 2012), 331; Brown, “The Moral Status of The Human Embryo”, 133.

⁴⁵ Mark Brown, “The Potential of The Human Embryo”, *Journal of Medicine and Philosophy* 32/6 (2007), 611.

⁴⁶ Marc Ereshefsky, “Species”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/species/>, (26.08.2024).

Darwinizm türlerle ilgili dönüşümlerin olabileceğini kabul eder. Bu nedenle natüralist yaklaşımlar, felsefecilerin türlerdeki niteliksel özelliklerin -genetik, biçimsel veya davranışsal- özsel olduğu düşüncesini kabul etmezler.⁴⁷ Embriyolojik gelişimin devamlılık kuramcısına göre, türcü özsel nitelikler temelinde embriyodaki tözsel değişimi teşhis ederek, belirli değişim ve aşamalardan sonra, embriyo döneminde insan olduğunu belirleme girişimi, çağdaş bilime ayak uyduramama olarak görülür.⁴⁸ Bu yaklaşımı benimseyenler, embriyodaki belirli aşamalar ve hücre tiplerinin doğal türleri ortaya çıkarmadığını sadece niteliksel olarak farklılaştığını ve sadece uzlaşımsal olarak bu konuda sınır çizebileceklerini vurgularlar.⁴⁹ Bu iddia özcü yaklaşıma göre, biyolojik verilerle tutarlı olamaz. Döllenmeyi düşündüğümüzde, zigotun doğası, sperm hücresi (*spermatozoon*) ve olgunlaşmış yumurtadan (*oocyte*) net biçimde farklılaşmıştır. Döllenmeden önceki iki cinsiyete ait hücreler, döllenmeden sonra tek hücreye dönüşürler, bu da organizmanın devamlı şekilde değiştiği kabulünün aksine, bir halden başka hale dönüşümün belirli bir eşiğidir. Devamlılık kuramcısı bunu inkâr edecek ve onların sadece hücreler yığını olduğunu, belli bir doğayı veya özü ortaya çıkarmak için önemli bir dönüşüm geçirmediğini ileri sürecektir. Bu yaklaşımı savunan Morris'e göre, bu değişim özcülerin savunduğu gibi belirgin (*discrete*) bir değişim değil, sadece niceliksel (*quantitative*) bir değişimdir. Ona göre, biyoloji, bu âna, diğer anlardan ontolojik olarak farklı bir önem atfetmediği gibi, biyolojinin ârîzî değişimlerden özsel değişimleri birbirinden ayırt etme misyonu da yoktur.⁵⁰ Modern biyolojide özcü yaklaşımlar evrim teorisiyle uyumadığı için göz ardı edildiği düşünülse de diğer taraftan özcülük (*essentialism*) tezinin biyolojik türlere uygulanabileceği, özellikle son yirmi yılda, Kripke ve Putnam'ın yazılarıyla canlılık kazandığı görülmektedir.⁵¹ "Arşimet bir şeyin altın olduğunu iddia ettiğinde, sadece altının yüzeysel özelliklerine sahip olduğunu söylemiyordu; normal bir altın parçasıyla aynı genel *gizli yapıya* (öze) sahip olduğunu söylüyordu."⁵² Putnam, bu tür sınıflandırmalar yaparak sınıflandırıcının pragmatik çıkarlarını değil, gerçekliğin altında yatan doğayı yansıtmayı ve bu nedenle keyfilikten uzak durmayı hedefler. Ancak bu yaklaşımın biyolojik türlere uygulanabilirliği hala tartışmalıdır. Analitik metafizik literatürde biyolojik türler genellikle doğal türler (*natural kinds*) olarak kabul edilir. Yani biyolojik özcülük hakkında filozoflar, dikkatlerini embriyonik gelişim gibi süreçlerin, türleri farklılaştıran ortak özellikleri nasıl açıklayabileceklerine odaklanmışlardır. Örneğin "limonun özü, limonun genetik kodudur" veya "su, özsel olarak H²O'dur" gibi önermeler türlerin özsel niteliğini bize söyler. Bu durumda embriyodan insana doğru gelen biyolojik süreçte embriyonun belli bir aşamadan sonra ontolojik olarak özsel bir değişime uğramadan artık insan haline geldiğini nasıl ileri sürebiliriz?

İnsanı insan yapan özsel nitelikler, tözcü filozoflar tarafından biyolojik bir unsurdan ziyade metafiziksel unsur olan ruh veya zihin olarak değerlendirilir. Ancak ruhun/zihnin insanda ne zaman aktif olduğu konusundaki tartışmalar biyolojik olarak insanın ne zaman var olmaya

⁴⁷ Ereshefsky, "Species".

⁴⁸ Morris, "Substance Ontology", 347.

⁴⁹ Morris, "Substance Ontology", 348.

⁵⁰ Morris, "Substance Ontology", 333-334.

⁵¹ Özcülüğün tarihsel savunucuları arasında Aristoteles ve Locke bulunmaktadır. Önde gelen yeni savunucuları için bkz.: Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980); Hillary Putnam, "The Meaning of "Meaning"", *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

⁵² Putnam, *Mind, Language and Reality*, 235.

başladığı ile ilişkilendirilir. Bilincin aktif hale gelmesiyle mi yoksa pasif halinde mi embriyonun insan olarak kabul edileceği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Bu nedenle özsel olarak insanı insan yapan unsurun zihin olduğunu iddia etmek de biyolojik süreçle ortaya çıkan bir varlığın özsel niteliğini canlı bir organizmadan bağımsız olarak tanımlamanın imkanından söz etmek pek tutarlı görünmemektedir. Bunu elektrikle çalışan alet örneği üzerinden açıklayabiliriz. Elektrikli bir aletin elektrik yokken işlevsiz olması ve varken işlevini yerine getirmesini düşünelim. Elektrikli bir ruh, aleti de beden olarak kabul edersek, bu bedene elektrikliğin ne zaman verildiği mi, yoksa aletin tam anlamıyla üretilmiş olması mı, o aleti, o alet yapacaktır? Bu soru, insanın tam insan olması için bilinçli olmasını gerekli kıldığı imasını taşıdığı gerekçesiyle elbette karşı çıkılabilir. Bu nedenle bir varlığa canlılık veren şey özsel olsa da canlılığın o (bedensel unsur) var olmadan yaşayabilmesi ve hayata gelebilmesi mümkün olmayacaktır. İnsanın belli bir noktada DNA kodlarının pasif olarak bulunduğu hücreler yığını içinde var olan embriyonik oluşumla ilintili şekilde ortaya çıktığını kabul etmek de biyolojik belirlenim bize metafiziksel bir öz hakkında yeterli açıklama sunamayacaktır. Ancak ruhun/özün belli bir noktada ortaya çıkması, onun tam olarak ne zaman bilkuvve halinde embriyoda bulunduğunu bize söylemeyecektir. Bilkuvve halinde bulunan bir özün bilfiil hale geldiğinde ortaya çıktığını iddia etmemiz de ahlaki anlamda sorunlara neden olacaktır.

Töz temelli analizlere dayalı olarak, embriyonik gelişim aşamalarına ahlaki statü atamak nesnel olsa da tözcü ontolojiyi benimseyen filozoflar, gebelik başladıktan sonraki süreçte herhangi bir tözsel değişimin tam olarak ne zaman gerçekleştiği konusunda hemfikir değildir. Bazı filozoflar tözsel değişikliklerin 2 ve 16 hücreli evre arasında gerçekleştiğini kabul ederken bazıları nihai tözsel değişimin bu aşamada değil, ikinci tözsel değişim aşamasında insan olduğunu ve böylelikle ahlaki statü kazandığını belirtirler.⁵³ Bireysel olarak bir insanın biyolojik organizmasının başlangıcının, zigotun rahme yerleştiği ve “ilkel damarın” oluşmaya başladığı anda gerçekleştiğini düşünen Thomasçı geleneğe göre, bu noktadan önce, bireysel bir insan organizması yoktur, ancak bölünme potansiyeline sahip yani bir veya daha fazla insan organizması olarak gelişme potansiyeline sahip bir biyolojik hücre kümesi vardır (özdeş ikizleşme).⁵⁴

Erken dönem embriyosunun *bireysel* bir insan olduğu durumuna karşı ikizleşme fenomeni genellikle tözcü yaklaşımlara karşı-argüman olarak ileri sürülür. Bu argümanı savunanlara göre erken aşamadaki embriyo, insan olarak kabul edilemez. Çünkü insan kabul edilen embriyo eğer tek yumurta ikizi ise henüz bireyleşmemiş bir organizma olarak kabul edilmesi gerekecektir. Tözcü yaklaşım bireyleşmeye ya da embriyonun diğer varlıklardan ve çevresinden ayrılmasına büyük önem verir. Çünkü tözler, var olmak için başka herhangi varlığa ihtiyaç duymayı gerektirmeyecek kadar bağımsız olmalıdır.⁵⁵ Felsefeciler arasında bireyleşmeye çok farklı şekillerde yaklaşanlar, embriyonun hangi aşamada değişmeyen niteliklere sahip olduğunu ve diğerlerinden ya da diğer embriyolardan ayrı olduğunu belirlemek için anatomik bir yaklaşım benimsemektedir. Diğer taraftan, birçok filozof, embriyo ikizleşme kapasitesini koruduğu süreçte embriyonun bir insan olmadığını, çünkü tözcü ontolojiye göre tek bir varlığın, iki varlıkla yer

⁵³ Bkz. Mark Brown, “The Potential of The Human Embryo”, 133; Smith ve Brogaard, “Sixteen Days”, 50.

⁵⁴ Jason Eberl, “The Beginning of Personhood: A Thomistic Biological Analysis”, *Bioethics* 14/2 (2000), 134.

⁵⁵ Smith ve Brogaard, “Sixteen Days”, 48.

değiştirmesi için tözsel değişime uğraması gerektiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla, ikizleşebilen erken embriyolar, daha sonraki gelişim aşamalarında gözlemediğimiz bireylerle aynı değildir ve farklı devamlılık koşullarına sahiptirler.⁵⁶ Diğer filozoflar ise erken gelişim döneminde “birleşmiş bir bütün” olarak hareket ettiği için embriyonun bireyselliğinin, açık olduğunu ileri sürerler.⁵⁷

Embriyonun bireyselliği, onu insan olarak adlandırmamız konusunda yeterli midir? Bireyselliğin, embriyoyu insan yapan özsel niteliklerin, artık tözsel bir değişime uğramadan doğuma kadarki süreçte korunmasıyla meydana geldiği düşünülür. Aristotelesçilikte biçim (form), maddenin belirli bir *bireysel doğaya* büründüğü tanımlayıcı ilke olarak anlaşılır.⁵⁸ Embriyonun bireyselleşmesinin ne zaman meydana geldiği ise biyolojik süreçlerle belirlenir. Çünkü embriyo ne zaman bireyselleşirse o zaman varlık kazandığı düşünülür. Tözcü yaklaşım, embriyonun ne zaman insan olduğu sorusuna verdiği cevaplarda, farklı aşamalarda insan olduğuna ilişkin yaklaşımlar olsa da nihayetinde ortak bir tutum sergileyerek insanın doğmadan önce, döllenmeden sonra, insan olarak kabul edildiğini ileri sürer. İşte bu yaklaşım da biyolojik bir süreç üzerinden insanın var oluşunu belirlemeye çalışan Aristotelesçi ve Aquinasçı bir tözcü yaklaşımın devamı niteliğindedir. Biyolojik süreçte embriyonun ne zaman kişisel bir ruh olduğuna ilişkin tözcü savunuların, madde ve formun birbirinden ayrı var olmadığını savunan Aristoteles'i ve Thomas Aquinas'ı takip etmesi olağandır.

Aristoteles'i takip eden Aquinas için madde, formsuz var olamaz, form da madde olmadan var olamaz. İnsanın özü bu iki unsurun birleşimiyle oluşur. Tüm form türleri esasen maddeyle bütünleşmiştir. Bir insan kişiliğinin varlığı, akıl sahibi bir ruh tarafından *bireysel* bir insan bedeni olarak organize edilmiş bir maddenin olmasını gerektirir. Bu yaklaşımın özelliklerinden biri de formun maddeyi *bireyleştirme* meselesidir. Maddenin tüm örnekleri bilinçlidir ve dolayısıyla bilinçlenmiş maddenin her biri ayrı bir bireydir. Bu nedenle, bilinçli bir madde örneği olduğunu söylemek, *bireysel bir töz* olduğunu söylemektir. Akıl sahibi bir ruh tarafından bilinçlenmiş bir insan bedeni, niceliksel olarak farklı bir akli ruh tarafından bilgilendirilen bedenden farklıdır.⁵⁹ Aquinas, ruhun güçleri ve biyolojik kapasitelerin birbirine karşılık geldiği bu pozisyonu *Summa Theologiae*'da (Q. 90, A. 4) şu şekilde dile getirmiştir. “Ruh, doğal olarak bedeninin formu olduğundan, zorunlu olarak ayrı değil, bedeninin içinde yaratılmıştır.”⁶⁰ Burada form (ruh) belirli biyolojik kapasite ve işlevlere karşılık gelir. Psikolojik somutlaşmanın (*ensoulment*) biyolojik somutlaşmaya dönüşümünün, ruhun güçlerinin, ruhun bildirdiği ve ruha karşılık gelen biyolojik kapasitelerle eşleştirilerek tamamlandığını ileri sürerler. Aristotelesçi/Thomistik çerçevede, insan ruhunun biyolojik organizmanın maddesinde somutlaşması zamansal olarak değil, ama mantıksal olarak maddeden (biyolojik organizmadan) önce gelmelidir, çünkü maddenin doğasını tanımlayan formdur (ruhtur). Dolayısıyla, ruh, biyolojik organizmanın doğasını biyolojik organizmadan önce ya da sonra değil, biyolojik organizmanın oluştuğu anda ortaya çıkarır. Fakat

⁵⁶ David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), 72-73; Eric Todd Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (New York: Oxford University Press, 1999), 29.

⁵⁷ Robert George - Christopher Tollefsen, *Embryo: A Defense of Human Life* (New York: Doubleday, 2008), 151-156.

⁵⁸ Bkz. Aristotle, “De Anima”, çev. J. A. Smith, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (New York: C.D.C Reeve, 2001), 554-555.

⁵⁹ Eberl, “*The Beginning of Personhood*”, 137-139.

⁶⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province, (Ohio: Benziger, 1947), 681.

bu yaklaşıma göre bu anın tam olarak hangi biyolojik aşamaya tekabül ettiği tartışmalıdır. Ruhun ortaya çıktığı anı belirlediğimizde embriyonun gelişim aşamalarından bir evreye işaret etmemiz gerekecektir. Ancak bu durum, ruhun önceden var olup sonradan bedene dahil olduğu anlamda bir ortaya çıkış mı yoksa ruhun tam da biyolojik oluşumla gerçekleşen bir ortaya çıkış mı olduğu konusunda muğlaklık içermektedir.

Embriyonun ne zaman insanla aynı özsel niteliklere sahip olduğu konusunda tartışmalar devam etmektedir. Dölleneden sonraki aşamada embriyoyu insan olarak gören tözcü ontolojinin güçlü yanları olduğu kadar açıklanmaya muhtaç yönleri de bulunmaktadır. Birincisi embriyoyu kişi/birey olarak kabul edenlere karşı itirazdır. Buna göre bilimsel yöntem ve felsefi kriterlerle embriyonun ontolojik kimliği tek bir organizma olarak tesis edilmeli ki sonrasında ahlaki statüsü tartışılabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, devamlılık kuramı savunucusu Morris'e göre, embriyonun ikizleşme fenomeni buna engel olmaktadır. Bu da bilimsel açıdan embriyonun bir kişi/birey olarak yorumlanmasını mümkün kılmamaktadır. Bu konuda tözcü kuram savunucusu Brown'ın çözüm önerisi ikna edicidir. Yukarıda belirtildiği gibi Brown embriyonun dönüşüm eşiklerinden bahsederken iki tözsel değişimden bahsetmektedir. Eğer bu değişimlerden ikincisi temel alınırsa ikizleşme problemi ortadan kalkacak ve embriyoya ontolojik ve ahlaki statü verilebilecektir.

İkincisi embriyonun bilkuvvelighinden yani potansiyelliğinden gelen argüman⁶¹ hakkındadır. Potansiyellikten gelen argüman, embriyonun bilkuvve bir kişi olduğundan hareketle embriyonun ahlaki statüye sahip olduğu sonucuna götürür. Bu argümana göre bebek gibi insanın aynı ahlaki statüye sahip olduğunu iddia edebiliyorsak, embriyonun ahlaki korunması da bebeğinki ile aynı olmalıdır.

Bu argümana yöneltilecek itirazlardan birisi: *Doğal olarak gelişen her ne olursa olsun ahlaki öneme haiz olduğu için bu akıl yürütme kusurludur ve natüralist bir yanılığa dayanır. Örneğin hastalıklar gibi zararlı olan tüm doğal süreçler, ahlaki açıdan değerli olduğundan iyileşmek adına çabalamamak daha doğru olması gerekirdi.*⁶² Fakat bu doğru bir çıkarım değildir. Bir diğer itiraz ise potansiyellik, ahlaki statü için tek kriter olsaydı potansiyellik barındıran her şey ahlaki değerlendirilmeye tabi tutulması gerekirdi. Bu da *reductio ad absurdum*'e yol açardı.⁶³ Bu itirazları dile getiren Stier ve Schoene-Seifert, potansiyellik argümanının bilimsel yaklaşımla desteklenmediğini sadece dini açıdan savunulabilir olduğunu iddia ederek embriyonun potansiyelliğinden ötürü kişi olduğunu savunmak için daha fazla gerekçeye ihtiyaç olduğunu öne sürerler.

Teistik düşünürlerden Reçber'e göre, Kur'anî bakış açısından insanın saygınlığına ilişkin Tanrı tarafından verilmiş potansiyellikten bahsetmemize rağmen bu tür bir saygınlığın haklılaştırılması ancak insanın özgür iradesiyle bilfiil hale getirilerek oluşturulur. Burada Reçber, saygınlığın, salt insanın insan olmasından kaynaklı (*unconditional dignity*) olmadığını

⁶¹ Bu argümanla ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: Brown, "The Potential of the Human Embryo", 595-603.

⁶² Marco Stier ve Bettina Schoene-Seifert, "The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate: Finally "Depotentialized"?", *The American Journal of Bioethics* 13/1 (2013), 25.

⁶³ Stier ve Schoene-Seifert, "The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate", 20.

vurgular.⁶⁴ O, embriyonun saygınlığı hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte ona göre, insan, aklını doğru şekilde kullandığında saygınlığa eriştiğini söylemenin, Kur'anî bakış açısından haklılaştırılabilir bir yaklaşım olarak görüldüğünü ifade etmektedir.⁶⁵ Burada da insanın saygınlığının, potansiyellikten elde edilemeyeceğine dair bir yaklaşımdan ziyade haklılaştırılmayacağına dair bir yaklaşım benimsenmektedir. Fakat bu bakış açısının açıklamakta zorlanacağı husus ise bilincini kullanamayan bebekler, çocuklar, zihinsel engelli insanların da bu saygınlıktan mahrum kalacak olmasıdır.

Yukarıdaki itirazların göz ardı ettiği şey, potansiyelliği değerli/saygın olan tek varlığını sadece insan embriyosu olduğu hususudur. Burada sadece potansiyellik taşıyan her canlı değerlidir, tezine yer verilmekten ziyade bu potansiyelliğin insanın saygınlığı, kutsallığı ve türçülük gibi tezlerle desteklenerek güç kazandığı ileri sürülmektedir. Elbette felsefi ve bilimsel açıdan daha fazla gerekçeye ihtiyaç duyulmakla birlikte hala en makul tutumun, embriyonun ontolojik açıdan bilkuvve oluşunun belli bir saygınlığı hak ettiğini onaylamak olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı istisnai durumlarda embriyoya verilen tam ahlaki statü devre dışı bırakılabilir. Örneğin annenin sağlığı riskli olduğunda tam ahlaki statü, embriyodan çok anneye verilir. Bu gibi durumlar embriyonun potansiyelliğinden gelen argümanın tam bir ahlaki korumadan ziyade dereceli bir korumanın makuliyetini gerekli kılar. Bu gibi durumlarda ahlaki statünün dereceleri içerisinde gelebileceğine dair⁶⁶ yaklaşımlar savunulabilir.

Sonuç

Embriyonun ontolojik statüsüne dair yaklaşımlar arasında tözcü ontoloji, literatürde genellikle teistik düşünceyle uyumlu olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle, çalışmada öncelikle embriyonun ahlaki statüsü teistik yaklaşımlar bağlamında ele alınmış ve bu yaklaşımların seküler perspektiflerle çatıştığı veya onlardan ayrıldığı noktalar tartışılmıştır. Seküler yaklaşımlar, embriyonun ontolojik bir töze sahip olmadığını vurgulamakta ve bu durum, embriyonun ahlaki koruma altına alınmasını göz ardı etme eğilimine yol açmaktadır. Bu bağlamda, devamlılık kuramcılarıyla tözcü kuram savunucuları arasındaki çağdaş tartışmalar incelenmiş ve tözcü kuramın makuliyeti savunulmuştur.

Embriyonun hangi eşikte bireyselleştğine dair tartışmalar, bilimsel açıdan tam olarak netleşmemiş olsa da bu konuda felsefi kriterlerin sağladığı içgörüler göz ardı edilemez. Gelecekte embriyo üzerinde yapılacak araştırmaların bu alandaki belirsizlikleri gidermesi umulmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmada tözcü kuramın; insanın saygınlığı, türçülük ve özcü yaklaşımlar bağlamında ele alındığında ikna edici bir yön taşıdığı savunulmaktadır. Öte yandan, devamlılık kuramı savunucuları, insanın diğer canlılardan daha değerli olduğu düşüncesini temelsiz

⁶⁴ Mehmet Sait Reçber, "Islam, the Enlightenment and the Justification of Human Dignity", *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology: The Quest for Humanity*, ed. Rudiger Braun ve Hüseyin Çiçek, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 256.

⁶⁵ Reçber, "Islam, the Enlightenment and the Justification of Human Dignity", 257.

⁶⁶ Ahlaki statünün dereceleri içinde verilebileceği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Agnieszka Jaworska- Julie Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status/>>.

bularak, türçülük ve insanın saygınlığı kavramlarının haklılaştırılmayacağını ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, embriyonun gelişim sürecinde belirgin bir değişim geçirmemesi, onun insan olarak kabul edilmesini engellemektedir.

İnsan kişiliğinin başlangıcına ilişkin, embriyoyu uzlaşımsal olarak koruma yolları bulmaktan ziyade, embriyoda potansiyel (bilkuvve) olarak bulunan özün, bilfiil olmadan da belirli bir ahlaki koruma içerebileceği savunuldu. Embriyonik döneme ilişkin biyolojik süreçler tamamlandığında ve bilincin oluşmaya başladığı dikkate alındığında, ontolojik statünün ahlaki koruma sağlamada daha belirleyici bir rol oynadığı düşünülebilir. Bununla birlikte, bu durum embriyonun korunmasına yeterli desteğin verilmediği izlenimini de yaratabilir. Tam anlamıyla tözcü bir ontolojik statünün, bilincin oluşması ile mümkün olduğu savı, insan özünün bilfiil nitelik kazandığında tam bir ontolojik statüye eriştiği düşüncesini içermektedir. Bu nedenle, şunu ileri sürebiliriz: İnsanı, bilkuvve ve bilfiil düzlemler üzerinden değerlendirdiğimizde, embriyo dönemini bilkuvve düzlemde; bilinç kazandığı dönemi ise bilfiil düzlemde tanımlayabiliriz. Bu yaklaşıma göre, embriyo dönemi, insanın epistemolojik olarak varlığa geleceği bilkuvve olarak bilindiği, ancak ontolojik olarak varlığının henüz bilfiil olmadığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Embriyonun ontolojik statüsünün bilkuvve düzlemde insan olarak bilinirliği, embriyonun araştırma amaçlı kullanılmasını sınırlamaya veya engellemeye yönelik bir zemin oluşturabilir. Bununla birlikte, yalnızca annenin hamileliği sırasında riskli durumlar söz konusu olduğunda, embriyonun ahlaki statüsünün görece sınırlanabileceği ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, embriyonun ontolojik statüsünün, insan türüne özgü belirli bir saygınlık, kutsallık, doğallık ve potansiyel (bilkuvve) gibi nitelikler içerdiği ve bu nedenle ahlaki statüyü gerektirdiği düşüncesine ulaşılır.

Kaynakça | References

- Agius, Emmanuel. "Human Dignity in European Public Policy on Biotechnology". *Melita Theologica* 62/1+2 (2012), 23-54. <https://www.um.edu.mt/library/oar//handle/123456789/15155>
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. çev. Fathers of the English Dominican Province. Ohio: Benziger, 1947.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. "De Anima". *The Basic Works of Aristotle*. çev. J. A. Smith. ed. Richard McKeon. New York: C.D.C Reeve, 2001.
- Aydoğdu, Hüseyin. "Aristoteles Ontolojisinde Töz-Öz İkililiği Problemi". *Dört Öge* 18 (2020), 33-51.
- Az, Adem - Karaman, Muhammet İhsan. "Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemleri ve Etik Sorunlar: Mümkün Olan Her Şey Ahlakî midir?". *Androloji Bülteni* 24 (2022), 278-287. <https://doi.org/10.24898/tandro.2022.22800>
- Brown, Mark. "The Moral Status of The Human Embryo". *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018), 132-158. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhx035>
- Brown, Mark. "The Potential of The Human Embryo". *Journal of Medicine and Philosophy* 32/6 (2007), 585-618. <https://doi.org/10.1080/03605310701680973>
- Brownsword, Roger. "Bioethics Today, Bioethics Tomorrow: Stem Cell Research and the 'Dignitarian Alliance'". *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 17 (2003), 15-51. <https://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol17/iss1/2>
- Condic, Samuel - Condic, Maureen. *Human Embryos, Human Beings: A Scientific and Philosophical Approach*. Washington, D.C.: The Catholic University America Press, 2018.
- Diyaret İşleri Başkanlığı Meali (Yeni). Erişim 28 Eylül 2024. <https://www.kuranmeali.com/index.php>
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı". *AÜİFD* 46/2 (2005), 13-42. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000020
- Eberl, Jason. "The Beginning of Personhood: A Thomistic Biological Analysis". *Bioethics* 14/2 (2000), 137-139. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00186>
- Ereshefsky, Marc. "Species". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022). ed. Edward N. Zalta. Erişim 26 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/species/>
- George, Robert- Lee, Patrick. "Embryonic Human Persons". *EMBO Reports* 10/4 (2009), 301-306. <https://doi.org/10.1038/embor.2009.42>
- George, Robert - Tollefsen, Christopher. *Embryo: A Defense of Human Life*. New York: Doubleday, 2008.
- Green, Ronald. *The Human Embryo Research Debates*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Guyette, Fred. "Thomas Aquinas and Recent Questions About Human Dignity". *Diametros* 38 (2013), 113-127. <https://doi.org/10.13153/diam.38.2013.540>
- Holub, Grzegorz. "Human Dignity, Speciesism and The Value of Life". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 14/4 (2016), 81-95. <https://doi.org/10.21697/seb.2016.14.4.04>
- Horton, Richard. "Rediscovering Human Dignity". *Lancet* 364 (2004), 1081-1085. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(04\)17065-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(04)17065-7)
- Jaworska, Agnieszka - Tannenbaum, Julie. "The Grounds of Moral Status". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023). Erişim 12 Ağustos 2024. ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status/>
- Kraynak, Robert P. "Human Dignity and the Mystery of the Human Soul". *Human Dignity and Bioethics*. ed. Barbara Lanigan. 43-59. New York: Nova Science Publishers, 2008.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.

- Lee, Patrick - Tollefsen, Christopher- George, Robert. "The Ontological Status of Embryos: A Reply to Jason Morris". *Journal of Medicine and Philosophy* 39/5 (2014), 483-504. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhu031>
- Macklin, Ruth. "Dignity is a Useless Concept". *British Medical Journal* 327 (2003): 1419-1420. <https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>
- Marmot, Michael G. "Dignity and Inequality". *Lancet* 364 (2004), 1019-1021. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(04\)17075-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(04)17075-X)
- Meilaender, Gilbert. "Human Dignity: Exploring and Explaining the Council's Vision". *Human Dignity and Bioethics*. ed. The President's Council on Bioethics. 253-277. NY: Nova Science Publishers, 2008.
- Meyer, John. "The Ontological Status of Pre-implantation Embryos". ed. Jason T. Eberl, *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2017.
- Morris, Jason. "Misconceptions Inherent in the Substance Ontology Approach to Assigning Moral Status: A Reply to Patrick Lee, Christopher Tollefsen and Robert George". *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018), 159-186. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhx038>
- Morris, Jason. "Substance Ontology Cannot Determine the Moral Status of Embryos". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 37/4 (August 2012), 331-350. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhs026>
- Olson, Eric Todd. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Pinker, Steven. "The Stupidity of Dignity". *The New Republic* 28 (2008). <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity>
- Putnam, Hillary. *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers Volume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Reçber, Mehmet Sait. "Islam, the Enlightenment and the Justification of Human Dignity". *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology: The Quest for Humanity*. ed. Rudiger Braun ve Hüseyin Çiçek. 250-260. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Shea, Matthew. "Human Nature and Moral Status in Bioethics". *Journal of Medicine and Philosophy* 43/2 (2018), 115-131. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhx039>
- Shields, Christopher. "Aristotle's Psychology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020), ed. Edward N. Zalta. Erişim 20 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publishers, 2002.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Smith, Barry - Brogaard, Berit. "Sixteen Days". *Journal of Medicine and Philosophy* 28/1 (2003), 45-78. <https://doi.org/10.1076/jmep.28.1.45.14172>
- Stier, Marco - Schoene-Seifert, Bettina. "The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate: Finally "Depotentialized"?". *The American Journal of Bioethics* 13/1 (2013), 19-27. <https://doi.org/10.1080/15265161.2012.743619>
- Sulmasy, Daniel. "Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications". *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ed. The President's Council on Bioethics. 469-504. Washington, D.C., 2008.
- Tollefsen, Christopher. "Mind The Gap: Charting The Distance Between Christian and Secular Bioethics". *Christian Bioethics* 17/1 (2011), 49. <https://doi.org/10.1093/cb/cbr008>
- Wiggins, David. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.
- Wolterstorff, Nicholas. *Justice: Rights and Wrongs*. Oxford: Princeton University Press, 2010.



Osmanlı Devleti'nin Dış Siyasetinde Haccın Etkisi (1566-1595)

Nilüfer Ateş

[0000-0002-5101-546X](mailto:niliifer.ates@yobu.edu.tr) | niliifer.ates@yobu.edu.tr

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye

ROR ID: [04qvdf239](https://orcid.org/04qvdf239)

Öz

Hilafetin Memlûkler'den Osmanlılara intikalini sağlayan Mısır'ın fethine (1517) bağlı olarak gelişen hadiselerden biri, Haremeyn'in Osmanlı topraklarına dâhil olmasıdır. Hac mekânlarını barındıran Hicaz'ın Osmanlı ülkesinde yer alması, onu dünya Müslümanları nezdinde ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Haccın uluslararası mahiyeti sebebiyle çok çeşitli ülkelerden Müslümanlar Osmanlı ülkesine gelmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak Osmanlı yönetiminin, haclıların meseleleri üzerinden onların devletleri ile temas halinde olması gerekmiştir. XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı dış siyasetinde din faktörünün etkisini, açık bir şekilde hac organizasyonu üzerinden gözlemlemek mümkündür. Dış siyaset gündeminde yer alan ana konulardan birini, hac ibadeti ve haclılarla ilgili konular teşkil etmiştir. Bu makalede Osmanlı Devleti'nin hac ibadeti ve bilhassa hüccâcın güvenliği gerekçesiyle dost ve düşman devletlerle ne tür temaslar kurduğu ve bu temasların Osmanlı dış siyasetindeki yeri, arşiv belgeleri ışığında ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin Haremeyn yönetimi ve haccı organize etmesi, dört asır boyunca devam etmiştir. Uzun bir süre olması sebebiyle burada konu, XVI. yüzyılın ikinci yarısından bir kesit olan Sultan II. Selim ve Sultan III. Murad dönemleri ile sınırlandırılmıştır. Söz konusu dönemlerde haclıların yol güvenliği meselesi, halifelik misyonu sebebiyle Osmanlı Devleti'ni en çok uğraştıran konu olmuştur. Haremeyn'e ulaşım konusunda uluslararası düzeyde sorun yaşayan yabancı ülke Müslümanları, Osmanlı resmî makamlarına müracaat ederek yardım taleplerini dile getirmekteydi. Yaşanan olumsuzluklar karşısında Osmanlı padişahından halife sıfatıyla tavır alması ve irade göstermesi beklenmekteydi. Nitekim XVI. yüzyıl başlarında kurulan Şîî ideolojiye sahip Safevîler Devleti, coğrafi olarak Asya'daki Türk Hanlıkları ile Osmanlı Devleti arasında yer almaktaydı. Sınır komşuları olan bu devletlerle askerî ve siyasî mücadele halinde olan Safevîler, Türkistan'dan hacca gidecekleri engel çıkararak kendi sınırlarından geçmelerine izin vermemekteydi. Türkistanlı haclılar, alternatif güzergâh olarak Hazar-Astarhan-Kırım-Karadeniz-İstanbul hattına yönelerek uzun bir yolculuk neticesinde hilafet merkezine gelmekte ve buradan yine Anadolu içlerinde geçerek Şam hareket noktasına vâsıl olmakta, oradan da Haremeyn'e gidebilmekteydi. Ancak asrın ortalarında Rusların Kafkaslar ve Asya içlerine doğru nüfuz alanlarını genişletmeleri nedeniyle Türkistan haclılarına bu yol da kapanmıştı. Bunun üzerine Türkistanlı haclılar, Dersaadet'e geldiklerinde devlet ileri gelenleri ile görüşerek onlara yaşadıkları yol sorununu ve yardım taleplerini iletmışlerdir. Böylece Osmanlı Devleti, hem Safevîlere hem de Ruslara karşı askerî ve siyasî üstünlük sağlayacak bir hamle olarak Astarhan seferi ile Don-Volga kanal projesini gündeme getirmiştir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin Akdeniz üzerindeki varlığını hazmedemeyen ve gemi seyahatlerini engelleyip tüccar ve haclıları esir alan deniz korsanları ile mücadele edilmiş; bu doğrultuda Sultan I. Süleyman döneminde yapılan fetihlerin yanı sıra Sultan II. Selim zamanında Sakız ve Kıbrıs adaları fethedilmiştir. Osmanlı gücünü yanlarında görmek isteyen Hint sahillerindeki Müslüman sultanlıklar da Osmanlı Devleti'nden yardım istemiştir. Osmanlı donanması, Hint sahillerinde Portekizlilerle karşı karşıya gelmiş olmakla birlikte deniz aşırı coğrafyalarda kısmî bir etkinlik gösterebilmiştir. Bu kapsamda Osmanlı donanmasının Akdeniz üzerinden Kızıldeniz'e, oradan da Hint Okyanusu'na ulaşmasını sağlamak ve mezkûr denizlerde daha güçlü bir varlık ortaya koymak amacıyla Süveyş'ten kanal açılması düşünülmüş; ancak bu fikir, proje düzeyinde kalmış, uygulamaya geçilmemiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen tüm bu hadiseler, şunu göstermektedir ki; Osmanlı Devleti, sadece kendi sınırlarına yakın coğrafyalardaki Müslümanların değil çok uzakta bulunan Müslümanların da yardım ümidi olarak görülmüştür. Sünnî İslâm dünyasının halifesi

sıfatını taşıyan Osmanlı padişahlarından beklenen şey, ister sınırları dâhilinde olsun ister dışında olsun Müslümanların hukukunu korumaktı. Osmanlı Devleti, başka Müslüman ülkelerin devlet yöneticilerinin hac ziyaretleri sebebiyle gerekli tedbirleri almayı önemsememiştir. Bu bağlamda halifelik imajını uluslararası kamuoyunda ya da Haremeyn bölgesinde sarsacak fiil ve uygulamalara müsamaha göstermemiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, 16. Yüzyıl, Hac, Yol Güvenliği, Dış Politika

Atıf Bilgisi

Ateş, Nilüfer. "Osmanlı Devleti'nin Dış Siyasetinde Haccın Etkisi (1566-1595)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 210-233. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1569543>

Geliş Tarihi	18.10.2024
Kabul Tarihi	20.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



The Impact of Hajj on the Foreign Policy of the Ottoman Empire (1566-1595)

Nilüfer Ateş

[0000-0002-5101-546X](https://orcid.org/0000-0002-5101-546X) | nilufer.ates@yobu.edu.tr

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Yozgat, Türkiye

ROR ID: [04qvdf239](https://orcid.org/04qvdf239)

Abstract

One of the significant outcomes of the conquest of Egypt in 1517, which marked the transfer of the Caliphate from the Mamluks to the Ottomans, was the inclusion of the Haremeyn (Holy Cities of Mecca and Madina) into Ottoman territories. The incorporation of the Hejaz, which houses the sacred sites of the Hajj, elevated the Ottoman Empire to a privileged position in the eyes of Muslims worldwide. Due to the international nature of the Hajj, Muslims from various countries began traveling to Ottoman lands. Consequently, the Ottoman administration found itself engaging with the states of these pilgrims to address their concerns. From the mid-16th century onwards, the influence of religion on Ottoman foreign policy became particularly evident through the organization of the Hajj. Issues related to the pilgrimage and the pilgrims emerged as one of the central topics on the agenda of Ottoman foreign policy. This article examines the types of interactions the Ottoman Empire established with friendly and hostile states concerning the Hajj pilgrimage, particularly focusing on the safety of the pilgrims. It also explores the role these interactions played in Ottoman foreign policy, using archival documents as primary sources. The management of the Haremeyn and the organization of the Hajj remained under Ottoman control for four centuries. Due to this extended timeframe, the scope of this study is limited to the second half of the 16th century, specifically the reigns of Sultan Selim II and Sultan Murad III. During this period, the issue of ensuring the safety of pilgrims' routes posed significant challenges for the Ottoman Empire, closely tied to its caliphal mission. Muslims from foreign countries who faced international difficulties reaching the Haremeyn often sought assistance from Ottoman authorities. In times of adversity, it was expected that the Ottoman Sultan, as caliph, would take a stance and provide solutions. For instance, the Safavid Empire, which adhered to a Shia ideology and was geographically situated between the Turkic Khanates of Central Asia and the Ottoman Empire obstructed the passage of pilgrims from Turkestan through its territories. As an alternative, Turkestani pilgrims traveled the Caspian-Astrakhan-Crimea-Black Sea-Istanbul route, enduring a long journey to reach the center of the caliphate. From Istanbul, they continued through Anatolia to Damascus, the main departure point for the Hajj, before finally reaching the Holy Cities. However, by the mid-century, Russian expansion into the Caucasus and Central Asia closed this route as well. Consequently, Turkestani pilgrims, upon arriving in Istanbul, conveyed their difficulties and requests for assistance to Ottoman officials. In response, the Ottoman Empire initiated the Astrakhan campaign and the Don-Volga canal project as strategic moves to assert military and political dominance over the Safavids and the Russians. Simultaneously, the Ottoman navy dealt with Mediterranean pirates who disrupted maritime travel, capturing merchants and pilgrims. In addition to the conquests during Sultan Süleyman I's reign, Sultan Selim II expanded Ottoman control by capturing the islands of Chios and Cyprus. Furthermore, Muslim sultanates along the Indian Ocean, eager to see Ottoman power in their regions, sought assistance from the empire. Although the Ottoman navy engaged with the Portuguese in the Indian Ocean, its influence in overseas territories remained limited. As part of broader maritime strategies, the idea of constructing a canal from Suez to the Red Sea and ultimately to the Indian Ocean was proposed but remained unrealized. These developments in the second half of the 16th century demonstrate that the Ottoman Empire was regarded as a beacon of hope not only for Muslims in neighboring territories but also

for those in distant lands. As the caliph of the Sunni Islamic world, the Ottoman sultans were expected to safeguard the rights of Muslims, whether within or beyond their borders. The Ottoman administration placed great importance on ensuring the necessary precautions were in place for the pilgrimage of Muslim leaders from other states. In this context, the Ottomans took a firm stance against any acts or policies that could tarnish the caliphate's image in the international arena or in the region of the Haremeyn.

Keywords

Islamic History, Ottoman Empire, 16th Century, Pilgrimage, Road Safety, Foreign Policy

Citation:

Ateş, Nilüfer. "The Impact of Hajj on the Foreign Policy of the Ottoman Empire (1566-1595)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 210-233. <https://doi.org/10.51702/esouguifd.1569543>

Date of Submission	10.18.2024
Date of Acceptance	01.20.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yayıldığı coğrafya Asya, Avrupa ve Afrika'nın kesişim sahasını teşkil etmektedir. Kadîm dünyanın ortasında yer alan ve her üç kara parçasında toprakları bulunan Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıl itibariyle bölgesindeki iç denizlerde de etkin bir konuma sahip olmuştur. Asrın başlarında Mısır ve diğer Arap topraklarını sınırlarına dâhil etmek suretiyle İslâm dünyasının merkez devleti haline gelmiştir. Bundan böyle Sünnî İslâm âleminin halifeliği misyonu, Osmanlı padişahları tarafından temsil edilmiştir. Osmanlı Devleti, sınırlarına yakın bölgelerden başlamak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde zor durumda kalan Müslümanların başvuracakları yardım mercii olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yeni süreç, onu dış politikada kendi vatandaşı olan/olmayan tüm Müslümanları koruyucu adımlar atmaya yöneltmiştir. Devletin, coğrafi ve stratejik konumunun yanı sıra dinî misyonu sebebiyle de doğu, batı, kuzey, güney sınırlarında var olan ülkelerle yoğun bir şekilde askerî ve siyasî temaslarını yürütmesi gerekmiştir.

Sultan I. Selim'in (1512-1520) Memlükleri mağlup etmesi sonucunda (1516-1517) bölgedeki siyasî hâkimiyet, Osmanlı idaresine geçmiştir; özellikle Hicaz'ın elde edilmesi, Osmanlı Devleti'nin kutsal beldelere yönelik sorumluluklarını arttırmıştır. Kuruluşundan itibaren Haremeyn'e pek çok yardım ve hizmet göndermiş olan Osmanlı Devleti, bundan sonra hac ibadetinin organizesi işini de üstlenmiştir. Sadece kendi vatandaşlarının hac ziyareti konusunda değil başka ülkelerden Osmanlı ülkesine gelerek hacca gidecek tüm Müslümanların yol emniyetlerinin sağlanması, devletin en önemli işlerinden biri haline gelmiştir.

Osmanlı ülkesine dışarıdan gelen hacı adayları, Müslüman ya da gayrimüslim ülkelerin vatandaşlarıydı. Onlar, kendi memleketlerinden Haremeyn'e yaptıkları yolculukları esnasında özellikle yol güvenliği konusunda çeşitli sorunlar yaşamaktaydı. Bu sorunlarının çözümü için Dersaadet'e müracaat ettiklerinde Osmanlı merkezî yönetimi, konu üzerinde ciddiyetle durarak haccin organizesinde görevlendirdiği yerel idarecilerine gerekli talimatları vermiş, akabinde emirlere uyulup uyulmadığının takibini de yapmıştır. Mühimme kayıtlarına¹ bakıldığında hac konusunun dikkat çekici bir yer işgal ettiği görülmektedir. Osmanlı Devleti, gerek kendi vatandaşlarının gerek başka ülkelerin vatandaşlarının hac ibadetlerini huzur ve emniyet ortamında ifa edebilmeleri için divan-ı hümayunda konuyla ilgili birçok karar almıştır. Bu hususta gerekli hallerde siyasî ve askerî adımlar atmıştır.

Başka ülkelerden gelen hacılar ve onların meseleleri ile ilgili divan hükümleri, hac ibadeti olgusunun XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı dış politikasında belirleyici etkiye sahip olduğunu işaret etmektedir. XX. yüzyıl başlarına kadar dört asır boyunca hac organizasyonunu yürüten Osmanlı Devleti, bu uzun süre zarfında siyasî olarak farklı aşamalardan geçmiştir. Bununla birlikte siyaset ve hac hizmetleri arasında her zaman kuvvetli bir bağ olmuştur. Devlet-i aliyye nezdinde hac, bir yönüyle hizmet alanı, diğer yönüyle de uluslararası

¹ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA) 961-1323/1553-1905 yılları arasına tarihlenen 266 adet mühimme defteri bulunmaktadır. Bu defterler, XVI. asrın ortalarından XX. asrın başlarına kadar yaklaşık 350 yıllık bir dönem hakkında doğu ve batı devletlerinde bulunmayan kültür ve tarih zenginliğini ihtiva etmektedirler. Bk.: 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) Özet ve İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım vd. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1994), 9.

kamuoyunda halifelik imajını perçinleme vasıtasıdır. Osmanlı'da hac ve siyaset ilişkisini inceleyen çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda daha ziyade Osmanlı Devleti'nin gittikçe güç kaybettiği ve varlık mücadelesi verdiği son asırlardaki uygulamalara ağırlık verilmiştir.² Devletin, XIX.-XX. asır gibi siyasî ve malî açıdan kritik dönemlerinde Haremeyn bölgesine yönelik yatırımlarını, her yıl surre irsalini, imar faaliyetlerini, hacıların emniyet ve selameti için harcamalarını tüm gücüyle ve imkânlarıyla sürdürmüş olması, özelden Arap coğrafyasında genelde uluslararası sahada halifelik imajını tahkim etme hedefiyle doğrudan ilişkilidir. Ancak Osmanlı idaresinin bu politik duruşu, son dönemlere mahsus değildir. Devlet, muktedir olduğu devirlerde de aynı hassasiyeti gözeterek hareket etmiştir.³ Söz konusu çalışmalarda XVI. asırdaki hac ve siyaset ilişkisinden kısaca söz edilmiş olup hac organizasyonu, Osmanlı dış politikasının belirleyici unsuru olarak ele alınmamıştır. Oysa resmî kayıtlar, XVI. asırda hac üzerinden güçlü bir şekilde halifelik vurgusu yapıldığını göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin en kudretli olduğu, cihan devleti edasıyla hareket ettiği XVI. asrın esasen birbirinden farklı alt dönemleri olup asrın başı ile sonu aynı değildir. XVI. yüzyılın ikinci yarısından bir kesit olarak Sultan II. Selim ve Sultan III. Murad devirleri alınarak çalışmanın zaman çerçevesi oluşturulmuştur. Yer yer ilişkili olması hasebiyle Sultan I. Süleyman dönemi ile irtibatlı ele alınacak kısımlar olacaktır. Bu çalışmada, Müslümanların dinî hayatında özel ve ehemmiyetli bir yere sahip olan hac ibadetinin, Osmanlı Devleti'nin dış politikasına nasıl yansdığı, dost ve düşman devletlerle temaslarda hac bağlamında hangi meselelerin gündeme geldiği ve Osmanlı yönetiminin bu meseleler karşısında nasıl tavır aldığı açıklanacaktır.

Konuyla ilgili birincil kaynak durumundaki çok çeşitli resmî evrak, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA) bulunmaktadır. Mühimme defterleri, bunların başında gelmektedir. Divan-ı hümayun toplantılarında görüşülen çeşitli konularda alınan kararların kaydedildiği bu defterlerde hac konusu sıklıkla yer almıştır. İncelenen döneme ait tüm mühimme evrakının tespit edilmesi ve bunların değerlendirilmesi, zaman olarak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu bakımdan II. Selim döneminden 12, III. Murad

² Betül Ayaz, *Hilafet ve Siyaset: Osmanlı Devleti'nin Hac Hizmetleri (1798-1876)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Aysel Şahin, *Sultan II. Mahmut Dönemi'nden Sultan Vahdettin Dönemi'ne Kadar Osmanlı'da Hac Organizasyonu (1808-1918)* (KAYSERİ: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Yeliz Gök, *Hintli Hacıların Yaşadığı Sıkıntılar: Sirkat ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Önlemler (1820-1914)* (Aydın: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); M. Şakir Bey, *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti Dr. M. Şakir Bey'in Hicaz Anıları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009); Melek Çolak, "Osmanlı İmparatorluğunun Hac Yollarının Güvenliği İçin Aldığı Önlemler (XX. Yüzyıl Başları)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2003), 87-94; Mustafa Güler, "XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan'da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti'nin Bölge Hacılarına Yaklaşımı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016), 1-16; Faruk Doğan, "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam - Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu", *Tarih Okulu Dergisi* 15 (Eylül 2013), 127-157; İsmail Yaşayanlar, "Havâli-i Mübâreke-i Hicâziyye'yi Muhafaza Etmek: Şam-Medine Hac Yolunun Güvenliğini Sağlamada Asâkir-i Avniyye Alayları", *Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa*, ed. Nilüfer Alkan Günay (Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2018), 325-349; Mustafa Güler - Abdullah Çakmak, *Osmanlı Hac Organizasyonunda Cidde Konsoloslukları (1840-1916)* (İstanbul: Aktif Yayınevi, 2021).

³ Örneğin XVI. yüzyılda Osmanlı padişahlarının Haremeyn'de gerçekleştirdikleri imar faaliyetlerini konu edinen bir çalışma için bk.: Zekeriya Kurşun, "Hac ve İktidar: Haremeyn'de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (Haziran 2017), 281-311.

döneminden 29 mühimme defteri üzerinde inceleme yapılmış⁴ ve hac bağlamında Osmanlı dış siyaseti ile ilgili olan belgeler belirlenmiştir. Hem iç siyaset hem de dış siyasetle ilişkili yönleri bulunan hac organizasyonunun iç politikaya dönük tarafı burada olabildiğince kapsam dışında tutulmuştur. Belgelerin muhtevası değerlendirilirken söz konusu dönemi anlatan kronik/vekâyinâme türü kitaplardan istifade edildiği gibi konuyla ilgili güncel akademik çalışmalar da tetkik edilmiştir.

1. Hac İbadeti ve Osmanlı Devleti

İslâm dininin temel esaslarından biri olan hac ibadeti, Hz. Muhammed'in risâlet döneminin sonlarında (9/631) farz kılınmış olup esasen Hz. İbrahim zamanına kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir.⁵ Hac, özel zaman ve özel mekân şartları çerçevesinde yerine getirilen kitlesel bir ibadettir. Tarih boyunca yükümlülük şartlarını taşıyan Müslümanlar, hac yapabilmek için fedakârca çaba sarf etmişlerdir. İktisadî imkân bir tarafa bırakılırsa Müslümanları hac ibadetine asıl zorlayan husus, ulaşım olmuştur. Yol güvenliğinin olması, haccın farziyet şartlarından biri kabul edilmektedir.⁶ Buna rağmen Müslümanlar zor koşullar altında kaldıklarında bile hac yolculuğuna çıkmaktan geri durmamışlardır.

Haccın mekânlarını barındıran, etrafı uçsuz bucaksız çöllerle çevrili, zor arazi ve tabii koşullara sahip olan Hicaz Bölgesi'ne uzak diyarlardan ulaşmak kolay değildi. İslâm dünyasının çeşitli beldelerinden hac kabileleri Mısır, Şam, Bağdat ve Yemen yollarından birini kullanarak Haremeyn'e gitmekteydi.⁷ Haremeyn'i uhdesinde tutan İslâm Devletleri, hacılara yol ve ibadet rehberliği yapmak üzere hac emîrleri görevlendirmişlerdir.⁸ Ancak yine de devlet otoritesinin zayıfladığı çöl sahalarında urban eşkiyasının saldırıları hacıları tehdit altında bırakmaya devam etmiştir. Bunun için devletler, her dönem çeşitli tedbirler almak zorunda kalmışlardır. Diğer taraftan hacılar, yol sorununu sadece Arabistan topraklarında yaşamamışlardır. Tarihî süreçte devletlerarası ilişkilerin seyri, hacıların yolculuklarını da etkilemiş, dinî/mezhebî farklılıklar hac yolcularına sınır geçişlerinde, kara ve deniz seyahatlerinde sorun çıkartabilmiştir. Bu nedenle hacılar, memleketlerinin sınırlarını çıktıkları andan itibaren gerek Müslüman gerek gayri müslim ülkelerden geçerken birçok tehlikeyle yüz yüze gelmişlerdir.

⁴ Konuyla ilgili BOA'da A.İDVNSMHM fon koduyla kayıtlı bulunan mühimme defterlerinden Sultan II. Selim dönemine ait 7, 8, 9, 10, 12, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 932; Sultan III. Murad dönemine ait 11, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 39, 40, 41, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 73, 933 numaralı defterlerde tarama yapılmıştır.

⁵ el-Bakara 2/125, 127.

⁶ İsmail Karagöz vd., *Hac İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 35-36.

⁷ Gülgün Üçel - Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 401.

⁸ Haccın farz kılınması sonrasında Hz Peygamber o yıl (9/631) hacca kendisi gitmeyerek yerine hac emîri olarak Hz Ebu Bekir'i göndermiştir. Hz Peygamber ertesi yıl (10/632) bizzat katılarak hacca kendisi öncülük etmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu vazifeyi çoğunlukla halifeler yapmışlar, bazen de halifeye niyâbeten görevlendirilen kişiler yerine getirmiştir. Emevîler döneminden itibaren de İslâm devletlerinin hükümdarları, hacılara yol ve ibadet rehberliği yapmak üzere hac emîrleri tayin ederek bu hizmeti kurumsallaştırmışlardır. Detaylı bilgi için bk.: Murat Eroğlu, *Hac Emirliği (Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 35 vd.; Hac yolcularının emniyet içerisinde Haremeyn'e gidip gelmelerini sağlamak için Büyük Selçuklular da hac emirliği kurumuna önem vermişlerdir. Bk.: Abdurrahman Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği", *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (Ocak-Şubat-Mart 2003), 74-78.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok geniş bir sahada hac organizasyonunu yürütmek durumunda olan Osmanlı Devleti, hacıların ve hac yollarının emniyetini sağlamak için hayli çaba sarf etmek zorunda kalmıştır. Bu noktada kendi sınırları dâhilinde bile koordinasyonu ve yol asayişini tesis etmekte zaman zaman güçlük çekmiştir. Zira bu sırada Anadolu ve Rumeli topraklarını kasıp kavuran suhte ve celâlî isyanları sebebiyle şehirlerde ve kırsal bölgelerde halkın can güvenliği kalmamış, asayiş bozulmuştu.⁹ Eşkya saldırıları hacıların da hedef almaktaydı. Bu tehlikelerden kurtulup hac kafilelerinin hareket noktasına (Şam veya Mısır) ulaşanlar, yolun bundan sonraki kısmında urban saldırısına maruz kalmak gibi başka bir risk durumu ile karşılaşmaktaydılar.¹⁰ Deniz yoluyla hac yolculuğuna çıkanlar ise, Ege ve Akdeniz adalarında yuvalanan korsanların saldırılarının açık hedefi durumundaydılar. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin, sınırları içinde ve dışında cereyan eden söz konusu saldırı faaliyetleri karşısında tavır alması ve fiilî müdahalede bulunması kaçınılmaz hale gelmekteydi. Nitekim hacıların güvenlik sorunlarını gidermek amacıyla birtakım girişimlerde bulunmuş ve tedbirler almıştır. Aşağıda Osmanlı Devleti'nin hacıların yol güvenliğini sağlama konusunda uluslararası düzeyde yaptığı hamleler detaylandırılacaktır.

2. Yol Güvenliği İçin Alınan Askerî Tedbirler

Hacıların uluslararası yol güvenliği meselesinin Osmanlı dış siyaseti açısından önemli hale gelişi, I. Selim döneminden itibaren yaşanan toprak genişlemesinin bir sonucudur. Mısır'ın ilhakı (1517), Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika toprakları üzerindeki hâkimiyetinin ilk adımını teşkil ederken devamında Cezayir (1534), Trablusgarp (1551) ve Tunus (1574) hâkimiyetleri gelmiştir. Akdeniz'in güneyinde elde edilen bu kazanımlar, Osmanlı yönetiminin önüne çözümlenmesi gereken birtakım meseleler çıkarmıştır. Yeni durumda Osmanlı Devleti'nin Anadolu, Suriye ve Afrika toprakları arasında yer alan Akdeniz, Osmanlı vatandaşı gemi yolcularına emniyetli bir ulaşım imkânı vermemekteydi. Özellikle jeopolitik açıdan pek mühim bir konuma sahip olan Mısır, tüccarın yanı sıra Hicaz'a deniz yolundan gidecek Anadolu ve Rumeli hacıların da uğrak noktası durumundaydı. Akdeniz'deki adalarda konuşlanan Venedik ve Ceneviz deniz güçleri, korsanlar ve şövalyeler sebebiyle çok defa tüccar ve hac yolcusu taşıyan gemiler, saldırılara maruz kalmakta ve büyük kayıplar yaşamaktaydı. İstanbul-Mısır deniz yolunun emniyetinin sağlanması önem arz etmekteydi. Bu yüzden XVI. asır boyunca Osmanlı Devleti, Akdeniz üzerinde kontrolü sağlamak üzere çeşitli askerî seferler düzenlemiştir. Bu seferlerin bir kısmında başarılı olunurken bir kısmı da başarısızlıkla neticelenmiştir. Örneğin I. Süleyman döneminde (1520-1566) Rodos Adası alınırken (1522) Malta Seferi'nde¹¹ (1565) aynı başarı gösterilememiştir. Aynı amaç doğrultusunda onun harekât emrini verdiği ancak bundan

⁹ Mustafa Akdağ, *Celâlî İsyânları (1550-1603)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1963).

¹⁰ Haremeyn, Osmanlı hakimiyeti altında iken hac yollarına yönelik yapılan urban saldırıları hakkında genel bir bilgi için bk.: Hasan Yavuz, "Osmanlı Devleti Zamanında Hac Yollarında Urban Saldırıları ve Alınan Önlemler", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2023), 42-44; Devletin iç ve dış sorunlarının arttığı dönemlerde urban saldırıları da artmıştır. XVIII. asırda binlerce hacı ve muhafız askerinin katliyle neticelenen urban saldırıları hakkında bk.: Mustafa Güler, "XVIII. Yüzyıl Suriye Hac Yolunda Urban Kaynaklı Güvenlik Problemleri ve Çözüm Yolları", *Suriye: Tarih, Siyaset, Dış Politika*, ed. H. Mustafa Eravcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 23-32; Mustafa Güler - Fatih Özasan, "1757 Yılında Şam Hac Kafilesi ve Hicaz: Tedbirler ve Olaylar", *İçtimaiyat* 7/2 (Kasım 2023), 384-385.

¹¹ Malta Seferi'nin düzenlenmesinin ana sebebini Malta korsanlarının hacı ve tüccar gemilerine saldırımları teşkil etmiştir. Bk.: Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsaf-ı Mühimme Defterleri* [A.İDVNSMHM.d], 6/565, 868, 906.

kısa bir süre sonra vefat etmesi sebebiyle sonucunu göremediği Sakız Adası'nın fethi ise, II. Selim döneminin (1566-1574) askerî başarıları arasında yerini almıştır.

Osmanlı tarihinde I. Süleyman'dan sonra büyük toprak kazanımlarıyla sonuçlanan askerî başarılar görülmemekle birlikte devletin askerî atılımları ve nispeten küçük denilebilecek başarıları, bu yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu dönemde uluslararası düzeydeki askerî faaliyetlerin istikameti belirlenirken Osmanlı padişahları, halife-i rûy-ı zemîn sıfatına uygun bir şekilde Müslümanların hukukunu koruma saikiyle hareket etmişlerdir. Dolayısıyla din faktörü, Osmanlı Devleti'nin dış siyaset hedeflerinde önemini korumuştur. Haclılarla ilgili güvenlik meseleleri, bu duruma uygun bir örnektir. Nitekim II. Selim'in iktidar devrinde gerçekleştirilen Sakız ve Kıbrıs adalarının fethinde, Astarhan'ın fethi teşebbüsünün ve kanal açma (Don-Volga Kanalı, Süveyş Kanalı) projelerinin gündeme gelmesinde ve bu faaliyetlerin gerekçelendirilmesinde haclıların yaşadıkları yol güvenliği meselesine atıf yapıldığı görülmektedir.¹²

2.1. Sakız ve Kıbrıs Adalarının Fethi

Cenevizlilerin elinde olan Sakız Adası, İstanbul-Mısır deniz yolu üzerinde bulunmaktaydı.¹³ Osmanlı Devleti, Anadolu sahillerine çok yakın olmasına rağmen Sakız Adası'nı almamış, bunun yerine vergiye bağlamak ve ticaret antlaşması yapmakla iktifa etmişti. Ada, on iki kişiden oluşan bir heyet tarafından idare edilmekte olup yöneticilerine Sakız beyleri denilmekteydi.¹⁴ Ada sebebiyle Osmanlı Devleti'ne vergi vermekte olan Cenevizliler, Osmanlı aleyhine düşman güçlerle işbirliği yapmaktan ve onlara bilgi sızdırmaktan geri durmamaktaydılar. Ayrıca Osmanlı ticaret ve hac gemilerine de saldırmaktaydılar. Batı Anadolu sahillerinin güvenliği için stratejik bir konumda olan Sakız Adası'nın aynı zamanda hac yolu üzerinde yer alması, buradaki idarenin zayıflaması, her yıl ödemesi gereken 10 bin altınlık haracı ödememesi¹⁵, Malta Şövalyeleri'ne yardım etmesi¹⁶ ve adanın bir korsan yatağı haline gelmesi gibi sebepler, fethi zorunlu kılmıştır. Cenevizlilerin bu düşmanca faaliyetleri üzerine I. Süleyman, Sigetvar Seferi'ne çıktıktan sonra Piyâle Paşa'ya (ö. 985/1578) adanın fethini emretmiştir.¹⁷ 973/1566 yılı baharında yetmiş pâre kadirge ile Akdeniz'e çıkan Kapudan Piyâle Paşa, adanın fethini gerçekleştirmiştir.¹⁸

¹² II. Selim, bu askerî operasyonların yanı sıra Haremeyn ile ilgili tasarrufları da vardır. Örneğin, o, Kâbe'nin etrafına 360 adet kubbe yaptırmıştır. Ararat'tan Harem'e su getirilmesi için beş yüz bin altın sarf etmiştir. Bk.: Mustafa Selânikî Efendi, *Târih-i Selânikî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1281), 119-120.

¹³ Ege Denizi'nin Girit, Eğriboz, Midilli ve Rodos'tan sonra beşinci büyük adası olan Sakız Adası, İzmir/Çeşme'ye yakın mesafede olup 841 km² yüzölçümüne sahiptir. Saruhan Adaları denilen grup içerisinde yer alır. Detaylı bilgi için bk.: Ali Fuat Örenç, "Sakız Adası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/6.

¹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 3/25-26.

¹⁵ BOA, A.İDVNSMHH.d, 5/602, 603, 1329.

¹⁶ BOA, A.İDVNSMHH.d, 5/1490.

¹⁷ Piyâle Paşa'ya verilen serdarlık beratının sureti için bk.: BOA, A.İDVNSMHH.d, 5/1310.

¹⁸ Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fi-Esfârî'l-Bihâr* (İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, h. 1329), 81-82; Seyit Ali Kahraman, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine 9/1* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 125-127.

II. Selim döneminde Akdeniz'de belirlenen hedef noktası ise, Kıbrıs Adası'dır. Denizden giden hacıların gemilerine saldırılması, Kıbrıs'ın fethinin de sebepleri arasında yer almıştır.¹⁹ Venedik'in elinde bulunan Kıbrıs, Mısır yolu üzerinde idi. Venedik, Osmanlı Devleti ile arasında sulh olmasına rağmen buradan geçen ticaret gemilerine ve hac yolcularına saldırarak eziyetlerde bulunmakta, bölgenin yol güvenliğini tehdit etmekteydi. Bunun üzerine sefer için Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi'den (ö. 982/1574) fetva alınarak hazırlıklara başlandı. Altıncı vezir Lala Mustafa Paşa (ö. 988/1580), Kıbrıs Seferi'ne serdar tayin edildi; Anadolu, Maraş, Halep, Karaman, Sivas beylerbeyleri ve onların eyaletlerindeki tüm askerî unsurlar, Rumeli'den Tırhala, Yanya, Mora, Prizren sancağı askerleri beylerbeyleriyle, beş bin yeniçeri, kifayet miktarı topçu ve arabacı, bölük halkından pek çok asker, serdarın emrine verildi. Hazırlanan dört yüz parçadan müteşekkil donanma, 1 Rebûlevvel 978/3 Ağustos 1570'de Akdeniz'e çıktı. Kıbrıs, uzun süre devam eden kuşatmanın ardından fethedilebildi.²⁰ Akdeniz üzerinde gerçekleştirilen bu fetihler, İslâm dünyası nazarında Osmanlı Devleti'nin gâzilik ve hâmilik misyonlarıyla örtüşen faaliyetlerdi.

2.2. Astarhan Seferi ve Kanal Projeleri

Akdeniz'deki mücadeleler bir tarafa Osmanlı ordusu, aynı dönemde kuzey sınırında Rus güçleriyle, doğuda ise Safevîlerle mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu yüzyılda gücünü artırarak bölgedeki Türk hanlıkları kendi hâkimiyetine katmak üzere 1552'de Kazan'ı 1556'da Astarhan'ı işgal eden Ruslar, bununla da yetinmeyip devamında Kuzey Kafkasya'ya sarkma ve nüfuzunu genişletmeye çalışmaktaydı. Bu ise, Rusların Osmanlı toprakları için tehdit haline gelmesi demektir. Ayrıca Ruslar, ele geçirdikleri Astarhan'da Asya içlerinden gelen ve Azak üzerinden hacca gitmek isteyenlere yol engeli çıkarmakta, Müslümanlara türlü eziyetler yapmaktaydılar.²¹ Bölgedeki hanlar, kendi güçleriyle Rus ilerleyişini durduramadıkları için Müslümanların hâmililiğini yapan Osmanlı Devleti'nin yardımına ihtiyaç duymuşlardır. 1560'lı yıllardan itibaren bölge Müslümanlarının Rus engeli karşısında yaşadıkları zulüm ve eziyetlerle ilgili şikâyetler, İstanbul'a gelmeye başlamış; Türkistanlı ve İdil boyundan gelen hacıların yardım talepleri giderek artmıştır. Söz konusu yerlerden gelen hacılar, Astarhan'ın Osmanlı Devleti'nin eline geçmesi halinde İran'a karşı düzenlenen seferlerde de avantaj sağlayacağını belirtmişlerdir.²² Tüm bu yardım talepleri karşısında I. Süleyman döneminde Astarhan üzerine

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fi-Esfârî'l-Bihâr*, 86.

²⁰ Peçevî, *Târih-i Peçevî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1283), 1/486-488.

²¹ XVI. yüzyılın ikinci yarısında Asya içlerinden Anadolu'ya geçişler için ikisi kuzeyde ve biri güneyde olmak üzere üç güzergâh bulunmaktaydı. Bunlardan en elverişli olanı Astrahan-Kırım hattı olup Ruslar bu yolu kapatarak hac ve ticaret kervanlarına büyük sıkıntılar yaşatmaktaydı. Bk.: Gülay Karadağ Çınar, "Özbek Hanlıkları Bağlamında Astrahan Seferi ve Kuzey Hac Güzergâhı", *Yeni Türkiye (Kafkaslar Özel Sayısı-III)*, 73 (2015), 74; Ayrıca bk.: Mustafa Işık, "Ejderhan Seferi ve Don-Volga Kanal Projesi", *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3 (Ekim 2018), 135.

²² Bu dönemde Özbek Hanı Abdullah ile İran Şahı arasında devam eden savaş hali sebebiyle Türkistan hacılarına İran yolu kapatılmıştı. Bu sebeple Hive, Semerkand ve Buhara'dan hacca gitmek isteyenler, Derbent veya Astarhan üzerinden Osmanlı topraklarına gitmek zorunda bırakılmışlardı. Rusların burada hâkimiyet kurma girişimleri (Terek Kalesi'ni inşa etmeleri), hacılara yeni bir sorun çıkarmıştı. Buna rağmen Türkistan, Kafkaslar, Nogay ili ve Kazan çevresinden bazı hacıların yine de İstanbul'a gelerek Osmanlı padişahına Ruslardan gördükleri baskı ve eziyetleri anlatarak yardım taleplerini iletiyorlardı. Bk. Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu (1569 Astarhan Seferi, Ten-İdil Kanalı ve XVI.-XVII. Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1966), 95-96.

sefer düzenlenmesi ve buranın Ruslardan alınması düşünülmüş, ancak bir süre sonra bundan vazgeçilerek daha önemli görülen Akdeniz ve Orta Avrupa seferleri hedefe alınmıştır.²³

Türkistan'dan İstanbul'a gelen elçi ve hacıların bu konuyu canlı tutmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim II. Selim döneminde Astarhan seferi meselesi tekrar gündeme gelmiştir. 1568-1569 yıllarına ait divan kayıtlarında onların yardım taleplerini içeren bazı belgeler bulunmaktadır. Örneğin 975/1568 yılında Buharalı, Mâverâünehirli ve Semerkandlı hacılar, Mekke'den dönüşte Halep'e geldiklerinde memleketlerine gitmek için doğu yolunun emniyetli olmaması sebebiyle Kefe tarafından gitmek istediklerini, başkanları olan Mîr Seyyid Ahmed aracılığıyla Dersââdet'e ilemişlerdir. Bu talebe cevaben Halep beylerbeyine gönderilen hükümde; İstanbul, Samsun, Sinop ya da başka bir iskeleden Kefe'ye geçmeleri, oradan da Kırım Hanı'nın yardımıyla Ejderhan (Astarhan)'a ve memleketlerine salimen varmaları konusunda onlara gereken yardımın gösterilmesi emredilmiştir.²⁴ Söz konusu hacıların memleketlerine ulaştırılmalarına dair Kırım Hanı'na da hükümler gönderilmiştir.²⁵

Harezmi Hanı Hacı Mehmed Han, Osmanlı padişahına mektup göndererek Türkistanlı hacıların ve tüccarın güvenli bir şekilde yolculuk yapabilmeleri için Ejderhan'ın fethedilmesi gerektiğini bildirmiştir. II. Selim, 976/1569'da bu konuyla ilgili olarak Tatar Hanı'na (Kırım Hanı Devlet Giray) mektup göndermiştir. Mektupta Tatar Hanı'na, Kazan ve Ejderhan vilayetlerinin Nogayların elinde iken niçin düşman eline geçtiği, bu bölgede Tatar mirzalarından kimlerin kaldığı sorularak ondan Ejderhan'ın fethi için ne tür bir tedbir ve hazırlık yapıldığı bilgisini İstanbul'a iletmesi istenmiştir.²⁶ Bölge Müslümanlarının gayretleri bu defa sonuç vermiş ve Osmanlı Devleti, 1569 yılında Astarhan'a sefer düzenlemiştir. Seferin açılması ile birlikte bir de Don-Volga (İdil-Ten) nehirleri arasında bir kanal açılması fikri ortaya atılmıştır. Bu kanalın açılmasında başka önemli sebeplerin yanı sıra Türkistanlı hacıların ve tüccarın yol güvenliğini sağlamak hedefi de göz önünde bulundurulmuştur.²⁷ Ancak çeşitli sebeplerle kanal tamamlanamamış ve sonuçsuz kalmıştır. Aynı şekilde Astarhan seferi de başarısızlıkla sonuçlanmış ve bu dönemde bir daha üzerinde durulmamıştır.²⁸ Bundan sonra Osmanlı Devleti, yönünü batıya çevirmiş ve Kıbrıs'ın fethi, kazanılan büyük bir zafer olmuştur. Kıbrıs'ın fethini hazırlayan koşullara bakıldığında yukarıda açıklandığı üzere hac yollarının ve hacıların yol güvenliği önemli bir gerekçe olarak yer almıştır.

Osmanlı Devleti, sınırlarının çok ötesinde bulunup kendisinden yardım talep eden Müslümanlara karşı da sorumlu idi. Bu anlamda Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren

²³ Halil İnalçık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", *Belâten* 12/46 (Nisan 1948), 367-368; Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu*, 96-98; Işık, "Ejderhan Seferi ve Don-Volga Kanal Projesi", 136-138.

²⁴ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/671.

²⁵ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/667.

²⁶ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/2722; Ejderhan'ın fethi, hacılara emniyetli yol açmak için gerekli görülmüştür. Tatar Hanı'na 4 Muharrem 976/29 Haziran 1568 tarihli gönderilen nâme-i hümayun için bk.: BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/2745.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/50-51; Karadağ Çınar, "Özbek Hanlıkları Bağlamında Astrahan Seferi ve Kuzey Hac Güzergâhı", 74-75; Işık, "Ejderhan Seferi ve Don-Volga Kanal Projesi", 136.

²⁸ Astarhan seferi, Osmanlı-Safevî savaşının şiddetlendiği III. Murad devrinde tekrar gündeme gelmiş, fakat planlandığı şekilde icra edilememiştir. Bk.: Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 229-230; II. Astarhan seferi tasarısı ve bundan vazgeçilme sebepleri hakkında bk.: Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu*, 157-166; İnalçık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", 391-396.

Portekizliler, Hint, Aden ve Yemen sahillerinde tehdit oluşturmakta, buralardaki Müslüman sultanlıkları ve gemi yolcularını taciz etmekteydi. Gucerât Sultanı Bahadır Şah, en önemli limanı olan Bender-i Diu'yu Portekizlerin ele geçirmesi üzerine Osmanlı Devleti'nden yardım talep etmiştir. Ancak kendisi kısa bir süre sonra Portekizliler tarafından öldürülmüş, ondan sonra da hânedan mensupları arasında iktidar mücadelesi ülkeyi zayıflatmıştır.²⁹ Bununla birlikte I. Süleyman döneminde bölgeye donanma gönderilmesi kararı alınmıştır. Mısır beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa (ö. 954/1547), 946-947/1539 yılında Süveys'ten yirmi parça kadirge ile hareket ederek Umman Denizi'ne geçmiş, Aden ve civarında Osmanlı hâkimiyetini sağlamıştır.³⁰ Ancak bu esnada iç çekişmelerle uğraşan Gucerât'tan yeterli destek alınmadığı için buradaki Osmanlı etkisi sınırlı kalmıştır.³¹ Hindistan ve o bölgedeki Müslüman sultanlıkların hac ve ticaret yolu olan güzergâhın Portekizli korsanlar tarafından tutulması, sıkıntı oluşturmaya devam etmiştir.³² Mekke Emîri Seyyid Hasan'ın, Dersaadet'e Portekizlilerin Hint diyarından gelen tüccar gemilerine zarar verdiğini bildirerek bu saldırıları önlemek için Aden'e donanma gönderilmesi gerektiğini bildirmesi üzerine Mısır beylerbeyine 13 Rebülevvel 972/19 Ekim 1564 tarihli bir emir yazılmıştır. Buna göre Süveys'teki tersaneden on parçadan oluşan bir donanma ile Mısır'dan da âdet olduğu üzere savaşmaya muktedir yeterli sayıda kişiyi sevk etmesi emredilmiştir.³³

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılda Akdeniz'de etkin bir politika takip etmesine rağmen, Hint Okyanusu'nda ya da Hint, Aden ve Umman denizlerinde Portekizlilere karşı pek başarı gösterememiştir. Bunda mesafenin uzak olması, bölge Müslüman hanedanlıklarıyla sağlıklı bir iletişim kurulamaması, donanma mühimmatı konusunda eksiklikler etkili olmuştur. Akdeniz ve Kızıldeniz'i birbirine bağlayacak bir kanalın açılması fikrinin gündeme gelmesinde de, Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Portekizli denizcilerin, bölge Müslümanlarına saldırıları ve bu taraftan hacca gitmek isteyen Müslümanların Haremeyn'e geçişlerini engellemeleri rol oynamıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin, Yemen, Hicaz ve Habeş vilayetlerini daha güçlü bir şekilde koruyabilmesi için donanmasını Akdeniz'den Kızıldeniz'e ve oradan da Hint Okyanusu'na geçirebilmesi gerekmektedir.³⁴ Nitekim Mısır beylerbeyine yazılan 17 Receb 975/17 Ocak 1568 tarihli hükümde Hindistan diyarını Portekizlilerin elinden almak ve Haremeyn etrafını düşman tasallutundan kurtarmak için Osmanlı Donanması'nın Akdeniz'den Kızıldeniz'e geçişini sağlayabilecek bir kanalın açılmak istendiği bildirilmiştir. Beylerbeyi, mühendis, mimar ve saha uzmanlarını bir araya getirerek gerekli inceleme ve ölçümleri yaptırmak ve kanalı açmanın mümkün olup olmadığı hususunda sonucu merkeze bildirmekle görevlendirilmiştir.³⁵ Mühimme evrakı içinde konuyla ilgili sadece bu belge yer almaktadır.

²⁹ Bahadır Şah, önceleri ülkesine yönelik saldırgan politikalarından ötürü Bâbürlü hükümdarı Hümayun'a karşı destek sağlamak amacıyla 943/1536 yılında Osmanlı Devleti'ne elçi göndererek yardım istemiştir. Ardından Portekizlilerin sıkıştırması ve denizlerdeki faaliyetleri üzerine yine Osmanlı Devleti'nden imdat istemiştir. Bk.: Peçevî, *Târih-i Peçevî*, 220-221.

³⁰ Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr 4. Rukiin*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024), 5/66, 183.

³¹ Khaliq Ahmad Nizami, "Gucerât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/172.

³² BOA, A.İDVNSMHH.d, 6/355.

³³ BOA, A.İDVNSMHH.d, 6/256.

³⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/49.

³⁵ BOA, A.İDVNSMHH.d, 7/721.

Süveyş kanal projesinin niçin akamete uğradığı bilinmemekle birlikte aynı dönemde gündeme gelen Don-Volga projesinin öne alınması sebebiyle onun geri planda kaldığı, ardından da Don-Volga projesindeki gibi bir başarısızlığa düşülmek istenmemesi ya da henüz tespiti yapılamayan başka bir sebeple uygulamaya geçilemediği söylenebilir.³⁶

3. Siyasî ve Diplomatik Tedbirler

Dersaâdet, hac yapma gayesiyle Osmanlı ülkesine gelen yabancı hac yolcularının emniyet ve huzuru konusuna azami önem göstermekteydi. Zira Osmanlı padişahları açısından hacıların güvenliğini sağlamak, halifelik misyonunun gereği olup bir prestij meselesi idi. Osmanlı topraklarına giren hacıların güvenliğini sağlamak amacıyla hac güzergâhındaki yerel idarecilere çok sayıda emirnâmeler gönderilmekteydi. Her yıl hac zamanı yaklaştığında bu minvaldeki emir ve talimatlar yenilenerek ilgili mercilere iletilmekte; böylece taşradaki idârî, askerî ve adlî birimlerin teyakkuz halinde olmaları sağlanmaktaydı.³⁷

Mühimme defterlerinde konu ile ilgili çeşitli hükümler yer almaktadır. İncelenen zaman aralığına ait belgeler, bilhassa Türkistanlı hacıların talepleri ve yol sorunları hakkındadır. Emirnâmelerde bu Müslümanların Osmanlı ülkesine geldiklerinde rahat ettirilmeleri ve güvenliklerinin sağlanması istenmektedir. Örneğin 975/1568 yılında Buhara'dan hac için yola çıkan Ahmed Yesevî ahfadından olan Şeyh Zengî ve dervişlerine kolaylık gösterilerek Şam'a emniyetle ulaştırılmaları hususunda onların yol güzergâhındaki bütün kadırlara talimatta bulunulmuş, ayrıca Şam hac emîri ve defter kethüdâsı olan Ahmed'e de bu konuyla ilgili hüküm gönderilmiştir.³⁸ Aynı yıla ait başka bir emirnâmede, Semerkanlı hacılara deve ve diğer ihtiyaçlarının tedarikinde yardım edilip engel çıkarılmaması ve onların huzur içerisinde yolculuklarını yapmaları hususunda³⁹; 991/1583 yılında ise Semerkanlı Baba Şeyh ve yanındakilerinin hac yolculuğunda yardımcı olunması amacıyla Şam'a kadar yol boyunca bulunan tüm kadırlara ve Şam hac emîrine uyarılar yapılmıştır.⁴⁰

Şam; Anadolu, Türkistan ve Acem hacıların toplandıkları bir merkezdi. Şam-Haremeyn arasındaki hac yolculuğunun güvenliğinin sağlanması, doğrudan Şam Beylerbeyliği'nin uhdesinde bulunmaktaydı. Hac emîrinin önderlik ettiği kabileler, güvenlik kuvvetlerinin eşliğinde buradan çölü aşarak Haremeyn'e vasil olmaktaydılar. Sefer organizasyonunun başından sonuna kadar işleyişinden Şam beylerbeyi sorumlu idi. Benzer şekilde Mısır üzerinden hacca gidenlerin yolculuk organizasyonu, Mısır Beylerbeyliği öncülüğünde gerçekleştirilmekteydi. 994/1586 yılında Şam'ın askerî unsurları (emîr, zaîm ve tumarlıları ile bin kişilik yeniçeri birliği), Şark Seferi'ne tayin edildiği için bölgenin kontrolü ve hac kfilesinin emniyeti zafiyete düşmüştür. Bu esnada Dersaâdet'te bulunan Şam beylerbeyinin

³⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/49-50.

³⁷ Hac organizasyonunda üst düzey taşra yetkilileri arasında yer alan Mekke emîrlere hitaben gönderilen nâme-i hümayunlarda onlara hacıların güvenliğini sağlama hususundaki sorumlulukları hatırlatılırken diğer yerel yöneticilerle uyumlu ve koordineli bir şekilde çalışmalarını da emredilmekteydi. Bk.: Abdullah Çakmak, "Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümayunlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 75.

³⁸ BOA, A.İDVNSMHH.d, 7/748, 749.

³⁹ BOA, A.İDVNSMHH.d, 7/760, 761.

⁴⁰ BOA, A.İDVNSMHH.d, 51/247, 248.

hac dönemine az zaman kaldığı için görev mahalline vaktinde yetişmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple bölgedeki tüm işlerden serdar sorumlu olup ona hitaben gönderilen bir hükümde Şam'ın muhafazasının ve hacıların güvenliğinin önemine vurgu yapılarak söz konusu işlerin durumu sorulmaktadır. Serdarın bu işlerle ilgili nasıl bir organizasyon yürüttüğü merak edilmiş, vaziyet hakkında merkeze bilgi vermesi istenmiştir.⁴¹ Bu ve benzer muhtevadaki pek çok belge, devletin, sefer ve savaş zamanlarında dahi hac organizasyonunu ve hacıların ihtiyaçlarını karşılama işini ihmal etmediğini göstermektedir.

Hacıların gelişleri esnasında olduğu gibi memleketlerine dönüş yolculuklarında da güvenliklerine dikkat edilmiş, rahat ve huzurlu bir yolculuk yapmaları için çaba sarf edilmiştir. Örneğin Semerkandlı hacıların hac sonrası memleketlerine dönerken yol güvenliklerini temin etmek üzere Azak'a varıncaya kadar Osmanlı ülkesindeki beylere ve kadırlara 15 Rebûlâhir 976/7 Ekim 1568 tarihli hüküm gönderilmiştir.⁴² Azak Limanı, Semerkand, Buhara ve Mâverâünnehir hacılarının geçiş noktalarından biriydi. 981/1574 tarihli divan kaydına göre, Osmanlı topraklarından geçerek Azak İskelesi'ne varan ve buradan yola devam edecek olan hacılardan, Nogaylı Yahşi Saat Mirza ve başka mirzalar, yüklü miktarda gümrük vergisi almaya başlamışlardır. Bu haber Dersaâdet'e bildirilince Azak Beyi, meseleyi tahkik etmek için görevlendirilmiştir. Çıkarılan hükme göre, ticaret malı olmayan hacılardan gümrük vergisi alınmaması, aksi davranışlarda bulunan kimselerin uyarılması, uyarıları dikkate almayanların ise Kırım Hanı Devlet Giray ile istişare edilerek cezalandırılması istenmiştir.⁴³

Türkistanlı hacıların Osmanlı topraklarında emniyetli bir şekilde yolculuk yapmaları, Şam hareket noktasına ve dönüşte de memleketlerine salimen ulaştırılmaları konusunda tedbirler alınmakla birlikte onlar için asıl sorun, Osmanlı topraklarına girinceye kadarki süreçte yaşanmaktaydı. Özellikle Asya'nın kuzey ve iç bölgelerinden gelen hacılar için, Rus güçleri engel çıkarmaktaydı. Ayrıca Safevî hâkimiyeti altındaki topraklar, Türkistanlı hacıların Haremeyn yolculuklarında tehlike arz eden bir bölgeydi. Devletlerarası nitelikli bu büyük sorunları çözemeyen, can ve mal kayıplarına maruz kalan Türkistanlı hacılar, Rus ve Safevî kıskacında karşılaştıkları zorlukları aşabilme noktasında Osmanlı Devleti'ne müracaat etmişlerdir. Osmanlı Devleti, kuzey ve doğu Müslümanlarının yol sorununu çözmek amacıyla yukarıda açıklandığı üzere bazı askerî adımlar atmış, bunun yanı sıra siyasî ve diplomatik gücünü de ortaya koymuştur. Örneğin Harezmi Hanı, kendi vatandaşlarının hac dönüş yolunda Safevî sınırına girdiklerinde alıkonulduklarını ve hapsedildiklerini II. Selim'e bir mektup göndererek haber vermiştir. Harezmi Hanı, mektubunda tüccar ve hacılara güvenli yolculuk imkânı sağlamak için Astarhan tarafından yol açılması talebini de dile getirmiştir. Bunun üzerine Dersaâdet'ten gönderilen cevabî mektupta hapsedilen hacıların durumunun Osmanlı payitahtına gelecek Safevî elçisine sorulacağı, serbest bırakılmaları için çalışılacağı, hacıların ve tacirlerin güvenliği için mezkûr tarafta yol açılmasına karar verildiği bildirilmiştir.⁴⁴

981/1573 yılında Buhara elçisine verilen mektuba göre; fesat ehli tarafından yollar tutulduğu için Türkistan hacılarının Haremeyn ziyareti mümkün olamamaktadır. Bu hususta

⁴¹ BOA, A.İDVNSMHH.d, 60/612.

⁴² BOA, A.İDVNSMHH.d, 7/2228.

⁴³ BOA, A.İDVNSMHH.d, 24/389, 421.

⁴⁴ BOA, A.İDVNSMHH.d, 7/2723; İnalçık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", 368-369.

Osmanlı Devleti'ne bilgi verilmiş ve divanda hazırlanan hüküm ile hac yollarını emniyetli hale getirmenin Osmanlı Devleti'nden beklenen bir görev addedildiği, bu konuda devletin irade göstereceği, İslâm ordusunun düşmanları karşısında muzaffer olacağı, bununla birlikte oradaki ulemâ ve meşâyihin Müslüman halkla birlikte dua ile meşgul olmaya devam etmeleri istenmiştir.⁴⁵

Sünnî hacıların Safevî topraklarında alıkonulmalarına ve zorluk yaşamalarına mukabil Osmanlı toprakları üzerinden hacca gitmek isteyen Safevî hacıların da saldırı ve engellemelere maruz kalmaktaydı. Osmanlı-Safevî siyasî çekişmesinin bir neticesi olarak tüccar ve hac yolcuları mağduriyet yaşamaktaydı. Safevî hacıların yol güvenliği sorunu, bu dönemin ciddî bir meselesiydi. Bu sebeple iki taraf arasında gerçekleşen diplomatik görüşmelerde hacıların yol güvenliği meselesi hep gündemde yer almıştır. Örneğin Osmanlı Devleti ve Safevîler arasında 1555 yılında Amasya'da yapılan sulh antlaşmasında İranlı hacıların hac yolculuklarında Osmanlı topraklarından geçmesine ve bu esnada can güvenliklerinin sağlanmasına dair karar alınmıştır.⁴⁶ Alternatif güzergâhlar üzerinden tehlikeli yolculuklar yaparak hacca gitmeye çalışan Safevî hacıların, Osmanlı Devleti, Şam-Mekke resmî hattına yönlendirmiştir. Bununla birlikte Şam toplanma mahalline doğru yolculuklarında Doğu Anadolu vilayetlerinden geçerken sıklıkla eşkiya saldırılarına maruz kalan Acem hacıların yol güvenlikleri tam olarak sağlanamamış, bu noktadaki sorunlar yaşanmaya devam etmiştir.⁴⁷

Osmanlı Devleti, Afrika kıtasındaki topraklarına komşu olan devlet ve sultanlıklarla da siyasî ve diplomatik temas halinde olmuştur. Onlardan biri, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarb'daki Fizan Sancağı'na sınırı bulunan Bornu Sultanlığı'dır.⁴⁸ Hemen tamamı Müslüman olan Bornu yöneticileri ve halkı hac yapmak için Osmanlı topraklarına girmekte ve bu vesileyle iki devlet arasında ilişkiler kurulmaktaydı. Bu devletin en güçlü hükümdarı İdris b. Ali Elevma zamanında (1571-1603) Osmanlı Devleti ile ilişkiler gelişme göstermiştir.⁴⁹ İktidarının başlarında kendisi de hacca giden İdris, bu esnada Osmanlı askerlerindeki ateşli silahları görmüş ve önemini kavramıştı. Osmanlı resmî makamları ile irtibat kurarak ordusunu bu silahlarla donatmış ve bu sayede hâkimiyet alanını genişletmeyi başarmıştı.⁵⁰ III. Murad dönemine ait hüküm kayıtlarında Bornu Devleti ile ilgili bazı yazışmalar yer almaktadır. Buna göre İdris, beş kişilik bir elçilik heyetini İstanbul'a göndererek⁵¹ Osmanlı Devleti'ne bağlılığını

⁴⁵ BOA, A.İDVNSMHM.d, 22/96.

⁴⁶ Peçevî, *Târih-i Peçevî*, 1/340; A. Ekber Diyanet, *İlk Osmanlı-İran Anlaşması (1555 Amasya Musalahası)* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1971), 7-8; İlhan Şahin - Feridun Emecen, "Amasya Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/4.

⁴⁷ Esra Doğan Turay, "16-18. Yüzyılda Osmanlı Doğu Vilayetlerinde Safevî/Acem Hacılarıyla İlgili Değerlendirmeler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 367-369.

⁴⁸ Bornu Sultanlığı: Orta Sudan'da kurulmuş bir devlettir. Bornu tarihi, bu bölgede ondan önce varlık gösteren Kânem Sultanlığı ile yakından ilgilidir. XV. yüzyıl sonlarında Kânem Devleti'nin yaşadığı iç karışıklıklara son veren Ali b. Duneme, Bornu Devleti'nin gerçek kurucusu sayılmaktadır. Bk.: Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler", *Tarih Dergisi* 23 (Mart 1969), 112, 113.

⁴⁹ Davut Dursun, "Bornu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/294.

⁵⁰ Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler", 114.

⁵¹ Trablus Beyi'ne hitaben yazılan 20 Zilhicce 981/12 Nisan 1574 tarihli hükümde Karalar taifesinden Bornu Hâkimi'nin beş kişilik elçi heyeti göndermesi sebebiyle onları karşılamak üzere Trablus'tan 20 askerinin görevlendirilmesi istenmiştir. Bk.: BOA, A.İDVNSMHM.d, 24/359.

bildirmiştir.⁵² Bornu Hâkimi Mîr İdris'in elçisi Yusuf, Osmanlı yönetiminden hac yolculukları ile ilgili bazı taleplerde bulunmuştur. Evâil-i Receb 987/1579 tarihli bir hüküm kaydına göre, Osmanlı topraklarına gelen ve hacca da gitmek isteyen Bornulu kimselere izin verilmesi, onlara saldırıda bulunulmaması ve emniyet içerisinde gidip gelmelerinin sağlanması taleplerine olumlu yaklaşılarak kendilerine izin verilmiştir. Konuyla ilgili gerekli talimatlar, hem Mısır beylerbeyine hem de Fizan sancakbeyine gönderilmiştir.⁵³ Mîr İdris, kendi ülkesinden hacca gidip Osmanlı topraklarında vefat eden kişilerin mal ve eşyalarının, oğullarına; oğulları olmayanların şer'-i şerîf muktezasınca vârislerine verilmesi, dışarıdan başkalarının müdahale etmesine izin verilmemesi hususunda emirname talep etmiş, bunun üzerine 20 Cemâziyelâhir 987/14 Ağustos 1579 tarihinde Mısır beylerbeyine bu doğrultuda hüküm gönderilmiştir.⁵⁴

Afrika'nın iç bölgelerinden ve Mağrib'den Kahire'ye her yıl 30-40 bin hac yolcusu gelmekteydi. Onlar, İstanbul'a uğramayıp Haremeyn seferlerini Mısır kervanına katılarak gerçekleştirmektedir.⁵⁵ Bu sebeple olsa gerek XVI. yüzyıl Osmanlı belgelerinde Afrika hacıları ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Oysa Türkistan hacıları, yolculuklarını İstanbul üzerinden yaparak⁵⁶ bu esnada devlet erkânıyla görüşme ve meselelerini anlatma imkânı elde etmişlerdir.⁵⁷ Bu sayede Türkistan hacılarının yol güvenliği meselesi divan gündeminde geniş yer bulmuştur.

⁵² 5 Rebiülevvel 985/23 Mayıs 1577 tarihli hükümde Bornu elçisinin "ar-zı ubüdiyyet, ihlâs ve musâfât" bildirdiği belirtilmektedir. Bk.: BOA, A.İDVNSMHHM.d, 30/440; Bununla birlikte bu bölge Osmanlı Devleti'ne tâbi bir eyalet olmamıştır. Resmî evraklarda yöneticileri için kullanılan mîr, Melik, hâkim sıfatları da bunu göstermektedir. Osmanlı Devleti'ne İslâm âleminin çeşitli ülkelerinden elçilik heyetleri gelerek bağlılık ve dostluklarını ifade etmekteydi. Bu durum, hilafeti uhdesinde bulunduran Osmanlı Devleti'nin İslâm âleminin manevî lideri olarak görülmesi ile ilgilidir. Bk.: Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler", 119, 121-123.

⁵³ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 40/137, 138.

⁵⁴ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 40/197; Aynı hüküm Şam hac emîri Kansu'ya da gönderilmiştir. Bk.: BOA, A.İDVNSMHHM.d, 40/357; Hac yolunda vefat eden hüccâcın metrukâtının, hac yolu beytülmâl emirleri tarafından tespit edilip varislerine ulaştırılması, eğer varisleri bulunamazsa hemşehrilerinden olan kişilere mahalle kadısı hüccetiyle verilip bu yolla varislerine ulaştırılması gerekmektedir. Bununla ilgili 27 Receb 987/19 Eylül 1579 tarihli bir hükümde Mâverâünnehir ve diğer Tatar hacılarından vefat edenlerin mallarının Devlet Giray Han'ın tayin ettiği görevliye verilmesi, hariçten bir kişinin müdahale etmemesi emredilmiştir. Bk.: BOA, A.İDVNSMHHM.d, 27/142.

⁵⁵ Özen Tok, "Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi", *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz Milletlerarası Kongre Tebliğleri Rabat, 12-14 Kasım 2009* (İstanbul: IRCICA, 2013), 165.

⁵⁶ Türkistanlı hacılar, Osmanlı Devleti'nin hâdimü'l-Haremeyn sıfatını taşıması, padişahlarının Müslümanların halifesi mevkiinde bulunması hasebiyle hac güzergâhlarına İstanbul'u da dâhil etmişlerdir. Yol sürelerini iki katına çıkarma pahasına İstanbul'a uğramaktaydılar. Bu tercihlerinin dinî, siyasi ve kültürel sebepleri vardı. İslâm âleminin hilafet merkezi olan İstanbul'u ziyaretleri esnasında Türk dünyasının farklı yerlerinden gelen Müslümanlarla burada buluşarak bölgelerindeki siyasi, dinî, fikrî gelişmeleri birbirlerine aktarma imkânı bulmaktaydılar. Bk.: Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Devleti ve Türkistan Müslümanlarının Hac Seferleri (Çarlık Döneminden Günümüze)", *Diyanet İlmî Dergi* 35/1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 231, 232.

⁵⁷ İstanbul'a geldiklerinde Özbek ve Buhara tekkelerinde misafir olarak kalan Türkistanlı hacıların ihtiyaçlarının giderilmesi hususuna Osmanlı Devleti büyük ehemmiyet göstermiştir. İaşe ve ibatenin yanı sıra parasız kalan hacı adaylarının yolculuklarını tamamlamaları sağlanmaktaydı. Türkistanlı hacıların sorunlarının devlete iletilmesinde söz konusu tekkeler aracı işlevi icra etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk.: Ebubekir Sofuoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Rusya Yönetimindeki Topraklardan Gelen Hacılara Yardımları", *Omeljan Pritsak Armağanı*, ed. Mehmet Alparğu - Yücel Öztürk (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2007), 700-706; Osmanlı Devleti'nin hac yolculuklarında zorluk yaşayan Kırgız hacılarına yönelik yardımları için bk.: Güler, "XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan'da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti'nin Bölge Hacılarına Yaklaşımı", 4-9.

4. Yabancı Devlet Ricâlinin Hac Ziyaretlerinde Alınan Tedbirler

Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra teşkilatında görevli üst düzey yöneticilerden veya bu yöneticilere tâbi durumda olan kimselerden biri hacca gideceği zaman, bu durum hac işlerinden sorumlu yetkililere haber verilerek gerekli talimatlar gönderilirdi. Bu noktada söz konusu mühim kişilerin kullanacakları hac güzergâhı dikkate alınarak Mısır ya da Şam beylerbeyi ve hac emîri muhatap alınmakta ve sorumlu tutulmaktaydı. Osmanlı devlet ricâlinden bazı kişilerin hac yolculukları hakkında beylerbeylerine ve hac emîrlere gönderilen emirnâmeler bulunmaktadır. Örneğin, Kırım Hanı Devlet Giray'ın adamlarından Mustafa Bey'in, yüz kişiden oluşan kafilesi ile birlikte hac yolculuğuna çıktığı haberi, 27 Receb 983/1 Kasım 1575 tarihli hükümle Şam hac emîrine bildirilmiş; mezkûr kafileyeye yol boyunca geçtikleri vilayetlerde engel olunmaması, deve ve diğer ihtiyaçlarının karşılanmasında yardım edilmesi emredilmiştir.⁵⁸

Diğer Müslüman ülkelerin devlet ricâline gelince, bu tür kişilerin hac yolculukları konusunda Osmanlı yönetiminin önceden bilgilendirilmesi gerekmektedir. Yabancı devlet ricâlinin hac için Osmanlı ülkesine gelmesi durumunda onların güvenliklerini sağlamak üzere izin belgesi tanzim edilmekteydi. Zira padişah onayıyla çıkarılan izinnâme/icâzetnâme, güvenli ve sorunsuz bir yolculuğun temel şartıydı. Bu şekilde izin talep edenler, dost ya da düşman ülkelerin idarecileri olabilmekteydi. Bâbürlülerin Bedaşhan bölgesi hâkimi olan Sultan Süleyman Mirza⁵⁹, XVI. yüzyılın ikinci yarısında hac için Osmanlı topraklarına gelen yöneticilerden biridir. Hac dönüşü Şam üzerinden memleketine gidecek olan Süleyman Mirza, yol emniyeti için emr-i hümayun talebinde bulunmuştur. Onun bu isteği, Şam beylerbeyi aracılığıyla Dersâdet'e iletilmiştir. Bunun üzerine Şam, Bağdat ve Şehrizol beylerbeylerine 3 Rebûlâhir 985/20 Haziran 1577 tarihli gönderilen hükümde Mirza'ya daha önceden nişân-ı hümayun verildiği hatırlatılmış; ayrıca mezkûr beylere güvenliği sağlamak üzere yeterli sayıda adam görevlendirerek Mirza'yı sorumluluklarındaki topraklardan koordineli bir şekilde geçirmeleri ve emniyetle memleketine ulaştırmaları talimatı verilmiştir.⁶⁰ İzin talebinde bulunan bir diğer ricâl-i devlet, Taşkent hâkimi Derviş Han'ın İstanbul'a gönderdiği elçileridir. Onların hacca emniyetle gidip gelme hususunda hüküm-i hümayun istekleri üzerine Şam hac emîrine 19 Safer 979/13 Temmuz 1571 tarihli bir hüküm gönderilmiştir. Söz konusu hükümde

⁵⁸ BOA, A.İDVNSMHH.d, 27/141; Ayrıca Osmanlı hânedanına mensup kadın sultanların ve saraylıların hac yolculuklarında ilgili taşra yöneticileri bilgilendirilmekteydi. Örnek belgeler için bk.: BOA, A.İDVNSMHH.d, 9/419, 420, 421; 52-204/509, 530, 531.

⁵⁹ Süleyman Mirza, Bâbürlü hükümdarı Hümayun'dan sonra oğlu Ekber'in tahta geçtiği esnada Bedaşhan'ı elinde tutmaktaydı. O, Ekber döneminde (1555-1605), hâkimiyet alanını genişletmek için diğer mirzalarla birlikte isyan hareketlerinde bulunmuştur. Bedaşhan'ın idaresinde kendisi kadar karısı Harem Beyim de etkili olmuştur. Karısının vefatı sonrasında etrafındaki beyler, torunu Mirza Şahruh'un yanına geçince Süleyman Mirza güç kaybı yaşamış, Hicaz'a gitme gerekçesiyle bir süre bölgeden ayrılmıştır. Bununla birlikte onun hac dönüşünde Mirza Şahruh ile olan siyasî mücadelesine devam ettiği anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi Gurkanlı Devletinin Büyüklük Devri (1526-1737)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947), 2/63-64, 82-84, 97-98, 120-121. Süleyman Mirza, Emîr Timur Han soyundan gelmektedir. Timur'dan itibaren soy şeceresi şu şekildedir. Emîr Timur (1336-1405) oğlu Celâlüddin Mirânşah (1367-1408) oğlu Muhammed Mirza oğlu Ebû Said Mirza (1427-1469) oğlu Mahmud Mirza oğlu Veys ya da Han Mirza oğlu Mirza Süleyman. Babası Han Mirza ve kendisinin yanı sıra oğlu Mirza İbrahim ve torunu Mirza Şahruh, Bâbürlüler Devleti döneminde Bedaşhan hükümdarlığı yapmışlardır. Bk.: a. mlf., a.g.e., 2/Ek: Büyük Timurun Soy Kütüğü.

⁶⁰ BOA, A.İDVNSMHH.d, 30/523.

mezkûr kişilere, eşyalarına ve davalarına hac yolculuklarının başından sonuna kadar geçtikleri yerlerde müdahale edilmemesi, haclarını huzur içerisinde eda etmelerinin sağlanması istenmiştir.⁶¹ Şam hac emîrine 992/1584 yılında gönderilen başka bir hükümle Ürgenç Hanı'nın annesi Begüm Hacı ve hemşiresi Tobaş Hanım'ın bulunduğu hac kafilesine yardımcı olunması bildirilmiştir.⁶²

Farklı devletlerin hanedan mensuplarının ya da devlet ricâlinin hac maksadıyla Osmanlı ülkesine girişlerine genel olarak olumlu cevap verilmiştir. Ancak bazı kişilerin ziyaretleri, merkezî yönetimi tedirgin etmiş ve çeşitli tedbirlerin alınması kaydıyla bu türden girişlere izin verilmiştir. Örneğin Safevîler ile savaş halinde olunmasının bir sonucu olarak hac ziyareti için bile olsa Safevî devlet ricâlinden birinin Osmanlı topraklarına gelmesi fevkalâde tedbirler alınmasını gerekli kılmıştır. Bu türden bir hac yolculuğu, 976/1568 yılında olmuştur. Hacca gitmeye niyetlenen Masum Sultan⁶³, Osmanlı topraklarından geçerek yoluna devam edebilmek için İstanbul'dan izin talep etmiştir. Bunun üzerine kendisine icazet verilmiştir. Van beylerbeyine gönderilen hükümde Masum Sultan, Van'a ulaştığında burada kendisine iyi davranılması, kolaylıklar gösterilmesi emredilmiştir.⁶⁴ Van beylerbeyi ise, Kazvin'den çıkan Şahkulu Masum Sultan'ın, Cumâde'l-ülâ'nın ikinci günü Van'a gelmesinin beklendiğini, Osmanlı topraklarına girebilmesi için gerekli olan izn-i hümayunun kendisine ulaştığını merkeze haber vermiştir. Buna karşılık olarak yazılan 24 Cumâde'l-ülâ 976/14 Kasım 1568 tarihli bir hükümde hac zamanının uzak olmasına rağmen Masum Sultan'ın Van'a niçin bu kadar erken geldiği sorularak onunla ilgili şu talimat verilmiştir: Van'a gelmeden önce oradaki tüm askerler silahlandırılıp tam teçhizat donatılarak sınır boylarında savaşa hazır durumda bulundurulacak, böylece Masum Sultan'a gözdağı verilecektir. Ayrıca onun Van'a gelmesi haber verildiği şekilde hac zamanından önce olursa Ruha veya Birecik'de alıkonulması, hac zamanından ancak on gün önce Şam'a gönderilmesi emredilmiştir.⁶⁵ 26 Cumâde'l-ülâ 976/16 Kasım 1568 tarihli Halep beylerbeyine gönderilen hükümde, Masum Sultan Halep'e gelmeden önce beylerbeyinin, adamlarını ve emrindeki bütün askerlerini muntazam bir şekilde silahlandırarak Masum Sultan'ı karşılaması, Osmanlı Devleti sınır boylarının korku ve haşyet uyandıracak kadar muhkem koruma altında olduğunun gösterilmesi emredilmiştir. Talimatların gereğinin yapılmasının mühim olduğu vurgulanmıştır. Diyarbekir ve Şam beylerbeyleri de gelişmelerden haber edilip teyakkuz durumunda olmaları istenmiştir.⁶⁶

⁶¹ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 16/657.

⁶² BOA, A.İDVNSMHHM.d, 54/347.

⁶³ Münecimbaşı Ahmed'in anlatımına göre Safevî sarayında vezir ve emîr-i divan olan Masum Sultan, görevlerinden istifa ederek hacca gitmeye niyetlenmiştir. Oğlu Ahmed Han ve Kızılbaş ileri gelenleri ile yola çıkmıştır. Masum Sultan'ın, daha önceden Safevî Şahı Tahmasb adına Horasan ve Geylan fetihlerini gerçekleştirdiği, ancak hizmetine layık bir muamele görmediğinden dolayı görevinden ayrılarak hacca gitmek bahanesiyle Osmanlı topraklarına gelip burada Şah sevenleri etrafına toplayıp Osmanlı Devleti'ne karşı bir fitne hareketi planladığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine İstanbul'dan Şam Beylerbeyi Derviş Paşa'ya Masum Sultan'ın katli hakkında emir gönderilmiştir. Derviş Paşa, urban kıyafeti giydiği iki yüz adamını Masum Sultan'ın da aralarında bulunduğu kızılbaşların üzerine göndererek bu emri yerine getirmiştir. Bk.: Münecimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, h. 1285), 3/197-198.

⁶⁴ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/1180.

⁶⁵ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/2491.

⁶⁶ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 7/2500.

Van beylerbeyine gönderilen 27 Cumâde'l-ülâ 976/17 Kasım 1568 tarihli başka bir hükümde; Masum Sultan, Van'dan Diyarbekir'e doğru hareket ettiğinde onun kafilesine eşlik edecek yeterli sayıda asker görevlendirilmesi, yol boyunca yiyecek-içecek tedarikini sağlamaları, halka zulmedilmesine fırsat verilmemesi bildirilmiştir. Aynı emirlerin gönderildiği Diyarbekir beylerbeyi de Diyarbekir'den Halep'e kadar talimatların gereğini yapmakla sorumlu kılınmıştır. Halep beylerbeyine ise Şam'a kadar söz konusu vazifeyi yerine getirmesi emredilmiştir.⁶⁷ Ancak tüm bu yazışmalara ve alınan tedbirlere rağmen Masum Sultan'ın öldürülmesi engellenememiştir.

Temas halinde olunan önemli devletlerden biri Hindistan'da hüküm süren Bâbürlüler Devleti'dir. III. Murad döneminde Bâbürlü hanedan mensupları ve Hintli hacılar ile ilgili bir meselenin yaşandığı anlaşılmaktadır. Mekke şerifine hitaben yazılan ve 19 Muharrem 988/6 Mart 1580'de gönderilen nâme-i hümayuna göre; Bâbürlü hükümdarı Celâlüddin Ekber'in (1556-1605) Mekke'ye gönderdiği sadaka, Harem-i Şerif'te tevzi edilmiştir. Aynı zamanda Bâbür hanedanından bir hatun ve erkânı, dinî kurallara uygun bir şekilde hac ibadetlerini yapmışlar, ardından Mekke'de ikamet ettikleri süre içerisinde En'âm Süresi tilavet ettirip bazı garip uygulamalar icra etmişlerdir. Mısır beylerbeyi, söz konusu durumu İstanbul'a mektupla bildirmiştir. Bu haber üzerine Mekke şerifine gönderilen nâme-i hümayunda Ekber Şah'dan gelen sadakaların kadimden beri devam eden uygulama gereği Harem-i Şerif'te dağıtılmaması, Ekber Şah hatunu ve yanındakilerin hac menâsikini şeriate uygun bir biçimde eda edip mütad süreden fazla Mekke'de kalmalarına izin verilmemesi, şer'-i şerife aykırı fiillerin yapılmasının engellenmesi istenmiştir.⁶⁸ Aynı muhtevada hükümler Mekke kadısı ve şeyhülharemine, Cidde beyi ve eminine de yazılmıştır.⁶⁹ Celâlüddin Ekber, bu dönemde din-i ilahi denilen eklektik bir dini kurarak geniş çaplı bir propaganda yapmaya yönelmiştir. O, her yıl kendi ülkesinden hacıları toplu olarak götürmek, Hicaz'a gönderdiği sadakaları dağıtmak ve Mekke şerifleriyle temas kurmak amacıyla hac emîri tayin etmekteydi. Örneğin 1578 yılında onun altın dağıtacağını öğrenen Osmanlı ülkesindeki fakirlerin Cezîretülarap'ta toplanacakları belli olduğundan ve tevzi edilen sadakalardan yararlanan yerli ve yabancı halkın kendisine minnet sunmaları sebebiyle Ekber Şah, daha da cömert davranarak öncekinin iki katı para gönderilmesini emretmiştir.⁷⁰ Onun Osmanlı ülkesindeki bu nüfuz devşirici tavırları ve İslâm'a mugayir dinî söylem ve faaliyetleri, Sünnî İslâm'ın siyasî temsilcisi konumundaki Osmanlı Devleti'ni rahatsız etmiştir. Ekber Şah'ın ve erkânının keyfî hareketlerine müsamaha gösterilmediği anlaşılmaktadır.

⁶⁷ BOA, A.İDVNSMHM.d, 7/2502.

⁶⁸ BOA, A.İDVNSMHM.d, 39/471.

⁶⁹ BOA, A.İDVNSMHM.d, 39/349.

⁷⁰ Bayur, *Hindistan Tarihi*, 2/109-110; Ekber Şah, ülkesindeki Müslümanların kutsal yerleri ziyaret etmelerini teşvik etmiş ve bunu devlet hazinesinden desteklemiştir. Bk.: Hilal Şahin, *Ekber Şah ve Dinî Reformu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 122; Ekber Şah, kendisine muhalif olan ulemâyâ Mekke'ye göndererek onların etkisini kırmak istemiştir. Örneğin 1579 yılında Şeyh Abdünnebî (ö. 991/1583) ve Mevlânâ Abdullah'ı bu şekilde hac kervanına mihmandar olarak atamış, onlara kendisinin Haremeyn'e her yıl gönderdiği sadakaların tevzii işini kontrol etme vazifesini vermiştir. Bk.: Nadir Karakuş, "Hac Yolunda Bir Bâbür Prensesi", *Kadın Araştırmaları Dergisi (KADEM)* 8/1 (Haziran 2022), 32.

Nitekim Mekke şerifine hitapla başlayan 988/1580 yılına ait başka bir nâme-i hümayunda Mekke'ye mücâvir olarak yerleşen Hintli Müslümanlardan söz edilmekte, bu durumun Mekke halkının yiyecek sıkıntısına sebebiyet verdiği belirtilmektedir. Şerif'e, söz konusu Müslümanları memleketlerine geri göndermesi emredilmiştir.⁷¹ Mektupta kastedilen Hintli Müslümanlar, büyük bir ihtimalle Bâbürlü kafilesi mensuplarıdır. Zira Ekber Şah'ın eşi Selime Sultan Begüm ve halası Gülbeden Begüm'ün de yer aldığı meşhur hac seferi, 1576-1580 yıllarını⁷² kapsamaktadır. Hindistan'da X. yüzyıldan beri Sünnî İslâm hâkim idi. Ekber Şah'ın tüm dinleri birleştirmeye yönelik din-i ilahi hareketi, Hint bölgesinde tepkiyle karşılanmıştı. Bu tepkileri hafifletmek isteyen Ekber Şah, Gucerât-Aden-Cidde hattında gerçekleştirilecek olan mezkûr hac yolculuğunu organize etmişti.⁷³ Ve yine muhtemelen onların memleketlerine hemen dönmeyip kalma sürelerini uzatmaları, İslâm'ın neş'et ettiği bu beldede dinî yaşantı noktasında uyum problemlerine sebep olacağı için İslâm dininin koruyucusu saikiyle hareket eden Osmanlı Devleti, makul bir gerekçe ileri sürerek onları geri göndermeyi hedeflemiştir. Yoksa dünyanın dört bir tarafından Haremeyn'e gelen hacılardan Mekke ya da Medine'de mücâvir olarak kalmayı tercih edenler hep olmuştur. Bu şekilde kalanların sayısı, büyük miktarlarda olmadığı sürece buna müsamaha gösterilmiştir.

Ekber Şah'ın Kâbe'de sadaka dağıtmasına izin verilmeyip Bâbür hanedan kafilesinin Haremeyn'deki faaliyetleri ve hareket alanları kısıtlanırken benzer bir talepte bulunan Fas hâkimine olumlu karşılık verilmiştir. III. Murad döneminde Fas hâkimi Abdülmelik, Kâbe-i Muazzama'da ve Medine-i Münevvere'de fukaraya dağıtılmak üzere sadaka göndermiş ve bu sadakaların dağıtım işinin kendi gönderdiği adamları aracılığıyla yapılmasını istemiştir. 985/1577 yılında Osmanlı-Fas yönetimleri arasında yapılan bir dizi yazışma neticesinde Fas hâkiminin bu faaliyeti gerçekleştirmesine izin verilmiş ve bu hususta Mekke ve Medine kadılarına hüküm ve Mekke şerifine nâme-i hümayun gönderilmiştir.⁷⁴ Ayrıca Mısır beylerbeyi ve kadısına gönderilen hükümlerle Fas ve Merankûş vilayetlerinden Mısır'a gelen hacıların, diğer hacılarınla birlikte hac farızalarını eda etmek üzere Kâbe'ye götürülmesi, rencide edilmemeleri, onlardan Osmanlı topraklarında vefat eden hüccâc ve tüccarın muhalefatının vârislerine teslim edilmesi emredilmiştir.⁷⁵ Fas-Osmanlı arasında karşılıklı güvene dayalı bir ilişki vardı. Her iki tarafın da Sünnî olmasının bunda rolü bulunmaktadır. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'ne sadakat ve itaatini bildiren Fas hâkimi Abdülmelik⁷⁶, bölgedeki Osmanlı idarecileri ile birlikte hareket etmekte ve Osmanlı askerî güçlerine destek ve yardımda bulunmaktaydı. Mağrib bölgesinde Osmanlı Devleti'nin siyasî ve askerî menfaatleri doğrultusunda bir politika yürüten emîr Abdülmelik, dönemin mühimme kayıtlarında övgü dolu ifadelerle anılmıştır.⁷⁷

⁷¹ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 43/107.

⁷² Faroqi, kafilenin Hindistan'a 1582 yılında döndüğünü belirtmektedir. Bk.: Sureiya Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 146.

⁷³ Karakuş, "Hac Yolunda Bir Bâbür Prensesi", 30-31.

⁷⁴ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 30/425, 426.

⁷⁵ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 30/425, 428.

⁷⁶ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 30/421.

⁷⁷ BOA, A.İDVNSMHHM.d, 30/421, 429, 489.

Sonuç

Devletlerin dış politikalarında bölgesel, ulusal ve uluslararası ölçekte çeşitli stratejik, siyasî, askerî, iktisâdî ve dinî hedefler yönlendirici bir role sahiptir. Tarihî süreçte her bir devlet için bu hedefler, zaman ve koşulların farklılaşmasıyla dönemsel değişimler gösterebilmiştir. Hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'nin dış siyasetinde yeni dönemlerden biri, Haremeyn başta olmak üzere Arap coğrafyasını hâkimiyeti altına aldığı XVI. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. Bundan sonra Sünnî İslâm âleminin halifeliği misyonu, devletlerarası ilişkilerde belirleyici bir fonksiyona sahip olmuştur. Bu bakımdan hac organizasyonu, Osmanlı Devleti'nin hem bir hizmet alanı hem de kendisini uluslararası sahada ifade ettiği bir vasıta olmuştur.

Hac yollarının güvenliği meselesi, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı dış politikasının gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Zira bir taraftan denizlerde diğer taraftan Asya içlerinde hacılar ve tüccarlar yol güvenliği sorunu yaşamaktaydı. Osmanlı Devleti'nin doğuda Safevîler ve Rus Çarlığı ile girdiği mücadelelerin arka planında bölgedeki Sünnî Müslüman hanlıkların yardım taleplerinin etkisi vardır. Ulaşım sorunu yaşayan Türkistanlı hacılar, dünya Müslümanlarının nazarında halife-i rûy-ı zemîn olarak hac yollarının güvenliğinden sorumlu olan Osmanlı padişahından yardım beklemekteydi. Akdeniz'de ise, korsan faaliyetlerine karşı Osmanlı idaresinin etkin müdahalesi, benzer gerekçelerle kaçınılmaz hale gelmişti. Osmanlı Devleti, bu dönemde mesul olduğu geniş coğrafyada yol güvenliğini sağlamak üzere aktif bir siyaset takip ederek gerektiğinde fetih ve savaşı göze alabilen bir pozisyon ortaya koymuştur.

Osmanlı Devleti'nin yol güvenliğini sağlamak amacıyla aldığı tedbirler; askerî tedbirler ile siyasî ve diplomatik tedbirler başlıkları altında ele alınmıştır. Askerî tedbirler kapsamında II. Selim döneminde gerçekleştirilen Sakız ve Kıbrıs adalarının fethi, Astarhan seferi ve kanal açma teşebbüsleri üzerinde durulmuştur. Buna göre söz konusu askerî müdahalelerin arka planında hüccâc-ı müslimînin yol sorunlarını çözme hedefinin, önemli bir gerekçe olarak yer aldığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan Osmanlı Devleti'nin sadece askerî tedbirlerle yetinmeyerek siyasî ve diplomatik hamlelerle süreci iyileştirmeye gayret ettiği, düşmanlarıyla sürdürdüğü diplomatik görüşmelerinde bu konuya ağırlık verdiği, bazen aracı bazen de doğrudan muhatap olarak meselelerin halledilmesine çalıştığı görülmektedir. Ancak tüm çabalarına rağmen kuzey ve doğu sınırları ötesindeki yol emniyeti sorununa kalıcı çözüm getirilememiştir. Çalışmada ayrıca yabancı devlet ricâlinin hac ziyaretleri esnasında alınan tedbirler ele alınmıştır. Osmanlı Devleti, çeşitli ülkelerden gelen devlet erkânının hac ziyaretlerine genel olarak olumlu karşılık vermiş; ancak savaş halinde olunan bir ülkenin üst düzey memuru geleceği zaman ya da kendi hâkimiyet sınırının dışına çıkarak Osmanlı topraklarında nüfuz genişletme maksatlı ziyarette bulunanların hareketlerini dikkatle takip etmiş ve gerektiğinde Safevîler ve Bâbürlüer örneklerinde olduğu gibi ilgili kişilerin faaliyetlerine müdahalede bulunarak kısıtlamalar getirmiştir. Osmanlı yönetimi, haccı koordine ederken hac yolculuğu görünümü verilen siyasî uzantılı hareketler karşısında temkin ve tedbiri elden bırakmamış, suiistimallere fırsat vermemiştir. Bu doğrultuda kendisini Müslümanların haklarının savunucusu olarak gören ve İslâm âlemindeki konumu da bu şekilde algılanan Osmanlı Devleti, söz konusu algıyı koruma hassasiyeti içinde olmuştur. Dış politikada “hâmi devlet” mesuliyeti ile faaliyetlerini belirlemiş ve bu faaliyet alanları arasında önemli bir yer işgal eden hac organizasyonuna yönelik gerekli adımları atmıştır.

Kaynakça | References

- Acar, Abdurrahman. "Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği". *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (Ocak-Şubat-Mart 2003), 67-80.
- Akdağ, Mustafa. *Celâli İsyanları (1550-1603)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1963.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi Gurkanlı Devletinin Büyüklük Devri (1526-1737)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947.
- Beş Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) Özet ve İndeks. haz. Hacı Osman Yıldırım vd. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1994.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 5. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 7. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 16. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 22. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 24. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 27. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 30. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 40. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 43. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 51. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 54. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî-Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}. No. 60. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Çakmak, Abdullah. "Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümayûnlar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 62-83. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1023948>
- Diyanet, A. Ekber. *İlk Osmanlı-İran Anlaşması (1555 Amasya Musalahası)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1971.

- Doğan Turay, Esra. “16-18. Yüzyılda Osmanlı Doğu Vilayetlerinde Safevî/Acem Hacılılarıyla İlgili Değerlendirmeler”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 359-378. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.453445>
- Dursun, Davut. “Bornu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Eroğlu, Murat. *Hac Emriiği (Başlangıcından Emevilerin Sonuna Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Erşahin, Seyfettin. “Osmanlı Devleti ve Türkistan Müslümanlarının Hac Seferleri (Çarlık Döneminden Günümüze)”. *Diyanet İlmî Dergi* 35/1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 231-248.
- Faroqi, Sureiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kühü'l-ahbâr 4. Rukün*. thk. Suat Donuk. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Güler, Mustafa. “XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan’da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti’nin Bölge Haclılarına Yaklaşımı”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016), 1-16. <https://doi.org/10.5578/jss.10884>
- Güler, Mustafa. “XVIII. Yüzyıl Suriye Hac Yolunda Urban Kaynaklı Güvenlik Problemleri ve Çözüm Yolları”. *Suriye Tarih, Siyaset, Dış Politika*. ed. H. Mustafa Eravcı. 17-44. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Güler, Mustafa - Özaskan, Fatih. “1757 Yılında Şam Hac Kafilesi ve Hicaz: Tedbirler ve Olaylar”. *İctimaiyat* 7/2 (Kasım 2023), 381-393. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1295562>
- İşık, Mustafa. “Ejderhan Seferi ve Don-Volga Kanal Projesi”. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3 (Ekim 2018), 129-144.
- İnalçık, Halil. “Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)”. *Belleten* 12/46 (Nisan 1948), 349-402. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.1353870>
- Kahraman, Seyit Ali. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine* 9/1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Karadağ Çınar, Gülay. “Özbek Hanlıkları Bağlamında Astrahan Seferi ve Kuzey Hac Güzergâhı”. *Yeni Türkiye (Kafkaslar Özel Sayısı-III)*, 73 (2015), 71-85.
- Karagöz, İsmail vd. *Hac İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karakuş, Nadir. “Hac Yolunda Bir Bâbüir Prensesi”. *Kadın Araştırmaları Dergisi (KADEM)* 8/1 (Haziran 2022), 17-40. <https://doi.org/10.21798/kadem.2022.108>
- Kâtib Çelebi. *Tuhfetü'l-Kibâr fi-Esfâri'l-Bihâr*. İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, h. 1329.
- Kurat, Akdes Nimet. *Türkiye ve İdil Boyu (1569 Astarhan Seferi, Ten-İdil Kanalı ve XVI-XVII. Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1966.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. *Sahâifü'l-Ahbâr*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1285.
- Nizami, Khaliq Ahmad. “Gucerât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Orhonlu, Cengiz. “Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler”. *Tarih Dergisi* 23 (Mart 1969), 111-130.
- Örenç, Ali Fuat. “Sakız Adası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/6-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Peçevî İbrahim. *Târih-i Peçevî*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1283.
- Selânikî, Mustafa Efendi. *Târih-i Selânikî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1281.
- Sofuoğlu, Ebubekir. “Osmanlı Devleti’nin Rusya Yönetimindeki Topraklardan Gelen Haclılara Yardımları”. *Omeljan Pritsak Armağanı*. ed. Mehmet Alparıu - Yücel Öztürk. 697-707. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2007.

- Şahin, Hilal. *Ekber Şah ve Dinî Reformu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun. “Amasya Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tok, Özen. “Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi”. *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz Milletlerarası Kongre Tebliğleri Rabat, 12-14 Kasım 2009*. 153-168. İstanbul: IRCICA, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Üçel - Aybet, Gülgün. *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Yavuz, Hasan. “Osmanlı Devleti Zamanında Hac Yollarında Urban Saldırıları ve Alınan Önlemler”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2023), 40-53. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1223933>



Cami ve Ev İmârı Davaları: İsâ b. Sehl'in "Vesâik fî şuûni'l-umrân fî'l-Endelüs: el-Mesâcid ve'd-dûr" İsimli Eserinin İçerik Tahlili*

Fatma Hazar

0000-0002-0780-1877 | fhazar@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Öz

Bu makalede Endülüs nevâzil edebiyatının önemli kaynaklarından birisi olan İsâ b. Sehl (ö.486/1093)'in evler ve camilere münhasır fetvalarının yer aldığı "Vesâik fî şuûni'l-umrân fî'l-Endelüs el-mesâcid ve'd-dûr" isimli eserinin değerlendirilmesine yer verilmektedir. Eserin daha önce Doğu'da ve Batı'da çeşitli akademik çalışmalara konu edilmesine rağmen Türk bilim camiasında yer verilmemiş olması çalışmamızın ana sebebini ve özgünlüğünü oluşturmaktadır. Zira, Mâlikî mezhebinde önemli bir tür teşkil eden nevâzil literatürüne önemli katkılar sağlayan ve sonraki dönemde aralarında İbn Rüşd ile Venşerîs'nin de bulunduğu âlimleri etkileyen bir fakihin ve eserlerinin tanıtılması gerekir. İbn Sehl'in kadılık görevindeki tecrübesi, eserinde mahkeme kayıtlarına yer vermesi, bu kayıtların gerçek olaylara dayanması hasebiyle fikhî açıdan önemini artırmaktadır. İbn Sehl'in diğer eserlerine nazaran bu eserin incelenmek üzere seçilme sebebi ise, evler ve camiler hakkında dönemin sorun ve problemlerini anlama merakıdır. Nitekim İslâm imar hukukunun şekillenmesinde evler, camiler, kamu alanlarına dair verilen fetvâların önemi büyüktür. Bu eserin incelenmesi ile İslâm imar hukukundaki temel ilkelerin hangi kıstaslara göre belirlendiği anlaşılabilir olacaktır. Özellikle Endülüs bölgesinde Mâlikî mezhebi birikiminin İslâm medeniyetini oluşturmadaki önemi malumdur. Bu çalışma ile Endülüs toplumunun günlük hayatta yaşadığı evler ve mescidler özelindeki sorunlarının aydınlatılması ile İslâm hukuk tarihine de mütevazı bir katkı yapılması hedeflenmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi metodu uygulanmıştır. Bu bağlamda nevâzil literatürüne ait temel kaynaklar ile İsâ b. Sehl'in eserleri mukayeseli bir şekilde ele alınarak, elde edilen görüşler ve bulgular metin analizi yöntemi ile tahlil edilmiştir. Bu amaçla incelenen eserde, irtifâk haklarına dayanan bazı mülkiyet problemlerine yer verildiği gözlenmiştir. Ele alınan sorunların cami/mescid, çarşı, dükkanlar, yollar gibi ortak alanlar ile komşuluktan kaynaklanan sorunlar şeklinde özetlenmesi mümkündür. Camiye ilişkin daha çok ibadet mekanlarına ağaç dikilip dikilemeyeceği, Cuma vakti camide oturmaya izin verilip verilemeyeceği, çocukların camiye alınıp alınamayacağı, cami duvarlarının ve kapılarının genişletilmesi gibi sorunlar ve cevapları yer almaktadır. Bunun yanında çarşılarda namaz kılınması, fırın denetimi gibi ihtisab kontrolündeki durumlar, ortak duvar mülkiyetine dayanan sorunlar, ev üzerindeki çatı, tavan, duvar tasarrufları ve su tahliyesi gibi konulara yer verilmiştir. Yargıya başvuru konusu edilen anlaşmazlıkların daha ziyade bireylerin mülkiyet ihlâli yaşadığı durumlar olduğu tespit edilmiştir. Sorunlara verilen fetvâ ve hükümlerde esas alınanın ise İslâm hukukunda küllî kaide haline dönüşmüş olan "zarar vermeme ve zarara zararlarla karşılık vermeme" ilkesi olduğu görülmektedir. Çalışmada İslâm ile kentsel yaşamın iç içe geçmiş olduğu ve kentsel düzenlemelerin İslâm hukukuna göre yapıldığı kanaatine varılmıştır. Araştırmadan çıkarılan bir diğer sonuç dönemin yargı mekanizması unsurlarından kadıların karar verme sürecinde şahit, kanıt (delil) ve yerinde gözlem gibi yöntemlere başvurmuş olduğudur. Çalışma ayrıca, İslâm toplumunda cami, mescid gibi dini mekanların saygınlığının ve kutsallığının korunmasının birincil öneme sahip olduğunu da teyit etmektedir. Eserde yer alan sorunlar, İslâm hukukunda komşuluk ilişkileri ve mülkiyet hakları konusunda önemli veriler sunmakta, komşular arasındaki hak ve sorumlulukların dengelenmesi ile toplumsal düzen ve huzurun sağlanmasının önemine işaret etmektedir. Çalışma ayrıca İslâm hukukunda inşa hakkının sınırları ile bireysel ve toplumsal adalet arasındaki dengenin oluşturulmasına yönelik temel prensipleri belirlemektedir. Kültürel ve mikro-tarih incelemesi yapan, İslam

hukukunda teorinin pratikle uyumuna işaret eden çalışma, fıkhnın toplumla olan sıkı irtibatını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. İleride yapılacak başka araştırmalar ile İsâ b. Sehl'in diğer eserlerinde yer alan mahkeme kayıtlarına geçen sorunların tahlilleri yapıldığında Endülüs toplumunun hicrî beşinci asırdaki kültürel ve sosyal tarihine ışık tutulacağı muhakkaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Mâlikî Mezhebi, Nevâzil, İmar Hukuku, İsâ b. Sehl

Atıf Bilgisi

Hazar, Fatma. "Cami ve Ev İmârı Davaları: İsâ b. Sehl'in "Vesâik fî şuûni'l-umrân fî'l-Endelüs: el-Mesâcid ve'd-dûr" İsimli Eserinin İçerik Tahlili". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 234-261. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1574620>

Geliş Tarihi	27.10.2024
Kabul Tarihi	08.02.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, TÜBİTAK 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında Escuela de Estudios Árabes'te (CSIC) yürüttüğüm 1059B192301955 no'lu araştırma projesi sırasında üretilmiştir. Desteklerinden ötürü her iki kuruma da teşekkür ederim.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Lawsuits Concerning Mosque and House Construction: Content Analysis of İsa b. Sahl's “Wathāiq fi shuūn al-umrān fi al-Andalus: al-Masājīd wa-l-dūr”*

Fatma Hazar

[0000-0002-0780-1877 | fhazar@ogu.edu.tr](mailto:fhazar@ogu.edu.tr)

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Abstract

This article evaluates *Wathāiq fi shuūn al-umrān fi al-Andalus: al-Masājīd wa-l-dūr* by İsa b. Sahl (d.486/1093), one of the most important sources of Andalusian *nawāzil* literature, which contains *fatwās* specifically addressing houses and mosques. While the work has been the subject of various academic studies in the East and the West, it has yet to receive attention within the Turkish scholarly community. This gap constitutes the main motivation and originality of the present study. It is essential to introduce a scholar and his works who made significant contributions to the *nawāzil* literature, an important genre in the *Mālikī madhhab*, and who influenced later scholars such as Ibn Rushd and Wansharīsī. Ibn Sahl's experience as a *qāḍī*, his inclusion of court records in his work, and the basis of these records on real-life events increase the jurisprudential significance of his writings. This particular work was chosen for analysis over his other writings due to the desire to understand the issues and challenges of the period concerning houses and mosques. *Fatwās* regarding the houses, mosques, and public spaces are crucial in shaping Islamic zoning law, and examining this work will reveal the criteria upon which the fundamental principles of this law were established. The importance of the *Mālikī* tradition in shaping Islamic civilization, particularly in the Andalusian region, is widely acknowledged. Therefore, this study aims to make a modest contribution to the history of Islamic law by shedding light on the daily issues of the Andalusian society, particularly those related to houses and *masjīds*. The study employs the document analysis method, a qualitative research approach. Foundational sources of the *nawāzil* literature and İsa b. Sahl's works were examined comparatively, and the insights and findings were analyzed using textual analysis methods. The analysis revealed that certain property disputes based on easement rights are addressed in the work. These disputes can be broadly categorized as arising from shared spaces, including mosques, bazaars, shops, roads, and neighborhood interactions. Regarding mosques, specific issues include whether trees may be planted in places of worship, whether individuals may remain in mosques during Friday prayers, whether children may enter mosques, and matters related to the expansion of mosque walls and doors. Additionally, the text covers issues such as performing prayers in bazaars, the oversight of bakeries, matters under *ihtisab* control, disputes over shared wall ownership, alterations to roofs and ceilings, and water drainage rights. The analysis found that most of the disputes brought to court were related to property rights violations. The principle of “avoiding harm and not reciprocating harm with harm”, a universal maxim in Islamic law, underpins the *fatwās* and judgments provided in these cases. The study concludes that Islam and urban life were deeply intertwined, with urban regulations being guided by Islamic law. Another significant conclusion is that the *qāḍīs* of the period utilized methods such as witness testimonies, evidence, and on-site inspections in their decision-making process. The study also confirms the primary importance of preserving the dignity and sanctity of religious spaces like mosques and *masjīds* in Islamic society. The issues presented in the work offer valuable insights into neighborly relations and property rights in Islamic law, highlighting the need to balance rights and responsibilities between neighbors to ensure social order and harmony. The study further identifies the limits of construction rights in Islamic law and the foundational principles of balancing individual and communal justice. By examining cultural and micro-historical contexts, the study highlights

the alignment of theory and practice in Islamic law, emphasizing the strong connection between fiqh and society. Future research focusing on the court records in İsâ b. Sahl's other works will undoubtedly illuminate the cultural and social history of Andalusian society in the fifth century.

Keywords

Islamic Law, Mâlikî School, Nawâzil, Imâr Law, İsâ b. Sahl

Citation:

Hazar, Fatma. "Lawsuits Concerning Mosque and House Construction: Content Analysis of İsâ b. Sahl's "Wathâiq fî shuûn al-umrân fî al-Andalus: al-Masâjîd wa-l-dûr". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 234-261. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1574620>

Date of Submission	10.27.2024
Date of Acceptance	02.08.2025
Date of Publication	15.03.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This article was produced during my research project no. 1059B192301955, carried out at the Escuela de Estudios Árabes (CSIC) as part of the TÜBİTAK 2219 International Postdoctoral Research Fellowship Program. I would like to thank both institutions for their support.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Nevâzil edebiyatı, en genel tanımı ile mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış fikhî meseleler için kullanılan bir terimdir.¹ Modern dönemde ise günümüz fikhî problemleri ve bunlara verilen fetvaları içeren bir tür haline gelmiştir. Fetâvâ, vâkıât, havadis, mesâil, kazâyâ gibi farklı isimlerle de adlandırılan bu türün en önemli eserleri Hanefî ve Mâlikî mezhepleri literatüründe görülmektedir. Hanefî literatüründe ilk ve en meşhur eser, Ebû'l-Leys Semerkandî'nin (ö.373/983) *Kitâbu'n-Nevâzil* isimli eseridir.² Hanefî literatüründe nevâzil eserleri daha ziyade mezhep imamlarının ve Hanefî fakihlerinin görüşlerini bir araya getirmeye yöneliktir.³ Mâlikî mezhebinde ise nevâzil kavramına daha farklı bir anlam yüklenmiştir.⁴ Bu mezhepte daha çok kadıların görev yaparken karşılaştıkları olaylar, kendilerine arz edilen davalar, mahkeme kayıtları ve fetvalar nevâzil kitaplarının başlıca içeriğini oluşturmuştur.⁵ Mâlikî mezhebi nevâzil türüne dair en geniş literatüre sahip mezheplerden biridir.⁶ Mâlikî fukahasının telif ettiği eserlerin mahkeme kayıtlarını içeriyor olması, Hanefî nevâzil eserlerine ilave olarak bu mezhepteki nevâzil olaylarının yaşanan olaylara dayandığı ve hayatın içerisinden örneklerle beslendiği çıkarımını yapmaya imkan vermektedir.

Mâlikî nevâzil literatürünün erken dönem eserlerinden birinin müellifi İsa b. Sehl(ö.486/1093)'dir. *el-İqlâm bi-nevâzili'l-ahkâm* adlı eserinde Kurtuba'daki fetva meclisinin kararlarını zikretmektedir.⁷ İsa b. Sehl'in eserleri sonraki dönemde Mâlikî mezhebindeki pek çok esere kaynak olmuştur. Bu eserler arasında İbn Rüşd'ün *Fetâvâ'sı* ile Venşerîsî'nin *Mi'yâru'l-Mu'rib* eserleri sayılabilir.⁸

Nevâzil edebiyatı içerisinde önemli bir yeri olan İsa b. Sehl'in yazma halinde bulunan eserleri Kuveyt'te öğretim görevlisi Dr. Abulvahhâb Hallaf tarafından Dr. Mahmud Ali Mekki'nin denetimi altında yayımlanmıştır. Makalede bu eserler içerisinde cami ve ev ahkâmına dair belgeleri toplayan *Vesâik fî şuûni'l-umrân fî'l-Endelüs "el-mesâcid ve'd-dûr"* isimli eser incelenmektedir. Eserin, ulaşabildiğimiz kadarıyla Arap dili alanında bir doktora çalışmasına konu edildiği bilinmektedir. Madrid Complutense Üniversitesi'nde Nasûh el-Nayyâr tarafından

¹ Mustafa es-Samedî, *Fikhu'n-nevâzil 'inde'l-Mâlikîyye târihen ve menhecen* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 9.

² Kaynaklarda en-Nevâzil, el-Fetâvâ, en-Nevâzil mine'l-fetâvâ, Fetâvâ'n-nevâzil, Muhtarâtü'n-nevâzil gibi farklı isimlerle zikredilen bu eserin Haydarâbâd'da 1936'da Fetâvâ'n-nevâzil adıyla basılan eserin es-Semerkandî'ye ait olmadığı iddia edilmiştir. bk. İshak Yazıcı, "Ebû'l-Leys Semerkandî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/474.

³ Eyyüp Said Kaya, "Nevâzil", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/34.

⁴ Bu anlamda, fetvâ kavramında gerçekleşmiş olaylar söz konusu değilken, nevâzil kavramında vukubulan, gerçekleşen olayların bulunduğu tespiti Mâlikî ve Hanefî literatüründe fetva ve nevâzil kavramlarına yüklenen farklı anlamı ifade etmesi bakımından önemlidir. bk. Hafsa Kesgin, "Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 3.

⁵ Kesgin, "Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı", 7.

⁶ es-Samedî, *Fikhu'n-nevâzil*, 91.

⁷ Kaya, "Nevâzil", 33/34.

⁸ Bu eserlerde İsa b. Sehl'e yapılan atıflar için bk. Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Fetâvây-ı İbn Rüşd*, thk. Muhtar b. Tâhir et-Telîlî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 1/53, 168, 284, 291, 292, 540, 598, 600, 601, 673, 709, 791; 2/1278, 1311, 1327, 1337, 1339, 1488, 1603, 1605; Ahmed b. Yahya Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib ve'l-câmiu'l-Mağrib an fetevây-ı ehl-i İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Hacı (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 12/2/328; 3/41, 369; 5/27, 50, 142, 182, 282, 346; 10/43.

hazırlanan "Los Ahkam al-Kubra de Ibn Sahl: Edición critica y estudio", Madrid 1973 (31) ve B. Fernando de la Granja tarafından yönetilen bu tez henüz basılmamıştır.⁹ Bir diğer doktora çalışması ise Edinburgh'daki St. Andrew Üniversitesi'nde al-Nuaimy tarafından savunulan "An edition of Diana al-Ahkam al Kübra by İsâ ibn Sahl (d.486 A. H. 1093 A. D.)" isimli tezdır.

Eser üzerine yapılan bir diğer çalışma ise Granada Üniversitesi'nde hazırlanan "Organización urbana y derecho musulmán: traducción y estudio de documentos extraídos de Al-Ahkâm al-Kubrâ de Abû-l-Aşbag 'İsâ ibn Sahl al-Asadî (s. XI): memoria de licenciatura" isimli doktora tezdır.¹⁰ İspanyolca olarak hazırlanan bu tezde Arapça metin ile birlikte bazı belgelerin kısmî değerlendirmesine yer verilmektedir. Portillo'nun "Aproximación a la obra del cadí Ibn Sahl", "Entre Taifas y Almorávides: İsâ b. Sahl, cadí del rey zirî Abd Allah" ve "Al-Ahkâm al-Kubrâ li-Ibn Sahl: a court case on a Martyr of Cordova that reached the Orient" isimli makaleleri de İbn Sehl'in hayatı ve fikhî eserlerini konu edinen kısmen tezinden üretilmiş çalışmalarıdır.¹¹

Görüldüğü üzere İsâ b. Sehl'i konu edinen çalışmaların çoğunluğu Arapça, İngilizce ve İspanyolca dillerinde olup Türkçe ilim literatüründe tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâm Ansiklopedisi'nin Ahmet Özel tarafından yazılan "İsâ b. Sehl"¹² maddesi haricinde müstakil olarak kendisini ve fikhî yönünü konu edinen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu sebeple makalede nevâzil literatürünün önemli bir isminin incelenmesi suretiyle İslâm hukuk tarihi literatürüne mütevazı bir katkı sağlanacağı düşünülmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi metodu uygulanmıştır. Bu bağlamda nevâzil literatürüne ait temel kaynaklar ile İsâ b. Sehl'in eserleri mukâyeseli bir şekilde ele alınarak, elde edilen görüşler ve bulgular metin analizi yöntemi ile tahlil edilmiştir. Esere yansıyan dönemin önemli sorunları ve bunların çözümünde ele alınan temel ölçütler değerlendirilmiştir.

1. İsâ b. Sehl'in Hayatı ve Eserleri

1.1. İsâ b. Sehl'in Hayatı

Temel tabâkât kitaplarına göre tam adı Ebu'l-Asbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Esedî el-Kevâtîbî el-Ceyyanî el-Endelüsî (ö.486/1093)'dir. Hicrî 413 yılında Ceyyân eyaletinde doğduğu tahmin edilmektedir.¹³

⁹ Rocío Daga Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán: traducción y estudio de documentos extraídos de Al-Ahkâm al-Kubrâ de Abû-l-Aşbag 'İsâ ibn Sahl al-Asadî (s. XI): memoria de licenciatura* (Granada: Universidad de Granada Facultad de Filosofía Y Letras Filología Semítica-Sección Arabo-Islámica, Doktora Tezi, 1985), 62.

¹⁰ Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán*, 1-417.

¹¹ Rocío Daga Portillo, "Aproximación a la obra del cadí Ibn Sahl", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 36 (1987), 101-114; Rocío Daga Portillo, "Entre Taifas y Almorávides: İsâ b. Sahl, cadí del rey zirî Abd Allah", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada* 5 (1991), 29-37; Rocío Daga Portillo, "Al-Ahkâm al-Kubrâ li-Ibn Sahl: a court case on a Martyr of Cordova that reached the Orient", *Parole de l'Orient* 39 (2014), 361-384.

¹² Ahmet Özel, "İsâ b. Sehl", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/485-486.

¹³ Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Mesud İbn Beşküval, *es-Sıla: Kitâbu's-sıla fi tarihi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989), 7/635; Ahmed b. Yahya b. Umayra el-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi tarih-i ricâl-i ehl-i Endelüs* (Mecrit: Mektebetü'l-mesâ, 1884), 390; Ebu'l-Hasan b. Abdullah b. Hasan Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (Kitâbu'l-mürakkabetü'l-ulyâ fimen yestehikku'l-kadâ ve'l-fütyâ) (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısırıyye, 1948), 96; Ebu'l-Vefa Burhâneddin Muhammed İbn Ferhun, *Dîbâcu'l-müzehebb fi ma'rifeti a'yân-i ulemâi'l-mezhebb* (Medine: Dârü't-türâsi'l-Arabî, 1972), 2/70.

İsa b. Sehl'in ilk eğitimine Ceyyân'da Kur'an öğrenimi ile başladığı düşünülmektedir. Tabakât kitaplarında yer alan bilgiye göre devrin önemli hocalarından dersler almıştır. Ceyyân'a ilaveten Tuleytula, Gırnata ve Kurtuba'daki hocalardan da dersler almıştır. En meşhur hocası Kurtubalı âlim Muhammed b. Attâb'tır (ö. 462/1069). Hocasıyla yakınlığı eserindeki yer verdiği atıfların sayıca fazlalığından anlaşılmaktadır.¹⁴ Tabakât eserlerinin yer verdiği diğer hocaları arasında önce Zahîrî sonra ise Şafîî mezhebini benimseyen aynı zamanda muhaddis olarak da bilinen Ebû Bekir ibn Abdülber (ö. 463/1070), fakih Hişâm b. Sevvâr, Gırnatalı İbn Zekerıyya el-Kulayy (ö.442/1050), Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed ibn Kattân (460/1067), Tuleytulalı Kadı Esed ve İbn Rafîf, Kayrevanlı Ebu Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib (ö.437/1045), İbn Şemmâh, İbn Âmir el-Hâfız, Ebû Mervân b. Mâlik, Ebû Bekir b. Garrâb, Ebû Kasım Hatim b. Muhammed yer almaktadır.¹⁵ Hocalarının çoğunluğu kadılık yapmış ve dönemin fıkıh konusunda yetkin âlimlerinden oluşmaktadır.

İsa b. Sehl'in temel Mâlikî kaynaklarından İbn Sahnûn'un *el-Müdevvenetü'l-kübrâ'* eseri ile Utbî'nin *el-Müstahrece* isimli eserlerini ezbere bildiği bilgisi yer almaktadır.¹⁶ Tabakât müellifleri bu bilgi ile kendisinin nevâzil ve ahkâm konusundaki uzmanlığını öne çıkarmaktadır. Benzer bağlamda biyografi kaynaklarında "hâfızu'r-rey, zâkiru'l-mesâil, arifen bi'n-nevâzil, basîran bi'l-ahkâm" şeklindeki ifadeler¹⁷ ile ilmî yetkinliğine işaret edilmektedir. Gençliğinde Tuleytula kadısı Ebû Zeyd el-Hassâ'nın yanında ve Kurtuba kadısı Ebû Bekir b. Manzûr'un yanlarında kâtiplik ve müşavirlik görevlerinde bulunmuştur.¹⁸ Tanca ve Miknâse'de kadılık yaptığı, Kurtuba'da bir süre kadılardan oluşan müşavere heyetini yönettiği de bilinmektedir.¹⁹ Bu görevlerinde edindiği tecrübesi ileride ona nevâzil eserini oluşturmak için önemli malzeme sunmuş olmalıdır. Ayrıca meslek hayatında siyasi hüviyet içeren elçilik görevi de bulunmaktadır. Zirî Emiri Abdullah (475/1082), İsa b. Sehl'i Murâbit yöneticisi Yusuf b. Taşfin'e elçi olarak göndermiştir.²⁰ Elçi gönderildiği Murâbitler ile birlikte hareket ettiği iddia edilerek Muvahhid yöneticiler tarafından eleştirilmiştir. Durumun hakikati ne olursa olsun, Muvahhidler galip gelip, hicri 483 yılında Emir Abdullah tahttan indirildiğinde kendisi de Gırnata kadılığı görevinden alınmıştır. Ancak Gırnata'da yaşamını sürdürmesine izin verilmiştir. Bu olaydan üç sene sonra hicri 486 senesinin Muharrem ayında bir cuma günü vefat etmiş ve Gırnata'da defnedilmiştir.²¹

Öğrencilerinden en bilineni, hayatı hakkında bilgiler veren Ceyyânlı Kadı İyâz'ın oğlu Muhammed İyâz'dır.²² Çoğunluğu Ceyyânlı olan diğer öğrencileri arasında İbn İsa el-Temîmi, Kâdî'l-cemaa Ebû Muhammed b. Mansur, Kadı Ebû İshak el-Levâtî, Ebû Zeyd el-Sagar, Celay Ebû Muhammed bulunmaktadır.²³ Diğer kaynaklarda zikredilmeyen Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ahmed

¹⁴ Ebû Asbag İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūni'l-umrān fī'l-Endelüs "el-mesâcid ve'd-dür"*, thk. Muhammed Abdulvehhab Hallaf (Kahire: el-Merkezu'l-Arabî'd-düvelî'l-İ'lâm, 1983), 15,16, 17, 18, 23, 49, 50, 60, 75, 84, 92, 95, 98, 102, 111, 123, 124, 131, 132.

¹⁵ Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, 96; İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/70.

¹⁶ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/70; Özel, "İsa b. Sehl", 22/485.

¹⁷ İbn Beşküval, *es-Sıla*, 7/635; Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, 96-97; İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/70.

¹⁸ Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, 97.

¹⁹ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/71.

²⁰ Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, 97; İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/71.

²¹ Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, 97; İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/72.

²² el-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 390; İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/71.

²³ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehheb*, 2/71.

el-Ezdî ise tek bir tabakât kitabında zikredilmektedir.²⁴ Öğrencilerinin ekserisinin oradan olması, Ceyyân'da bir ekol kurduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁵

1.2. İsâ b. Sehl'in Eserleri

İsâ b. Sehl'in eseri farklı isimler ile anılmaktadır.²⁶ Bazı kaynaklar esere sadece "Kitabu'l-Ahkâm" olarak atıfta bulunurlar. Brockelmann ise iki el yazması kaydetmiştir. Bunlardan birisi Cezayir'de bulunmaktadır ve İbn Ferhûn'un verdiği tam başlıkla kaydedilmiştir, diğeri ise Rabat'ta bulunmaktadır ve biyografi yazarları tarafından belirtilmeyen bir sebeple, "el-Ahkâmü'l-Kübra" olarak geçmektedir.²⁷

İsâ b. Sehl'in farklı isimlerle anılan *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* kitabı yargılama hukuku alanına ait bir eserdir. Abdulvahhâb Hallâf tarafında eserden bölümler halinde neşredilen İsâ b. Sehl'in başlıca kitaplar ise şunlardır:

1. *Vesâik fi ahkâmü'l-kudât el-cinâi*: Eserin yargılama ve ceza hukukuna ilişkin davaları içeren bölümüdür.
2. *Vesâik fi ahkâmü'l-kudât ehl-i zimme*: Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkileri düzenleyen bölümüdür.
3. *Vesâik fi muharabati'l-ahvâ ve'l-bid'a fi'l-Endelüs*: Dinden çıkma, zındıklık ve bid'atleri içeren eseridir.
4. *Vesâik fi'l-tıbb al-İslâmî vazifetu muaveneti'l-kudâ fi'l-Endelüs*: Toplumda ortaya çıkan tıbbi konulara ilişkin davaları içeren bölümüdür.
5. *Vesâik fi şuûni'l-umrân fi'l-Endelüs (mesâcid ve'd-dâr)*: Camiler ve evlerin inşası ile düzenlenmesine ilişkin olan bölümüdür.
6. *Vesâik fi'l-hisbe ve'l-muhtesib fi'l-Endelüs*: Hisbe kurumunun denetimindeki ticaret ve vakıf konularına ilişkin belgeleri içeren bölümüdür.

İsâ b. Sehl'in *el-Ahkâmü'l-kübra* isimli eseri, sonraki nesiller için önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Biyografi kaynaklarının Mâlikî mezhebinde *el-Muvattâ* ve *el-Müdevvene*'den sonra İsâ b. Sehl'in *Ahkâm*'ının okutulduğunu aktarması mezhepteki önemini açıkça ortaya koymaktadır.²⁸

1.3. "Vesâik fi şuûni'l-umrân fi'l-Endelüs: el-Mesâcid ve'd-Dûr" isimli Eseri

İsâ b. Sehl'in Mâlikî yargı hukukunu önemli ölçüde etkilemiştir. Meşhur Mâlikî fakihlerinden Venşerîsî'nin bu konuda İsâ b. Sehl'den istifade ettiği söylenmektedir. *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* yargılama hukukunun temelini oluşturan ilk eserlerden biri olması hasebiyle de önemlidir.

²⁴ el-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 390.

²⁵ Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán*, 26.

²⁶ Eser, en bilinen *el-Ahkâmü'l-kübrâ* ismi dışında, "el-î'lâm bi nevâzili'l-ahkâm", *Ahkâmü İsâ b. Sehl*" ve "Nevâzilu İsâ b. Sehl" şeklinde geçmektedir. bk. es-Samedî, *Fikhu'n-nevâzil*, 178.

²⁷ Carl Brockelmann, *GAL: Geschichte der arabischen litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1942), 1/383-384, 479; 1/661.

²⁸ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-müzehebe*, 2/71; Ebû Asbağ İsa İsâ b. Sehl, *el-î'lâm bi nevâzili'l-ahkâm (el-ma'rûf bi'l-ahkâmü'l-kübrâ)*, thk. Muhammed Abdülaziz et-Tevcîfî, 1995, 4.

Nitekim Hafsa Keskin, Endülüs'teki nevâzil literatürünü incelediği çalışmasında yaptığı tasnifte İsa b. Sehl'in eserine kazâ faaliyetleri çerçevesinde oluşturulan telifât arasında yer vermiştir.²⁹ Eserin tasnifte bu şekilde yer bulması, mahkemeye arz edilen davalardan oluşması hasebiyledir. Nitekim kitabın incelediğimiz bölümünde camiler ve evlerin imarında meydana gelen ihtilafı konular yargı kararları ile çözümlenmektedir.

Eser bakıldığında önceki dönem nevâzil kitaplarından faydalandığı görülmektedir. İsa b. Sehl'in eserinin kaynakları arasında öncelikle İmam Mâlik'in *Muvattâi*³⁰ ile hocası Kadı İyâd'a önemli atıflar bulunmaktadır.³¹ Ayrıca eserde başvuru kaynakları arasında Mâlikî fakihlerinden İbn Sahnûn'un *Nevâzil*³² ve *Müdevvene*³³ eserleri ile Asbağ'ın³⁴ *Nevâzil* eseri bulunmaktadır. Kitaba kaynaklık eden bir diğer eser, İsa b. Musa et-Tüteylî'nin (ö.386) *Kitâbu'l-cidârî*'dir. Eserde irtifak haklarıyla ilişkili davalar, özellikle kitaba ismini veren komşular arası ortak duvar meseleleri, komşunun bahçesine ağaç dikme, ağacını kesme, güneşini, havasını engelleme gibi konular zararın engellenmesi (nefyü'd-darar) bağlamında ele alınmaktadır. Bunların yanı sıra çatı, tavan, kapı gibi ev içi unsurlar üzerindeki müdahalelerden kaynaklı problemler, fırın, hamam, ortak yollar gibi çarşı ve sosyal hayat kaynaklı sorunlar, mescid imarına ilişkin yargıya (kazâ) başvuru problemler, İsa b. Sehl'in eserine önemli malzeme sunmuş olmalıdır.³⁵ Nitekim eserde bu atıflara yer yer rastlanmaktadır.³⁶ Batılı araştırmacı Rachid el-Hour, bunlara ilave olarak İbn Ziyâd'ın *Ahkam İbn Ziyad* eserinin de İbn Sehl'in *Ahkâmu'l-Kübrâ* isimli kitabının kaynaklarından birisi olduğunu söylemektedir.³⁷

Eser, yargılama hukuku alanında olmasına karşın toplumsal, siyasi ve ekonomik bilgiler içermesiyle pek çok alanı ilgilendiren bir kitaptır. Bu yönü ile tarihi bir belge hüviyetindedir.

2. Eserde Yer Alan Belgeler ve Tahlili

İsa b. Sehl, eserde sıra ile toplam yirmi dört belgeye yer vermektedir. Belgelerde yer alan mahkeme kayıtlarındaki sorular, tarafımızdan temaya dayalı bir tasnife tutularak ele alınacaktır. Aşağıda yer alan belge numaralandırmaları Abdulvahhâb Hallâf'ın tasarrufu olup, konuya göre gruplandırılması ise tarafımızca yapılmıştır. Buna göre ilk grup belgeler; cami-mescid imarına ilişkin sorunlar, ikinci grup belgeler; ortak alanlardan kaynaklanan çarşı, fırın ve yollara ilişkin hisbe³⁸ denetimindeki belgeler, üçüncü gruptaki belgeler ise; komşuluktan kaynaklanan ortak

²⁹ Kesgin, "Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı", 10-11.

³⁰ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 131.

³¹ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 52, 53, 65.

³² İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 121, 126, 127.

³³ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 95, 104, 108, 114.

³⁴ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 119, 123.

³⁵ İsa b. Musa et-Tüteylî, *Kitâbu'l-cidâr*, thk. İbrahim b. Muhammed Fâyiz (Riyad: Matbaatu'n-Nercis et-Ticariyye, 1996), 127-360.

³⁶ İsa b. Dinâr'a yapılan atıflar için bk. İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuûni'l-umrân*, 24, 78, 120, 124, 125, 135.

³⁷ Rachid el Hour, *Cadîes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012), 73.

³⁸ Hisbe teşkilatı, kaynağını *emr-i bi'l-mar'âf nehy-i ani'l-münker* yükümlülüğünden alan ve özellikle kamu hukukunu ilgilendiren çarşı-pazar denetimi gibi sorumluluk alanlarına sahip kurumdur. Hisbe faaliyeti o bölgede görevlendirilen kadı tarafından atanan muhtesipler aracılığı ile yürütülmektedir. İslam hukukunda hisbe kurumu ve kazâ, şurta gibi benzer kurumlarla ilişkisi hakkında bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *Ahkâmu's-sultâniyye el-velâyetü'd-dîniyye*, thk. Muhammed Mübarek Bağdadî (Kuveyt: Mektebetü Dârü İbn Kuteybe, 1989), 315-320.

duvar, çatı ve su tahliyesi gibi irtifak haklarına ilişkin belgelerdir. İlk iki gruptaki belgelerin kamusal alanla ilgili, üçüncü gruptaki belgelerin ise özel alanla ilgili olanlar şeklinde sınıflandırıldığı söylenebilir. Belgelerde yer alan sorunların kısa özetine değinildikten sonra problemin çözümünde esas alınan yargı kriterleri ele alınacaktır.

2.1. Cami-Mescidlere İlişkin Belgeler

2.1.1. Birinci Belge: Cami Avlusuna Ağaç Dikilmesi

İlk belge, cami avlusuna ağaç dikilip dikilemeyeceği ile ilgilidir. Bu konu, yani cami bahçesine ağaç dikilip dikilmemesi konusu Mâlikî mezhebi ile Endülüslüler arasındaki ender ihtilafı konulardan birisidir.³⁹ Zira bu bölgede Mâlikîliğin Evzâî mezhebinin yerini almasına rağmen, bu konu hakkında Endülüslüler İmam Evzâî'nin görüşüne tabi olmayı tercih etmişlerdir.

Mâlikî fakihlerinden İbrahim b. Attâb el-Havlânî'ye mescid avlusuna ağaç dikmenin dinî hükmü sorulmuştur. İbrahim b. Attâb'ın cevabı, daha önce böyle bir uygulama görmedikleri için mescide herhangi bir bitki ve ağaç dikilemeyeceği, bunun yasak olduğu şeklindedir. İbrahim b. Attâb görüşünü, Endülüste Mâlikîliğin kurucularından biri olan ve Sahnûn'un öğrencisi ünlü fakih ve muhaddis İbn Vaddâh'a dayandırmaktadır.⁴⁰ İbn Vaddâh aynı zamanda Mâlikî mezhebinin ana eserlerinden *el-Müdevvene*'nin önde gelen râvilerindedir. Ancak, pratikte bu fetvaya uyulmadığı bilinmektedir. İsâ b. Sehl'in de yer verdiği gibi Endülüslüler İmam Evzâî'nin görüşüne uyarak Kurtuba camiine portakal ağaçları ve başka bitkiler dikmişlerdir. Yasağın gerekçesine bakıldığında, bu ağaçların ürünlerinin kutsal bir mekân olan caminin esas amacına zarar verme ihtimali ve caminin ticari amaçlarla kullanılmasını önlemek gibi gözükmektedir. Ayrıca, cami avlusunun (sahn) öğretmenler ve öğrenciler tarafından eğitim için kullanılması da bir diğer sebep olabilir.⁴¹

Belge, bize fıkhî pratik uygulamalar ile teorik görüşler arasındaki farkı vurgulayan güzel bir örnek sunmaktadır. Endülüste Mâlikî mezhebi, yerel uygulamalardan/örften ve diğer mezheplerden etkilenmiştir, ancak bazı konularda farklı uygulamalara gidilmiştir. Cami avlusuna ağaç dikme meselesinde, örfe dayanılarak hükme varıldığı anlaşılmaktadır. Mâlikî mezhebinin görüşüne aykırı olarak cami bahçelerine ağaç dikilmesine devam edilmesi, cârî uygulamanın sürdürüldüğünü ve örfün dikkate alındığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Mâlikîler'in görüşündeki yasak hükmü, ibadet mekanlarının kutsallığının korunması, suyun tasarruflu kullanımı, caminin bakımı ve temizliği vs. gerekçeleriyle uygun görülmemiştir.⁴² Ayrıca camideki ağaçların meyvelerinin toplanması, satılması gibi konuların gündeme gelme ihtimali de bir diğer yasak gerekçesidir. Camilerin maddi menfaatten arınmış sadece huşu ile ibadet edilen ve eğitim yapılan yerler olarak kalması gayesi güdülmüştür.

³⁹ Venşerisî, camiye ağaç dikilmesi konusu ile birlikte Mâlikî ile Evzâî mezhebi arasında ihtilafı altı mesele olduğundan bahsetmektedir. Venşerisî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib*, 11/12.

⁴⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 15, 49-50.

⁴¹ Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán*, 85.

⁴² İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 15.

2.1.2. Dördüncü Belge: Cuma Günleri Camilerde Toplanıp Oturulması

Camilere ilişkin olarak bu belge fakih İbn Ziyâd'a yöneltilen bir soru hakkındadır. Buna göre cuma günleri fakih olmayan bir grup insan, ilim, müzakere ve fetvâ almak için bile olsa camide oturabilir mi? İbn Ziyâd cevabında, namaz vaktine kadar bunun yapılabileceğini söyler ve İmam Mâlik'in cuma günleri aynı şekilde ilim halkasına namaz vaktine kadar devam ettiği örneğini verir.⁴³

İsâ b. Sehl geçmişte büyük camilerde bu tür ilim halkalarına izin verilse de kendi döneminde fakih olmayan, bilgisiz, sınırı aşabilecek kişilerin bu topluluklarda bulunabileceği ve namaz kılanları rahatsız edeceği gerekçesiyle bunu uygun görmez.⁴⁴ Eğer ilim halkaları fakih, bilgili ve izan sahibi kişilerden oluşuyorsa, bu kimselerin namaz vakitleri haricinde mescidde ilim teâtisinde bulunmalarına izin verilmiş, aksi takdirde mescidden çıkarılmaları gerektiğini söylemiştir.⁴⁵

Bu belge, İslam'da ilim ve ibadetin iç içe geçtiği mescitlerin nasıl kullanılacağına dair bir tartışmayı ele almaktadır. İslam dini mescidi öteden beri ibadet yeri olduğu gibi ilim merkezi olarak da konumlandırmıştır. Ancak burada camilerde yapılan ilmi tartışmalara ancak liyakat ve mescid adâbına uyan kişiler tarafından yapıldığında izin verilebileceği anlaşılmaktadır. Cami ile ilgili tüm meselelerde ibadet mekânına ihtiram gayesi ön plandadır. Muhtemelen camide laubali ve boş konuşmaların önüne geçerek, ilim ve ibadet atmosferinin bozulmasına engel olmak amaçlanmıştır.

2.1.3. Altıncı Belge: Aceb Camii'ne Çocukların Girmesi Konusu

Camilerin kullanımı ile alakalı bu belge Aceb Camii'nin⁴⁶ caddeye bakan kapısından sürekli çocukların girdiği ve namaz kılanları rahatsız ettiği üzerine yapılan bir şikâyet ile ilgilidir. Belgede cami kapısının cephesinin değiştirilmesi ve böylece çocukların girmesinin engellenmesi talep edilmektedir. İsa b. Sehl, fakih İbn Lübâbe'nin mescidin temizliğinin sağlanması, namaz kılanların rahatsız edilmemesi ve namaz alanının kirlenmemesi için bu kapının kapatılması yönündeki fetvasını aktararak kapının yerinin değiştirilmesini söyler.⁴⁷ Bu belge, Müslüman toplumlarda cami içinin ve çevresinin temizliğinin sağlanması konusunda fukahanın gösterdiği hassasiyeti ortaya koymaktadır. Camideki çocuk gürültüsünün ibadetteki huşuyu bozacak seviyeye ulaşması sebebiyle söz konusu fetvanın verilmiş olması da ihtimal dahilindedir. Neticede cami bir ibadet alanıdır ve bu mekânın temizlik ve sükununu sağlamak için gerekli imar düzenlemesi yapılabilir.

⁴³ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūni'l-umrân*, 19, 65.

⁴⁴ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūni'l-umrân*, 20, 66.

⁴⁵ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūni'l-umrân*, 66.

⁴⁶ Aceb Camii, Emir I. Hakem'in Kurtuba'da inşa ettiği camidir. İbn Sehl'in eserinde geçen Kurtuba'daki cami, medrese, çarşı, sur ve nehir gibi şehrin unsurları hakkında aynı esere müracaat edilebilir. bk. Rafael Pinilla Melguizo, "Jurisprudencia y Ciudad. Notas Sobre Toponimia y Urbanismo en la Córdoba Altomedieval Extraídas de al-Ahkam al-Kubra de Ibn Sahl (siglo XI)", *Actas del 1er Congreso Internacional Las Ciudades Históricas Patrimonio Sociabilidad: Córdoba, 15-17 de abril de 1999*, ed. José C Martín de la Cruz - Ramón Román Alcalá (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2000), 570.

⁴⁷ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūni'l-umrân*, 20, 67-68.

2.1.4. Yedinci Belge: Emir Hişâm Camii'nin Kapsısının Kapatılması Hakkında

Belgeye göre Emir Hişâm mescidinin kapılarından birisi kapatıldıktan sonra halk kadılarına şikayette bulunur. Kapının 50 seneden fazla bir süredir açık olduğunu ve kapatılmasından dolayı halkın mağdur olduğunu dile getirirler.⁴⁸ Fakihler yerinde inceleme yaptıktan sonra kapının açılmasının halkın menfaatine olacağına karar vermişlerdir. İsâ b. Sehl, İslâm imarında camilerin tadilatı ya da yenilenmesinde, cemaatin kalabalık olduğu günlerde izdiham yaşanmadan tahliyesine imkân sağlayacak şekilde kapı sayısının artırılmasının gereğine dikkat çekmiştir. Cami kapısı hakkındaki bu hükümde de aynı gaye etkili olmuştur.⁴⁹

Cami gibi kutsal mekânların imarı söz konusu olduğunda, toplumun menfaatinin sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Camiye kapı açma ve açılan kapıyı iptal etme meselesi basit bir mimari değişiklik gibi görünse de bu konu, İslâm toplumunda caminin konumu bakımından önemli bir nitelik kazanmaktadır. Ayrıca kadınların hukuki kararlar verirken yerinde gözlem yapma ve tanıkları dinleme gibi yöntemlere başvurduğu da bu belgeden çıkarılan bir diğer sonuçtur.

2.1.5. Sekizinci Belge: Cami Kapısı Açılması Meselesi

Bir önceki belge gibi mimari bir değişiklik olarak gözüken bu mesele de toplumsal yönü hasebiyle önemli hale gelmektedir. Belgede Burc Makbere mescidine bir kapı açılmasını talep eden ve bu yönde fetva isteyen bir soru bulunmaktadır. Kadı Ahmed b. Muhammed b. Abdülaziz el-Ensârî'ye soru yöneltilmiş, pek çok şahidin şehâdeti ile bu kapının açılmasının "açık bir zarar" vereceği ifade edilmiş hatta bu konuda icma olduğu ifade edilerek bu talep reddedilmiştir. Daha önce mescide kapı açılması sebebiyle mescidin zarara uğradığı benzer uygulamalar gösterilerek teyit edilen bu fetvada, Allah hakkı gerekçe gösterilmiştir.⁵⁰

Belgeye göre önceden açılmış ancak insanların zaman içerisinde zarar gördüğü böyle bir kapı varsa bile kapatılması gerekir. Burada kapatma gerekçesi, mescidin temiz tutulmasını sağlamaktır. Eğer camiye gelen kişiler çamur, toprak vs. dikkat etmeden mescidi kirletiyorsa ve fazla sayıda kapının bulunması caminin temizlik kontrolünü olumsuz etkiliyorsa kapı kapatılmalıdır. Çünkü bu durum, mescidin saygınlığına aykırıdır.⁵¹ Eğer kîdem-i zamandan beri açılmış böyle bir kapı varsa yine kontrollü olarak, ana kapı haricinde sadece namaz vakitlerinde açılması sağlanabilir. Böylece başlangıçta kamunun maslahatını sağlayan husus, artık maslahatı sağlamadığı gibi zararlı hale de dönüşürse hüküm de ona göre değişmektedir. Nitekim makâsîdın ruhu olan maslahatın gereği de budur. Bir önceki belgede olduğu gibi burada da cami üzerindeki tadilatın her yönüyle değerlendirilerek (temizlik, caminin kutsallığı vs.) cemaatin ve toplumun menfaatine bir hüküm verildiği görülmektedir. Nitekim İslâm hukukunda hukukullah (Allah hakkı) kamu hakkı olarak değerlendirilmekte ve kamunun menfaati öncelenmektedir. Bu bağlamda şayet yapılardaki mevcut veya sonradan yapılan bazı unsurlar kamuya zarar vereceği

⁴⁸ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 21, 69.

⁴⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 21, 69.

⁵⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 22, 81.

⁵¹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 22, 82-85.

kesinlik kazandığı takdirde iptal edilebilir. Bu durum, "Def'i mefāsīd, celb-i menfaatten evlâdir"⁵² küllî kaidesine de uygundur.

2.2. Hisbe Kurumuna İlişkin Belgeler

Bu başlık altında daha çok hisbe kurumunun görev sahasına da giren çeşitli ortak alan sorunlarına yer verilecektir.

2.2.1. İkinci Belge: Çarşılarda Namaz Kılma Meselesi

Bu belge iki farklı konuyu içermektedir. İbn Attâb'a sorulan ilk konu, çarşıda dükkanlarında öğle ve ikindiye kılarak camiye gelmeyenlerin durumudur. Bu soruya verilen yanıt, daha önemli bir sebep olmadığı sürece camiye gitmeyip çarşıda namaz kılmanın geçerli olmadığını belirtmektedir, çünkü namaz dinin temel bir unsurudur ve bu şekilde ele alınmalıdır. Ancak, buna uymayanlara zorlayıcı bir güç uygulanamaz; sadece bu duruma son verilmesi emredilir. İkinci konu ise, gayri meşru yollarla elde edilen kazançlarla ilgilidir; bu, örneğin gayri meşru mallarla inşa edilmiş dükkanlar veya başkalarının mülküne el konularak yapılmış olan dükkanların kiraya verilmesi durumunu kapsar. Bu durum, çarşıda namaz kılma eylemini daha da ağırlaştırmaktadır, çünkü gaspedilmiş arazide (dükkanlarda) namaz kılmanın caiz olmadığı bilinmektedir.⁵³ Bu görüş, İbn Attâb'a sunulmuştur ve Mısırlı âlim Asbağ b. el-Ferec'in görüşüyle desteklenmiştir.⁵⁴ Buna göre cami imarında dikkat edilecek bir husus da caminin inşa edileceği arazinin mağsub olmamasıdır.

Belgede camiye gitmeme gerekçesi meşru ve geçerli bir sebebe (caminin uzak olması, sağlık sebepleri vs.) bağlanmaktadır. Aksi durumda caminin toplumu birleştirici fonksiyonu öne çıkarılarak ibadetin mekânında yapılmasının öneminin vurgulandığı ve buna uygun bir hüküm verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca gayri meşru kazançlar ve mülk gaspı üzerinden yürütülen ticaretin, namaz kılınan mekanların meşruiyetine gölge düşürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla İslam şehirlerinde ibadetle birlikte ticari-sosyal diğer faaliyetlerin de dinî hükümlerle uygunluğuna dikkat edilmektedir.

2.2.2. Üçüncü Belge: Müezzin Ebû Rebi'nin gece ezan okuma meselesi

Bu belge, müezzin Ebû Rebi'nin gece yarısında ezan okuması ile ilgilidir. Konunun özeti şudur: Evi çarşıda ve camiye yakın olan bir adam bu ezanın sabah fecrin doğuşuna kadar dua ile birlikte devam ettiği, kendisiyle birlikte diğer komşuların da rahatsız olduğunu öne sürerek buna mâni olunmasını ister.⁵⁵ Sorunun içeriğinde de olduğu gibi bu daha çok İslâm'daki ihtisâb kurumu ile ilgili bir konudur. Kadı cevaptan önce müşavere heyetine⁵⁶ danışır. Heyeteki

⁵² Mecelle md. 30. Kötülüklerden kurtulmak, çıkar sağlamaktan önce gelir. Bu maddeye göre kötülüklerden ve zarardan korumaya öncelik vermek, hukukun, yargılamanın temel ilkesidir. Cengiz İlhan, *Mecelle- Hukukun Doksan Dokuz İlkesi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2010), 34-34.

⁵³ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şuûni'l-umrân*, 16, 50-52.

⁵⁴ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şuûni'l-umrân*, 16; Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán*, 86-87.

⁵⁵ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şuûni'l-umrân*, 17, 53.

⁵⁶ Kaynağını şûrâ kökeninden alan müşavere heyeti, İslam uleması arasında danışma kurulu anlamında kullanılmaktadır. Endülüs bölgesinde fetvâ alanında yaygın olarak kullanılan müşavere heyeti ise, kadı başkanlığında olan şûra üyelerinden oluşmaktadır. Kadı, kendisine gelen anlaşmazlık ve fetva konusu meseleyi fakihlerden oluşan müşavere heyetine danışarak hükme bağlardı. Tabâkât kitaplarında birçok fakihin biyografisinde müşavere heyetinde görev yaptığı bilgisi

fakihlerden İbn Serrâc, İmam Mâlik'in gündüz namaz vakti minbere çıkan birini bundan menettiği delil getirerek, gece yarısı bunu yapmayı engellemenin daha evlâ olduğunu söyler. Kadı, sonunda gece namazının nafîle olduğu, insanlara eziyet etmemek ve orta yolu izlemenin doğru olduğu gerekçeleri ile gece yarısı okunan ezan veya duanın menedilmesi gerektiğini söyler.⁵⁷ Ancak İsâ b. Sehl, İmam Mâlik'in gece yarısı tüm evlerden dua ve ezber sesleri geldiği halde mühtesibin bunu engellemediğini, sebebinin de buradaki zararın kısmî olduğu sadece mescidin yanında evi olan komşuların bundan etkilendiğini söyler.⁵⁸ Nitekim başka bir olayda İmam Mâlik, demircilik mesleğiyle uğraşan ve gece gündüz demir döven birisinin bitişiğindeki komşusuna rahat vermemesine rağmen, adamın mesleği olduğu gerekçesiyle bunun engellenmesini doğru bulmamıştır. İsâ b. Sehl bu görüşü aktardıktan sonra eğer demircinin sanatını ifa etmesi engellenmediyse, ezan ve dua okumanın evleviyetle engellenmemesi gerektiğini ifade eder.⁵⁹

Bu belge, ezan ve dualarla ilgili kuralları ve bunların uygulanışını tartışmaktadır. Ancak burada mesele, ezanın gece yarısı okunmasıdır. Sabah namazı için yapılan çağırının zamanı bellidir, fecrin doğmasından önceki vakittir. Gece okunan ezan ve dua ise gece namazı, yağmur duası gibi nafîle ibadetler için okunabilir. Bu şekilde yapılan nafîle ibadetlere kimseye zarar vermediği sürece engel olunmamalıdır. Ancak bir hak ihlali söz konusu olduğu takdirde hukuk devreye girmektedir. Buradada yetkili kişi olan muhtesib, zararın niteliğine göre hüküm veren kadının kararlarını uygulamıştır. Eğer ibadetler ve diğer dinî uygulamalar, özellikle farzların dışında ise insanların zarara uğratılmaması kanaatimizce en doğru olandır. Bu belge, ibadetler ile toplumsal düzen arasındaki dengenin sağlanmasına yönelik önemli bir örnektir.

2.2.3. Beşinci Belge: Mescid Çevresine Tahıl, Bakla İndirilmesi

Bu belge, mescid çevresinde yer alan depolara tahıl, bakla, odun vs. malzemelerin indirilmesi sonucu yaşanan kirlilik ve mescidin temizliği konusundaki bir problemi ele almaktadır. Kadı mescidin temizliğini ön plana alarak mescide bu şekilde verilen zararı engellemek için cami etrafına malzeme indirmeyi yasaklamıştır.⁶⁰ İsâ b. Sehl'in bu belgede mescidin etrafına verilen zararı mescidin içerisine verilmiş gibi değerlendirerek bu davranışları yasaklaması ve ibadet mekânını koruması⁶¹ önemlidir.

Bu belgeden, söz konusu dönemde mescid etrafında dükkan ve depoların bulunduğu, hatta bazen mescidin kendi deposunun bile olduğu bilgisi çıkarılmaktadır. Ayrıca belgeye göre mescidin temizliği ve korunması sadece namaz alanını değil, mescidin etrafını, yani cami dışındaki yan binaları da kapsamaktadır. Eğer mescidin yakınında, camiinin kirlenmesine sebep olabilecek bina ve yapılar varsa bunların, dönemin denetim mekanizması hisbe/ihtisab kurumu marifetiyle zararın defî kapsamında denetlenmesi gerekmektedir. Günümüzde, camilerin

yer almaktadır. İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ülemâ' ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısırî, 1989), 1/128, 322, 431; II/80, 126; Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Nefhu't-tib: Nefhu't-tib min gusni Endelüsîr-râtîb*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdir, 1968), II/239.

⁵⁷ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 18-19.

⁵⁸ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 61-62.

⁵⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 19, 63.

⁶⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 20.

⁶¹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 20, 66-67.

bulunduğu binaların giriş katı ya da bitişiğindeki dükkanların kiralanması sebebiyle oluşabilecek muhtemel zararların denetimi bu kapsamda değerlendirilebilir.

2.2.4. Dokuzuncu Belge: Cami ve Mescid Duvarına Müdahale

İsâ b. Sehl, Kurtuba'da İbn Attâb'a bu konuda yöneltilen bir soruya yer vermiştir. Buna göre camilerin etrafında camiyi koruma amacıyla boş bir alan bırakılmalı mıdır? Eğer camiye yakın bir komşu varsa, komşusunun evine yaptığı gibi cami duvarına da tahta, kiriş vs. bir yapı yapabilecek midir?⁶²

İbn Attâb verdiği cevapta cami ve mescid ayırımına gitmektedir. Hocalarının mescid duvarlarına kiriş yapmayı menetmediklerini, ancak camilerdeki durumun farklı olduğu söylemektedir. Buna göre camilerin etrafında cami kalabalık olduğunda cemaatin namaz kılabileceği veya bineklerini bırakabileceği boş alanlar bulunmalıdır. Büyük camilerin küçük mescidlerden farklı olduğu açıkça görülmektedir. Camiler, İslâm dinin önemli şîarlarından Cuma namazlarının kılınması hasebiyle farklı bir konuma sahiptir. Dolayısıyla mescidle camilerin imar düzenlemelerine verilen fikhî hükümlerin de farklı olması beklenir. Buna göre bir kişinin evi mescidin yakınında ise, ihtiyaç duyduğunda onun mescidin duvarına kiriş yerleştirmesine engel olunmayacaktır. Ancak Hz. Peygamber'in "Sizden kimse komşusunun duvarına bir kiriş koymasına engel olmasın."⁶³ hadisine dayanan bu izin, sadece mescid ile sınırlıdır. Nitekim İmam Mâlik cami duvarına yapılan böyle bir müdahaleye izin vermemiştir.⁶⁴ Zira camilerin özellikle cuma günleri cemaat sayısının artması sebebiyle boş bir alana ihtiyaç duyduğu, duvarına bir yapı yapılarak alanının daraltılmasına engel olduğu görülmektedir.

Ayrıca belgede İsa b. Sehl, mescitlere yapılacak kirişin dahi gün ışığı, hava, rüzgar, güneş gibi unsurları engellerse "zararı menetmenin menâfi'-i celbetmekten mukaddem" olduğu gerekçesiyle buna izin verilmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁵ Tam bu noktada Portillo'nun iddiasına yer vermek uygun olacaktır: Ona göre, İbn Attâb'ın görüşü kendi görüşü ve diğer fakihlerin görüşleriyle de, hadisle de çelişmektedir. Çünkü diğer fakihlerin görüşlerinde kiriş yapılmasına izin verilmektedir.⁶⁶ Ancak burada yapılan cami-mescid ayırımı ve buna göre farklı fetvalar verilmesi göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Zira bizzat İbn Attâb mezhep imamlarının mescid duvarına müdahaleye izin verdiğini, câmi duvarına ise cemaat sayısı ve ihtiyaç sebebiyle izin vermediklerini aktarmaktadır.

Belge cami, mescid ve komşuluk haklarına dair önemli veriler sunmaktadır. Dini yapıların niteliğine göre farklı mimari düzenlemelerin olabileceği anlaşılmaktadır. Özellikle kamu menfaatinin söz konusu olduğu durumlarda, cemaat sayısının daha fazla olduğu Cuma namazı kılınan camilerin inşa ve tadilatına daha fazla dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Bu camilere kiriş

⁶² İsa b. Sehl, *Vesâik fi şu'ûni'l-umrân*, 23, 75.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Mezâlim", 46; Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), "Müsâkât", 22; Ebû Abdullâh el-Asbahî Malik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 2/ "Akdiye", 36.

⁶⁴ İsa b. Sehl, *Vesâik fi şu'ûni'l-umrân*, 23.

⁶⁵ İsa b. Sehl, *Vesâik fi şu'ûni'l-umrân*, 23, 76-77.

⁶⁶ Portillo, *Organización urbana y derecho musulmán*, 96.

koymanın engellenmesi özel mülkiyetin amme menfaati karşısında ikinci plana bırakıldığını göstermektedir.

2.3. İrtifâk haklarına ilişkin belgeler

2.3.1. Onuncu Belge: Üzerinde Anlaşmazlık Olan Bir Duvar İncelemesi

İki bitişik komşunun aynı duvar üzerindeki ihtilafına yer veren belge, konunun taraflarca mahkemeye taşınmasına dayanmaktadır. İki komşu da tavanda yer alan taraçanın⁶⁷ mülkiyet hakkının kendilerinde olduğunu iddia etmektedir. Kadı davada her iki tarafın şahitlerini dinler, sonra fakihlerden oluşan müşavere heyetine danışır ve komşulardan hangisinin haklı olduğunu anlamak için yeminlerine başvurur. Şahitlik ve yemin edilmesi sonucu çatı kullanım hakkının taraflardan iki kadın komşuya ait olduğuna karar verilir.⁶⁸

Belgeden o dönemde evlerin çatı bölümünün ortak bazı kısımları olduğu ve ev sahiplerinden hangisine ait olduğu anlaşılacak yakınlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Dava konusu ihtilafta izlenen metot yargılama ahkâmına dair önemli veriler sunmaktadır. Hukuki anlaşmazlıklarda tanık ifadelerine, yemine ve müşavere heyetine başvurulması, mülkiyet haklarının belirlenmesine yönelik güzel bir örnektir.

2.3.2. On Birinci Belge: Bitişik Komşusunun Duvarına Zarar Verme

Mülkiyet haklarına odaklanan bu belgede komşusunun evinin duvarına merdiven, mutfak benzeri bir çıkıntı yaparak komşusuna duman yoluyla zarar veren bir kişinin dava edildiği görülmektedir. Anlaşmazlık konusu husus, davalı şahsın bu inşaatı çok uzun zaman önce yaptığı için kazanılmış hak doğurduğunu iddia etmesidir. Durum mahkemeye arz edildiğinde tanıklar dinlenir ancak tanıkların inşaatın zamanına dair çelişkili ifadeleri (20 veya 30 sene gibi) bulunmaktadır. Bu yüzden çözüm için taraflara yemin ettirilir, kim yeminden çekirse onun haksız olan taraf olduğu anlaşılacaktır. Yeminleşme sonrasında inşaatın yeni olduğu anlaşılınca yıktırılmasına ve komşunun zararının giderilmesine karar verilmiştir.⁶⁹

Bu davadan çıkarılan önemli hususlardan birisi, uzun zamandan beri yapılmış bir mülkiyetin irtifak hakkı talebinde bulunmasıdır. Davada komşular arası yapıların zaman açısından hangisinin önce olduğuna dikkat edilmiştir. Buna göre daha yeni olan yapı için bir ek yapı yaparak irtifak hakkı kullanılması talebinde bulunulamaz, yapılan bu talep reddedilir. İlave olarak komşuya verilen zararın giderilmesi için eklenen yapının da yıktırılması gerekir. Mülkiyet ve komşu anlaşmazlığına yer veren bu davada yemin ile birlikte tanık/shahit gibi yargılama metotları kullanılmıştır.

⁶⁷ Arapça'da ترس şeklinde ifade edilen Türkçe'de teras ve taraça gibi çatı çıkıntısı benzeri bir anlamı olan bu yapılar, İngilizce'de "clypeiform", "buckler": kalkan terimleriyle ifade edilmektedir. Genellikle yapıya eklenen çıkıntı anlamındaki bu yapılar daha çok savunma mimarisinde kullanılmıştır. Afif Behnesî, *Mu'cemu'l-îmâre ve'l-fenn* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995), 12.

⁶⁸ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şu'ûni'l-umrân*, 24, 80-82; Muhammed b. İyâz, *Mezâhibu'l-hukkâm fi nevâzili'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Şerife (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 2. Basım/97.

⁶⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şu'ûni'l-umrân*, 24, 86.

2.3.3. On İkinci Belge: Duvarının İhlâl Edildiği İddiasındaki Komşu

Bu belgede bir önceki davada olduğu gibi iki komşu arasındaki bir mülkiyet davası gündeme getirilmektedir. Buna göre komşulardan biri inşaat yaparak diğerini zarara uğratmıştır. İş yargıya taşındığında davanın çözümü için delil beklenir, bu konuda yapılacak ilave bir delil de kadının anlaşmazlık mekanına giderek gözlem yapması ve gerçekten yapı ihlâli olup olmadığını tespit etmesi ve varsa buna engel olmasıdır. Bu davanın benzeri günümüzde "yürütmenin durdurulması"⁷⁰ olarak isimlendirilmektedir. Kendi akarında tasarrufta bulunan kişinin başkasının malına zarar vermesi durumunda bu işlemi durdurulur. Buna binaen kadı eğer komşunun yaptığı işlemin diğer komşuya zarar verdiğini tespit ederse, yaptığı/yapacağı yeni işlerin devam etmemesi için inşaatı durdurabilir. Çünkü burada terettüp eden bir "zararın def'i" söz konusudur.⁷¹

Bu belge komşular arası mülkiyet ihlâlini içermektedir. Belgenin yazıldığı dönemde komşular arasında bu tür ihlâllerin sık yaşandığı ve yargıya taşındığı sonucu çıkarılabilir. Ayrıca yine yargılama usulüne dair delil, tanık ve yerinde inceleme yöntemlerine başvurulmuş, yargılama sonucunda hak ihlâli varsa yürütmeyi durdurma yoluna da gidilmiştir.

2.3.4. On Üçüncü Belge: Muhammed b. Halid'in Evinin Yıkılması

Bu belgede Said b. Mücahid isimli adamın komşusu Muhammed b. Halid'in evinin duvarını yıkması meselesi gündeme gelmektedir. Davalı taraf, bu yıkımı ev sahibinin (babasının) izniyle yaptığını söyler. Müşavere heyetinin görüşüne göre davalı taraf haksız bulunur ve kendisine üç seçenek sunulur: Yapıyı eski haline getirmek, tamir ettirmek veya bedelini ödemek.⁷² Eğer bunlardan hiçbirisini yapmazsa müşavir Yahya b. Abdülaziz, davalının te'dîb için hapsedebileceğini, Ubeydullah b. Yahya ise sopa ile vurulması gerektiğini söylemiştir.⁷³ Eğer zarar verilen mülkün bedeli bilinmiyorsa bir denetçi gelerek evin değerini tespit edecektir.

Mülkiyet anlaşmazlığına dayalı bu belge, zarar ve mülkiyet ihlali sonucunda verilen cezaları gündeme getirmektedir. Verilen zararın maddî yaptırımlarının ve cezalarının bulunduğunu göstermesi, oluşabilecek diğer hak ihlâllerini önleme konusunda önleyici tedbir vazifesi görmektedir.

2.3.5. On Dördüncü Belge: Komşusunun Bahçe Duvarından Su Akıtan Kişi Hakkında

Söz konusu anlaşmazlık komşular arasında suyun dökülmesi sonucu zarar gören komşuluk ilişkisine dayanmaktadır. Dava eden komşunun iddiası, yan komşusunun kendi duvarından giden atık suyu onun bahçesine dökerek bitkilerine ve bahçesine zarar verdiği şeklindedir. Suyu akıtan komşunun savunması ise, duvarın ve atık su yolunun önceden de o şekilde olduğu,

⁷⁰ Yürütmenin durdurulması kurumu, İdari Yargılama Usulü Kanunu'nun 27/2. Ve Anayasa'nın 125/5. maddelerinde düzenlenmiştir. Buna göre bir yargılamada yürütmenin durdurulması kararı verilebilmesi için esasa ilişkin iki şart aranmaktadır. Bu şartlardan ilki, idari işlemin hukuka aykırı olması, diğeri ise idari işlemin yürütülmesi halinde telafisi güç ya da imkansız zararların doğacak olmasıdır. Ahmet Talha Tetik, "Yürütmenin Durdurulması Kurumunda Telafisi Güç ya da İmkansız Zarar Kavramı ve Uygulanmakla Etkisi Tüklenen İdari İşlemler", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/2 (2020), 709.

⁷¹ İsa b. Sehl, *Vesâik fi şuūni'l-umrân*, 25, 87.

⁷² İsa b. Sehl, *Vesâik fi şuūni'l-umrân*, 25-26, 88-89.

⁷³ İsa b. Sehl, *Vesâik fi şuūni'l-umrân*, 27, 90.

dolayısıyla bu suyu geçirme hakkına sahip bulunduğu yönündedir. Burada müşavir kadı İbn Lübbâbe bir beyine ortaya çıkana kadar komşuyu bu şekilde komşu bahçeye su akıtmaktan meneder.⁷⁴ Burada davalı tarafın zaman vurgusu, fakihler tarafından uzun zamandır yapılan bu tür uygulamaların komşular arasında mecrâ hakkı olarak nitelendirilen bir irtifak hakkı doğurması sebebiyledir. Mâlikî fakihleri benzer şekilde komşular arasında cereyan eden bir irtifak meselesinde konuyu bu şekilde sonuca bağlamıştır.⁷⁵

Yağmur sularının veya diğer atık sularının tahliyesi Endülüslü bölgesi şehirlerinde sınırlı alan sebebiyle oldukça önemli gelmektedir.⁷⁶ Yağmur suyu dahi olsa atık suların tahliyesinin komşunun mülküne zarar vermesi kesinlikle yasaktır.⁷⁷ İslam hukukunun böyle bir anlaşmazlıkta şikayet edilen tarafın mesîl hakkı olup olmadığına bakar. Eğer irtifak haklarından birine sahipse zaten izinli sayılmaktadır. Eğer bu hakka sahip değilse ve evindeki pis suları akıtmanın tek yolu komşusunun evinden geçerek bu suların sokağa akıtılmasıysa ancak komşunun da rızası alınarak kendisine izin verilir.⁷⁸

2.3.6. On Beşinci Belge: Çatı Sorunları Hakkında

İki komşudan birinin diğerinin manzarasını engelleyecek şekilde kendi çatısında bir tasarrufta bulunması sonucu çıkan bir anlaşmazlık söz konusudur. Bu hak konusunda müşavere heyetine danışılmış, heyetteki fakihlerden bazıları komşunun zarara uğraması sebebiyle çatıdaki bu tasarrufa karşı çıkmıştır. Aralarında İbn Kattân'ın da bulunduğu diğer grup ise eğer komşu rüzgâr, ışık vs. bir zarara uğramıyorsa çatı tasarrufunda bulunan komşuyu haklı bulur, zira kişi kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır.⁷⁹ Ancak farklı görüşteki fakihlerin ortak noktası "zarara uğratmama" olgusudur. İsâ b. Sehl, fakih İbn Kattân'ın görüşünü tercih eder, nitekim İbn Sahnûn'un benzer bir davayı çözümlemesi de aynı şekilde olmuştur.⁸⁰ Bu konuda son olarak, İmâm Mâlik'in ancak komşunun rızası alınarak bu tasarrufun gerçekleştirilebileceği görüşünü aktarmıştır.⁸¹

Belirtilen belgede, komşular arasında evdeki tadilat durumlarında kolaylaştırma sağlanması ve bunun komşuların rızasına, onayına bağlanması, yaşanması muhtemel yeni ihtilafları

⁷⁴ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 26.

⁷⁵ İrtifak hakkı: Genel olarak bir kişinin kendine ait olmayan çevresindeki bir gayri menkulden faydalanması olarak ifade edilmektedir. Bir kişinin komşusuna, evinden, bahçesinden vs. herhangi bir yolla süreli veya süresiz olarak belli ölçüler dahilinde faydalanmasına imkan tanıyan bu hak, özellikle Mâlikî fakihleri tarafından geliştirilmiştir. Hz. Peygamber'in iki sahabî arasında cereyan eden iki komşunun birinin suyunun diğer komşunun evinden geçmesi konusundaki anlaşmazlıkta, ilgili tarafa bu hakkı tanıyarak sonuç bağlanmış, benzer bir sorunda da suyun başka yerden geçmesi şikâyetini dikkate almıştır. Detaylı bilgi için bk. Hasan Hacak, "İrtifak", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/461.

⁷⁶ Robert Brunschvig, "Urbanisme médiéval et droit musulman", *Revue des Études Islamiques* 15 (1947), 24-26.

⁷⁷ Komşuya verilen zarar kadim de olsa zarardır; zaman içerisinde hukuka uygun hale gelemez. Buna göre, bir kimse komşusunun kendi bahçesine akan pis sularının giderilmesini dava etse, dava olunan kişi bu mecranın eskiden beri o yerde bulunduğunu iddia etse dahi hâkim dava edilen kişinin savunmasını haksız bulmuştur. Zira kirli suların komşunun bahçesine akıtılması hukuka aykırıdır. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1955), 65.

⁷⁸ İyâz, *Mezâhibu'l-hukkâm*, 2. Basım/92-93.

⁷⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 28.

⁸⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 94.

⁸¹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 28.

önlemeye yöneliktir. Belgeye göre kişinin, komşusuna fahiş bir zarar vermediği sürece kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunmasına imkân tanınmıştır. Burada inşa hakkının sınırının komşuya verilecek zarar olarak belirlenmesi ve kişinin kendi mülkünde tasarruftan alıkonulmaması önemlidir. Belge genel olarak komşuluk hakları ve mülkiyet sınırları konusunda⁸² temel prensipleri belirlemektedir.

2.3.7. On Altıncı Belge: Çıkma Sokaktaki Eve Kapı Açılması

Belgedeki anlaşmazlık konusu aldığı ev çıkma sokağa bakan bir adamın o evin arkasına bir kapı açması sonucu oluşmuştur. Kapı açtığı dönemde bir sorun yaşanmazken aradan üç sene geçtikten sonra diğer ev sahipleri mülklerini sattığında evi alan yeni komşu şikayetçi olarak mahkemeye başvurmuştur. Müşavere heyetindeki bir grup fakih müstekileri haksız bulur, çünkü evi aldıklarında o kapı zaten mevcuttu, dolayısıyla görme muhayyerliği haklarını kaybetmişlerdir.⁸³ Belgedeki görüşler, İsa b. Sehl tarafından hocası İbn Attâb'a dayandırılmakta, ayrıca İmâm Mâlik, Sahnûn ve İbn Raşîk'in görüşleri de yer almaktadır.

Şafii mezhebi, çıkma sokakta yaşayan komşunun, çıkma sokağın girişinden evine kadar geçiş hakkına sahip olduğunu kabul eder, ancak evinden sokağın sonuna kadar olan alan üzerinde hak sahibi değildir.⁸⁴ Mâlikîler ise "zarar vermek ve zarara zarar karşılık vermek yoktur"⁸⁵ hadisine dayanarak, çıkma sokaktaki bir evin kapısının serbestçe açılıp kapatılmasına izin vermektedir. Bu durum komşulara rahatsızlık vermediği sürece geçerlidir. Ancak, Kurtuba'da yaşanan bu olayda, çıkma sokakta bir kapının açılması ve kapatılması için tüm mülk sahiplerinin rızası talep edilmektedir. Ayrıca, müşteri kapıyı açık satın almışsa, bu kapıyı kapatma hakkının olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu durumda müşteri satın alma işlemiyle birlikte, yapılan şeye zımnî onay vermiş olur; ancak satın alınan evde oluşan herhangi bir zarara karşı, satıcının yerini almış olur.⁸⁶ Belgede ayrıca, çıkma sokakta su tahliyesi ve bir tuvalet açılması durumu da ele alınmaktadır. Sahnûn, uzun süreli bir yasal hak olmadıkça bunu yasak olarak değerlendirmektedir.⁸⁷ Ceyyân bölgesinde atık suların ve yağmur sularının tahliyesi için komşunun bu irtifak hakkına sahip olması gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁸

Belgede Kurtuba'da çıkma sokakların özel mülk olarak görüldüğü ve kullanım hakkı konusunda tüm mülk sahiplerinin rızasının istendiği görülmektedir. Bu durum, komşuluk haklarına dayalı mülkiyet kullanımının nasıl dengelendiğini göstermektedir. Çıkma sokaktaki suların tahliyesi ve tuvalet açılmasının yasaklanması ise, çevre sağlığının korunması amacıyla taşımaktadır.

⁸² Ayna bağlı mülkiyetler ile akara tâbi olarak söz konusu olan irtifak hakları konusunda bk. Zeynüddin İbrahim Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu kezî'd-dekâik* (Kâhire, ts.), 6/148; Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku-1* (İstanbul: Ensar Neşriyât, 2019), 134-138.

⁸³ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şu'ûni'l-umrân*, 29, 94-95.

⁸⁴ Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi, *el-Aziz şerhi'l-Veciz*, thk. Adil Ahmed Abdülmecved - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/405-406.

⁸⁵ Ebu Abdullah Malik b. Enes İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1985), "Akdîye", 36; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, t.s.), "Ahkâm", 13.

⁸⁶ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şu'ûni'l-umrân*, 29.

⁸⁷ İsa b. Sehl, *Vesâik fî şu'ûni'l-umrân*, 97.

⁸⁸ İyâz, *Mezâhibu'l-hukkâm*, 2. Basım/93.

2.3.8. On Yedinci Belge: Ev Yakınında Fırın Açılması

Belge, komşular arası zarar verme ile ilişkilidir. Abdurrahman isminde bir adam komşusunun evine bitişik bir fırın inşa edince, komşusu onu fırından çıkan dumanlar sebebiyle şikâyet eder. Abdurrahman duman konusunda bazı tedbirler olsa da komşu bu defa fırının kendi evinin mevcut kıymetini düşürdüğü ve satarken zarar edeceği gerekçesiyle kadıya başvurur.⁸⁹ Kadı müşavere heyetine danışır. Heyetten bir grup; adamın dumanı engellediği sürece komşusunun evin satış fiyatının düşmeyeceğini, zira inşa edilen fırının adamın kendi mülkünde bir tasarruf olduğunu söyleyerek yıktırılmasına karşı çıkar. Burada kadı, iki zarar arasında mukayesede bulunur: Abdurrahman'ın kendi mülkünde olan fırını yıktırma zararı; diğeri ise bu fırın dolayısıyla evin fiyatını düşeceğini iddia eden komşunun muhtemel zararı. Kadı, büyük olan zararın kişinin mülkiyetindeki bir tasarruftan alıkoymak olduğuna karar verir, komşunun zararını daha az bir zarar olarak görür. İslam imar hukukunda aslanan mâlikin mülkünde intifa hürriyetine sahip olmasıdır. Nitekim kadının hükme esas kıldığı bu görüş İmam Mâlik ve İbn Attâb'ın görüşlerine dayanmaktadır.⁹⁰

İsâ b. Sehl bu belgeden sonra dikkate değer bir oranda⁹¹ komşuluk ilişkilerine değinmektedir. Mâlikî fakihlerinin erken dönemlerden itibaren ele aldığı bu konuyu mülkiyet haklarının sınırları ve komşular arasındaki irtifak hakları kapsamında ele almaktadır. İsâ b. Sehl, Mâlikî fukahasının görüşlerinin "zarar vermeme" ilkesi çerçevesinde oluştuğu sonucuna varmıştır. Buna göre başkasına zarar verme durumu söz konusu olduğunda, bu zarar mutlaka giderilmelidir.⁹²

Belgeye göre komşuya verilen duman, koku gibi zararlar ele alınarak bir komşuluk hakkı düzenlemesi yapılmaktadır. Mâlikî fakihlerine göre zarar kapsamında değerlendirilen komşuya eziyet ve rahatsızlık veren bu tür uygulamalar yasaklanmıştır.⁹³ Şikâyete konu olan bu durumda komşunun zararı daha az görüldüğü için, fırının açılması engellenmemiştir. Burada komşuların her birinin zararı mukayese edilerek hüküm verildiği gözlemlenmektedir.

2.3.9. On Sekizinci Belge: Çatıya Kapı Açılması Sonucu Komşunun Mahremiyetini İhlal

Bu davanın konusu, Kurtuba'da yaşayan bir adamın kendi evinin çatısına açtığı kapı ile komşusunun odasının mahremiyetini ihlâl etmesidir.⁹⁴ Bu çatının altına açılan kapı, komşuların içeriye girmesine ve evin mahremiyetine zarar vermesine neden olmaktadır. Bu konuda mahkeme, yerinde gözlem yapma ve şahitleri dinleme yolunu izlemiştir. Şahitlerin ifadeleri ve yapılan inceleme sonucu açılan kapının komşunun mahremiyetine zarar verdiği anlaşılarak, kapatılmasına hükmedilmiştir.⁹⁵ İsâ b. Sehl bu meselede de Hz. Peygamber'in "La darare ve la

⁸⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 30.

⁹⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 30, 98.

⁹¹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 101-111.

⁹² İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 110-111.

⁹³ Örneğin, benzer bir fetva Mâlikî fakihî İbn Kâsım'a bir komşunun diğerinin evinin yakınına hamam ya fırın inşa edemeyeceği sorulmuştur. İbn Kâsım cevabında komşuya verilecek böyle bir zararın câiz olmadığını belirtmiştir. Bu fetvâyı, İmâm Mâlik'in komşuya eziyet edilmesini men' eden görüşü ile delillendirmiştir. Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim İbnü'r-Râmî, *el-lân bi ahkâmî'l-bünyân* (Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmiî, 1999), 58-60.

⁹⁴ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 31.

⁹⁵ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 114.

dirār" hadisine⁹⁶ dayanan Mâlikî fukahâsından İbnü't-Tallâ' künyesiyle meşhur Muhammed b. Ferec'in (ö.497/1014) görüşüne yer vermektedir.⁹⁷

Belgede tüm komşuluk ilişkilerinde olduğu gibi zararın odak noktası olduğu bir anlaşmazlık görülmektedir. Ayrıca zararın tespiti için yapılan araştırma, yemin,⁹⁸ şahitlerin dinlenmesi⁹⁹ ve ihtilaf konusu evi yerinde inceleme ve keşif¹⁰⁰ gibi yargı aşamalarının takip edilmesi mülk anlaşmazlıkları konusunda adil ve dakik tavır göstermektedir.

2.3.10. On Dokuzuncu Belge: Davacı Komşunun Kadıya İnceleme Talebinde Bulunması

Bu davada komşusunun evinin yanına bir yapı inşa ederek ona zarar verdiği gerekçesiyle şikayet eden taraf, kadıya bu yapıyı incelemesi talebinde bulunmaktadır.¹⁰¹ Ancak evin sahibi, kadıya mülküne kimseyi göndermemesi talebinde bulunmuştur. Bu belgede İbn Lübbâbe, bir mağduriyet olup olmadığının anlaşılması ve varsa verilen zararın belirlenmesi için kadının yapıya bilirkişi göndererek inceleme yaptırmasının gereğine yer vermiştir. Davalının mülkünü incelenmemesi talebi ise haksız bulunarak kabul edilmemiştir.¹⁰² Belgenin devamında yapılan inceleme sonucuna ve karara ise yer verilmemektedir.

Dava, anlaşmazlık konusu yapının yerinde incelenmesinin önemine¹⁰³ işaret ettiği gibi haksız taleplerin mahkeme tarafından reddedildiğini de göstermektedir. Benzer diğer örneklerde olduğu gibi, kişinin kendi mülkiyet hakkını koruma gerekçesiyle başkasına verdiği zararı sürdürmesine izin verilmemiştir.¹⁰⁴

⁹⁶ "Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur" hadisine makale içerisinde pek çok yerde değinilmektedir. Hadisin tahrici için bk., makale metni, s.18.

⁹⁷ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 112.

⁹⁸ Yemin, çekişmeli hususlarda mahkeme huzurunda karşı tarafa teklif edilen doğrultma beyanıdır. Hanefiler'e göre yemin sadece davalı tarafın ispat hakkı iken, Mâlikîler'e göre yemin ister davacı ister davalı taraf olsun yemin kuvvetli tarafın hakkıdır. Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 2/390; Burhaneddin Ebu'l-Hasen Ali b. Bekir Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mütedî*, thk. Mustafa el-Bâbî Halebî (Mısır: y.y., t.s.), 175; İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fī siyaseti's-şer'iyye*, thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 107.

⁹⁹ Kur'an ve Sünnet'te büyük önem verilen şahitliğe, İslâm yargılama hukukunda önemli bir ispat vasıtası olarak başvurulmaktadır. İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir İbnü'l-Kayyim, *İlamu'l-muvakkân an rabbi'l-âlemin*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1968), 1/90; Ebu'l-Vefa Burhâneddin Muhammed İbn Ferhun, *Tabsiratü'l-hükkâm fī usûli'l-akdiyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.s.), 241; Abdülkerim Zeydan, *Nizâmu'l-kazâ fī ş-şer'iyye* (Beyrut: Mektebetü Besâr, 1989), 183.

¹⁰⁰ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fī siyaseti's-şer'iyye*, 45, 66-67.

¹⁰¹ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 23.

¹⁰² İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 116.

¹⁰³ Günümüz pozitif hukukunda keşif olarak adlandırılan bu delil, yargılama usulünde hâkimin bir uyuşmazlığı çözümlmek için başvurduğu önemli delillerden biridir. Hâkimin beş duyu organı vasıtası ile uyuşmazlık konusu hakkında bilgi edinmesi olarak tanımlanabilecek olan keşif delili hakkında 2577 sayılı İdari Yargılama Usulü Kanunu'nun 31. maddesi ile 6100 sayılı Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nun ilgili hükümlerine atıf yapılmaktadır. İdari yargı uygulamasında keşif delili, imar uyuşmazlıklarından çevre hukukunu ilgilendiren uyuşmazlıklara kadar pek çok farklı konuda çoğunlukla bilirkişi desteği ile idari yargı hâkiminin sık başvurduğu bir delil türüdür. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Melike Özge Çebi Buğdaycı, "İdari Yargılama Usulünde Keşif Delili", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/1 (2021), 1-45.

¹⁰⁴ Mecelle'de 7. Maddede "Zarar kadim olmaz" şeklinde ifade edilen bu kaideye göre, gayri meşru (hukuka aykırı olarak) yapılmış olan şeylerin kıdemine itibar olunmaz, zararı mucip olduğu surette izale edilir. Madde 19'daki "Zarara zararlar karşılık verilmez" ile madde 25'teki "Zarar kendi misliyle izale olunamaz" kaidesi de zararın misilleme yapılmadan ve başkasına zarar verilmeden savuşturulması gerektiğine işaret etmektedir. Cengiz İlhan, *Mecelle- Hukukun Doksan Dokuz*

2.3.11. Yirminci Belge: Eve Yaptırılan Fırın ve Kanal Hakkında

Belgede kişinin evinde yaptığı fırın ve kanalların komşularına zarar verip vermediği incelenmektedir.¹⁰⁵ Buna göre zararı belirlemek için önce şahitler dinlenmiştir. Kanalın yağmur sularının tahliyesi için açıldığı belirlenmiştir. Ancak fırın hakkında belirsizlik devam ettiği için soruşturma sürdürülerek davalının savunmasının alınmasına ve zararın tespitine çalışılmıştır.¹⁰⁶ İbn Lübâbe'nin görüşünün aktarıldığı ve delil alındığı bu davada nihai hüküm bilinmemektedir. Ancak belgeden anlaşılan, zarar tespit edilirse mahkeme tarafından fırının yıktırılması kararı alınacak ve uygulanacaktır. Ayrıca belgede izlenen metot diğer davalarla benzerdir. Davada önce iddiaların araştırılması, sonra karşı şahitlerin dinlenmesi ve savunma hakkının kutsallığına dikkat edilmesi günümüz idari yargılama hukukundaki adil yargılama sistemi ile benzer bir süreç takip edildiğini göstermektedir.¹⁰⁷

2.3.12. Yirmi Birinci Belge: Komşu Eve Sarkan Eski Bir Ağacın Dalları Hakkında

Bir kişinin bahçesinde eskiden beri mevcut bir ağacın dalları büyüyerek komşu eve uzanırsa, bu durumda ne yapılacaktır? Komşuya verilen zararın giderilmesi için ağaç kesilecek ya da budanacak mıdır?¹⁰⁸ İsâ b. Sehl, bu meseleyi irtifak haklarına dayanan gayrimenkullerdeki maslahat çerçevesinde değerlendirir. Eğer uzun süreden beri (kadimu'z-zaman) o ağaç varsa, bu durumda komşuya verilen zarara itibar edilmez. Abdullah b. Yahya, İbn Lübâbe ve Eyyüp b. Süleyman gibi fakihlere dayandırdığı görüşe göre, belli bir süredir ağaç orada ise dokunulmaz, daha yeni dikilmiş bir ağaç ise zararı gidermek için kesilebilir. Ancak süre konusunda fakihlerin görüşleri farklıdır; İbn Lübâbe, Asbağ b. Ferec'e dayandırdığı görüşe göre 20 seneyi yeterli bulurken, Kâdî İyâz 10 seneye itibar etmektedir.¹⁰⁹ Ancak İbn Attâb buna muhalefet ederek komşuya verilen zarar durumunda sürenin kısıllığına uzunluğuna bakılmadan zarar giderilmelidir görüşündedir. İbn Attâb'a göre bu konuda cehalete itibar edilmez. Eğer ağacın ne zamandan beri orada durduğu bilinmiyorsa o durumda komşunun evine sarkan kısmı budanarak komşunun zararı giderilir.¹¹⁰ İsâ b. Sehl belgenin açıklamasında İbn Attâb'ın fıkhîta cehaletin¹¹¹

İlkesi (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2010), 12-13; 30-31; Daha ziyade çevre hukuku ile ilgili konularda sıkça yer verilen kaideye göre tarihi ammede yapılan bina çıkıntıları da bu kapsamdaki zarar içerisinde değerlendirilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Istilahat-i Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi, 1955), 1/275.

¹⁰⁵ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 117.

¹⁰⁶ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 117.

¹⁰⁷ İdari yargılama usul kanununa göre yargılamada fırsat eşitliğinin sağlanması ve hakkaniyete uygun bir yargılamanın yapılması gereklidir. Müslüm Akıncı, *İdari Yargıda Adil Yargılanma Hakkı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2008), 242-260; Adil yargılamanın sağlanması için idari yargılama usulünde iddia ve savunma genişletilebilir. Ek savunma dilekçeleri kısıtlaması hakkında bir çalışma için bk. Burak Can Kara, "İdari Yargılama Usulünde İddianın ve Savunmanın Genişletilmesi ve Değiştirilmesi Yasağı Üzerine Düşünceler", *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 20 (2021), 15-31.

¹⁰⁸ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 33.

¹⁰⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 118.

¹¹⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 123.

¹¹¹ Fıkıh terminolojisinde cehâlet, hukukî işlemlerdeki belirsizliği ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Buna göre aktillerin meşruyetine olumsuz etki edebilecek her türlü bilinmezlik cehalet olarak tanımlanmıştır. Bu belirsizliklerin akidlere etkisi ve akdi sahih, fâsid veya bâtil hale getirip getirmeyeceği ayrı ayrı tartışılmıştır. "Cehâlet", *el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveyyti* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 2006 1986), 16/16/167; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 68; İbrahim Kafi Dönmez, "Cehalet", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

hükme etkisi bağlamında nikah, talak, kölelik, şahitlik, ibadetler, buyu' konularında aktardığı pek çok örneğe yer vermektedir.¹¹²

Bu belgede de ağaç/çevre hakkı ile mülkiyet hakları ve zarar arasında dengeli bir yaklaşım sergilenmektedir. Mülkiyet haklarının sınırlandırılmasında zararın giderilmesine öncelik verilmesi prensibi hükümde etkili olmuştur.

2.3.13. Yirmi İkinci Belge: Ceyyân Valisinin Evini Gaspettiği İddiasıyla Şikayet

Bu belgede Ceyyan halkından bir adam, valinin kendi evini gaspettiği iddiasıyla devlet başkanına şikâyetle bulunmuştur. Gerçekten böyle bir gaspın olup olmadığı Emir'in talebiyle incelemeye alınır. Gaspeden kişi olduğu iddia edilen vali Âmir b. Âmir'in, hayatta olup olmadığı, hayatta değilse mirasçılarının bulunup bulunmadığının araştırılması istenir.¹¹³ İslâm hukukunda üst yargılama mekanizması olan mezâlim mahkemelerine yansıyan bu süreci sâhibu'l-mezâlim olarak bilinen bir yetkili yürütmüştür.¹¹⁴ Endülüs Müslümanları arasında devlet yetkililerinin soruşturulmasına imkân tanıyan böyle bir üst mahkeme mevcut olan bir durumdu.¹¹⁵

Belge, yönetici ve üst düzey devlet adamlarının yargı karşısında eşitliğini göstermesi açısından İslâm adalet ve yargı sistemi hakkında önemli bir örnek sunmaktadır. Yerel yöneticilerin, valilerin görevi kötüye kullanmalarının önüne geçmek için yapılan bu yargılama hukukun üstünlüğünü ve adil denetim mekanizmasının mevcudiyetini göstermesi bakımından dikkati çekmektedir.

2.3.14. Yirmi Üçüncü Belge: Güvercinlikler ve Arılara Verilen Zarar

Bu belge ise, Kurtuba'da çölde yaşayan bazı bedevilerin kafile halinde ilerlerken güvercinlerin yaşadıkları yerlere zarar vermesi sonucu hayvanların susuzluktan kırılmalarını konu edinmektedir.¹¹⁶ İsa b. Sehl, Hz. Peygamber'in meşhur zarar vermeme hadisini aktararak hayvanların uğradığı zararın kesinlikle giderilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁷ Belgede bahsedilen hayvanların gördüğü zarar, onların eşya statüsünde değerlendirilerek hayvan sahiplerinin malına verilen zarar şeklinde düşünülmeye mümkündür. Ancak makâsîdüş-şerîa bağlamında düşünüldüğünde insan ve doğada yaşayan pek çok canlının hakka sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda fakihlerin hayvanlara yapılan ziyaretleri yasaklamaları ve onların

¹¹² İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 123-132.

¹¹³ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 133.

¹¹⁴ İslam devletinde en yüksek idarî ve adli yargı kurumu olarak bilinen mezâlim mahkemeleri anlaşmazlıkların denetiminde bir üst mahkeme vazifesi görmüştür. İslâm devletlerinin genelinde olan bu kurum, Endülüs'te de doğudakine benzer bir müessese halinde varlık göstermiştir. Mâverdî tarafından mezâlim kurumu devlet başkanının görevleri içerisinde mütalaa edilmiştir. Vali ve yöneticilerin halka yaptıkları zulümler, memurların vazifelerini suistimali, nüfuzlu kişilerin yaptıkları gasp ve istimlak davaları, vakıfların denetimi gibi pek çok konu bu mahkemelerin sorumluluğunda idi. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdî, *Ahkâmu's-sultâniyye*, thk. Muhammed Mübarek Bağdadî (Kuvveyt: Mektebetü Dârü İbn Kuteybe, 1989), 107-112; Mezâlim mahkemeleri yargı fonksiyonu icrâ eden hisbe teşkilatı ile karşılaştırılsa da icrâ fonksiyonu açısından diğer mahkemelerden daha geniş bir yetki alanına sahip olduğu görülmektedir. Hisbe teşkilatı ile arasındaki farklar için bk. 318-319.

¹¹⁵ José López Ortiz, *Derecho musulmán* (Barcelona: Biblioteca de Iniciación Cultural, 1932), 90.

¹¹⁶ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 133-134.

¹¹⁷ İsa b. Sehl, *Vesâik fī şuūn al-umrān*, 134.

da haklarının bulunduğunu ifade etmeleri¹¹⁸ belgeyi hayvan hakları açısından da önemli hale getirmektedir.

2.3.15. Yirmi Dördüncü Belge

Son belgede İbn Sehl, bir önceki konuyu detaylandırmakta, güvercinliklere böyle bir zararı veren insanların o bölgeye bir daha alınmaması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁹ Bu görüşü Kadı İbn Mûaz, İbn Lübâbe ve Yahya b. Süleyman'a dayandırmaktadır. Ayrıca belgede arıların bir ağaca zarar vermesi durumunu da ele alan İsâ b. Sehl, İsâ b. Dinâr'dan nakille ağacı ve meyveleri korumanın hayvanların sahibinin sorumluluğunda olduğunu ifade etmektedir. Yani hayvanlar ekinlere, ağaca bir zarar verirlerse sahipleri tazmin eder.¹²⁰ Eğer verdikleri zarar sebebiyle arılar başka yere taşınırsa, orada güvercinlerin yaşadığı yuvalara zarar verirse bu da önlenir. Kadı Asbağ b. Ferec'den nakledilenler de bu yöndedir.¹²¹ Ayrıca, zararı veren kişilerin ya da hayvanların zarar verdikleri bölgelere bir daha alınmaması zararın tekrarlanmaması adına önemli bir tedbirdir.

Bu belgede de arı, güvercin, tavuk gibi hayvanların verdikleri zararın sahiplerinin sorumluluğunda olduğu, verilen zarar kime veya neye yönelik ise (şahıslara, ekine, ağaca, meyveye) hayvan sahipleri tarafından tazmin edilmesi gerekliliğe işaret etmektedir.

Sonuç

İsâ b. Sehl'in eserinde ele alınan belgeler, Endülüs toplumunun günlük yaşamında karşılaşılan hukuki sorunlardan bir kısmını yansıtmaktadır. Eserdeki belgeler, Endülüs toplumunda dini ve sosyal hayatın nasıl iç içe geçtiğini ve hukuki çözüm süreçlerinin toplumsal düzenin sağlanmasında ne denli önemli rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle cami ve mescid imarına ilişkin belgelerde, cami içi ve dışı tadilat ile caminin temizliği konuları öne çıkmaktadır. Kadılar hüküm verirken ibadet mekanlarını kutsiyeti ve işlevselliği ile birlikte değerlendirmiştir.

Komşuluk hukukuna dair belgeler, İslam hukukundaki zarar vermeme prensibinin sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde etkili olduğunu göstermektedir. İslam hukukunda "*def-i mefâsid celbi menâfi'den evlâdır*", "*zarar vermek ve zarara zararlarla karşılık vermek yoktur*" ve "*zarar izâle olunur*" ilkelerinin, komşular arası ilişkilerde ve mülkiyet davalarında nasıl uygulandığı görülmektedir. Ayrıca bu davalarda İslam hukukunda mecra hakkı, inşaat hakkı, kirış koyma hakkı, manzara hakkı gibi temel irtifak haklarının dikkate alındığı hatta imarı etkilediği görülmektedir.

İslam hukukunda mülkiyette genel ilke kişinin mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır. Belgelerde mal ve mülk dokunulmazlığının ihlal edildiği durumlarda mülkiyet hakkı öne çıkarılmış ancak zarar mefhumundan hareketle kişinin kendi mülkiyetindeki serbestliği başkasının mülküne zarar vermediği sürece geçerli sayılmıştır. Eğer ortada her iki mülk sahibinin zararı söz konusu ise, zararlar karşılaştırılmış, (ekber-esgar/eşedd-ehaff) daha

¹¹⁸ İslam hukukunda hayvanların haklarına ve onlara karşı olan sorumluluğumuza yer veren önemli bir çalışma için bk. Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

¹¹⁹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 134-137.

¹²⁰ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 135.

¹²¹ İsâ b. Sehl, *Vesâik fi şuûni'l-umrân*, 136-137.

büyük zararın giderilmesine çalışılmıştır. İslam hukukunda "zarar-ı eşedd zarar-ı ehâff ile izâle olunur" kaidesinin ve diğer kuralların önceki dönemlerde imara ilişkin fikhî meselelere uygulandığı görülmüştür.

Kamuya ait ortak alanlarla ilgili ihtilafların ise daha çok kadıların kararlarını uygulayan hisbe kurumunun yetki ve denetim alanında olan ve Endülüs'te ticari, sosyal ve dini hayatın düzeninin sağlanmasına yönelik problemler olduğu görülmektedir. Belgeler müşterek alanlarda yaşanan bu problemler karşısında kadıların kamu menfaatini sağlamaya yönelik çarşı, pazar ve yolların düzenlenmesine ilişkin aldığı kararları içermektedir. Çarşılarda namaz kılma meselesi, gayri meşru kazançlar, gasbedilen mülklerdeki ibadet ve gece ezan okunması gibi konular kamu maslahatı ön plana alınarak hükme çözümlenmiştir.

Belgelerde hayvan hakları ve hayvan sahiplerinin sorumluluklarına dair genel perspektif sunulmaktadır. Hayvanların verdiği zararların sahiplerinin tazmin sorumluluğunda olması, kamu düzeninin korunması adına önemli bir önlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Belgelerin incelenmesinden, kadıların karar verme sürecinde izlediği yöntemlere de ulaşılmaktadır. Davalarda şahit ifadelerine başvurma, davalı tarafın savunmasını dinleme, müşavere heyetine müracaat ile kadının veya müşavirlerin yerinde gözlem ve inceleme yapması (keşif) gibi metotların takip edilmesi İslâm yargılama usulünde günümüz idâri yargılama hukukuyla benzer bir yargılama sisteminin uygulandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Eserdeki belgeler, Endülüs'teki ibadet mekanları ve evler ile ilgili yaşanan problemlerin, İslam imar hukuku çerçevesinde çözüme kavuşturulduğunu, kadı ve hisbe gibi denetim mekanizmalarının adaletin sağlanmasındaki kritik işlevini gözler önüne sermektedir. Özellikle dini mekanların temizliği ve bakımı, camiler ve evlere yapılacak tadilatlar ve komşuluk hakları konularında İslam hukukunun toplumsal düzeni koruma amacıyla hangi yargı kararlarını aldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

- Akıncı, Müslüm. *İdari Yargıda Adil Yargılama Hakkı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2008.
- Behnesî, Afîf. *Mu'cemu'l-imâre ve'l-fenn*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istilahat-i Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi, 2.Basım., 1955.
- Brockelmann, Carl. *GAL: Geschichte der arabischen litteratur*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1942.
- Brunschvig, Robert. "Urbanisme médiéval et droit musulman". *Revue des Études Islamiques* 15 (1947), 127-155.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çebi Buğdaycı, Melike Özge. "İdari Yargılama Usulünde Keşif Delili". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/1 (2021), 1-45.
- Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Umayra el-. *Bugyetü'l-mültemis fi tarih-i ricâl-i ehl-i Endelüs*. Mecrit: Mektebetü'l-mesâ, 1884.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Cehalet". *İslam Ansiklopedisi*. 7/219-222. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Hacak, Hasan. "İrtifak". *İslam Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Hour, Rachid el. *Cadîes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- Iyâz, Muhammed b. *Mezâhibu'l-hukkâm fi nevâzili'l-ahkâm*. thk. Muhammed b. Şerife. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- İbn Beşküval, Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Mesud. *es-Sıla: Kitâbu's-sıla fi tarihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyari. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhâneddin Muhammed. *Dîbâcu'l-müzehheb fi ma'rifeti a'yân-i ulemâi'l-mezheb*. 2 Cilt. Medine: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1972.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhâneddin Muhammed. *Tabsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.s.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid er-Rebei. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, t.s.
- İbn Nuceym, Zeynüddin İbrahim Muhammed. *Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire, 1311. Basım, t.s.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Fetâvây-ı İbn Rüşd*. thk. Muhtar b. Tâhir et-Telfî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1.Basım., 1987.
- İbnü'l-Faradî. *Târîhu'l-'ulemâ' ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısırî, 1989.
- İbnü'l-Kayyim, İmam Ebu Abdullâh Muhammed b. Ebi Bekir. *et-Turuku'l-hükmiyye fi siyaseti's-şer'iyye*. thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbnü'l-Kayyim, İmam Ebu Abdullâh Muhammed b. Ebi Bekir. *I'lamu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1968.
- İbnü'r-Râmî, Ebu Abdullâh Muhammed b. İbrahim. *el-İ'lân bi ahkâmi'l-bünyân*. Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmiî, 1999.
- İlhan, Cengiz. *Mecelle-Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2010.

- İmam Mâlik, Ebu Abdullah Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrût: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1985.
- İsâ b. Sehl, Ebû Esbağ. *el-İ'lâm bi-nevâzili'l-ahkâm (el-ma'rûf bi'l-ahkâmu'l-kubrâ)*. thk. Muhammed Abdülaziz et-Tevcîrfî. 2 Cilt, 1995.
- İsâ b. Sehl, Ebû Esbağ. *Vesâik fî şuūni'l-umrân fî'l-Endelüs "el-mesâcid ve'd-dâr"*. thk. Muhammed Abdulvehhab Hallaf. Kahire: el-Merkezu'l-Arabî'd-düvel'l-i'lâm, 1. Basım., 1983.
- Kara, Burak Can. "İdari Yargılama Usulünde İddianın ve Savunmanın Genişletilmesi ve Değiştirilmesi Yasağı Üzerine Düşünceler". *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 20 (2021), 15-31. <https://doi.org/10.26650/ihid.20.004>
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku-1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 21. Baskı., 2019.
- Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzîl". *İslam Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kesgin, Hafsa. "Endülüslük Fıkıh Geleneğinde Nevâzîl Edebiyatı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 1-25.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Makkarî, Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-tîb: Nefhu't-tîb min gusni Endelusîr-râtîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvattâ'*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Ahkâmü's-sultânîyye el-velâyetü'd-dînîyye*. thk. Muhammed Mübarek Bağdadî. Kuveyt: Mektebetü Dâru İbn Kuteybe, 1. Basım., 1989.
- Melguizo, Rafael Pinilla. "Jurisprudencia y Ciudad. Notas Sobre Toponomia y Urbanismo en la Córdoba Altomedieval Extraídas de al-Ahkam al-Kubra de Ibn Sahl (siglo XI)". *Actas del 1er Congreso Internacional Las Ciudades Históricas Patrimonio Sociabilidad: Córdoba, 15-17 de abril de 1999*. ed. José C Martín de la Cruz - Ramón Román Alcalá. 559-574. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2000.
- Merğînânî, Burhaneddin Ebû'l-Hasen Ali b. Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*. thk. Mustafa el-Bâbî Halebî. Mısır: y.y., t.s.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Nübâhî, Ebu'l-Hasan b. Abdullah b. Hasan. *Târîhu kudâti'l-Endelüs (Kitâbu'l-mürakkabetü'l-ulyâ fimen yestehikku'l-kadâ ve'l-füyâ)*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1948.
- Ortiz, José López. *Derecho musulmán*. Barcelona: Biblioteca de Inicacion Cultural, 1932.
- Özel, Ahmet. "İsâ b. Sehl". *İslam Ansiklopedisi*. 22/485-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Portillo, Rocío Daga. "Al-Ahkâm al-Kubrâ li-Ibn Sahl: a court case on a Martyr of Cordova that reached the Orient". *Parole de l'Orient* 39 (2014), 361-384.
- Portillo, Rocío Daga. "Aproximación a la obra del cadí Ibn Sahl". *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 36 (1987), 101-114.
- Portillo, Rocío Daga. "Entre Taifas y Almorávides: Isâ b. Sahl, cadí del rey zirí Abd Allah". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada* 5 (1991), 29-37.
- Portillo, Rocío Daga. *Organización urbana y derecho musulmán: traducción y estudio de documentos extraídos de Al-Ahkâm al-Kubrâ de Abû-l-Aşbag İsâ ibn Sahl al-Asadî (s. XI): memoria de licenciatura*. Granada: Universidad de Granada Facultad de Filosofía Y Letras Filología Semítica-Sección Arabo-Islámica, Doktora Tezi, 1985.
- Râfî, Abdulkarim b. Muhammed er-. *el-Aziz şerhi'l-Veciz*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Samedî, Mustafa es-. *Fikhu'n-nevâzil 'venşinde'l-Mâlikîyye târihen ve menhecen*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.

- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1955.
- Tetik, Ahmet Talha. "Yürütmenin Durdurulması Kurumunda Telifisi Güç ya da İmkansız Zarar Kavramı ve Uygulanmakla Etkisi Tüklenen İdari İşlemler". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/2 (2020), 708-723. <https://doi.org/10.21492/inuhfd.708312>
- Tüteylî, İsa b. Musa et-. *Kitâbu'l-cidâr*. thk. İbrahim b. Muhammed Fâyiz. Riyad: Matbaatu'n-Nercis et-Ticariyye, 1. Basım., 1996.
- Venşerîsî, Ahmed b. Yahya. *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmiu'l-Mağrib an fetevây-ı ehl-i Ifrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Hacı. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Yazıcı, İshak. "Ebü'l-Leys Semerkandî". *İslam Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nizâmu'l-kazâ fi ş-şer'ati'l-İslamiyye*. Beyrut: Mektebetü Besâir, 1989.
- "Cehâlet". *el-Mevsuatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 16/167-179. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 2006 1986.



Huşû Deneyiminin Duygusal ve Psikolojik Boyutları

Esra İrk

0000-0002-0607-9210 | eirk@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Öz

Aşkın duygulardan biri olan huşû, bilişsel kapasiteyi zorlayan olağanüstü bir nesne veya olay karşısında açığa çıkan yoğun duygusal tepkidir. Kısa süreli ve nadir yaşanan bu duygunun günlük dilde tam anlamıyla ifade edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, büyüklük, yücelik, kutsallık, aşkınlık gibi kavramlar, huşû deneyiminin ayırt edici unsurları arasında yer almaktadır. Kuramsal yaklaşımlar, huşûnun belirli değerlendirme süreçlerine bağlı olarak olumlu ya da olumsuz yönler taşıyabileceğini öne sürmektedir. Hayret, hayranlık, takdir etme, merak, alçakgönüllülük, korku, tedirginlik gibi duygularla ilişkili olan huşû, bu duygulardan daha kapsayıcı, yoğun ve derin bir bilinç durumunu ifade etmektedir. Doğal güzellikler, etkileyici sanat eserleri, dinî/manevî yaşantılar veya uzayın genişliği gibi çeşitli durumlar tarafından tetiklenen bu deneyim; belirsizlik, bilinmezlik, bağlılık, genişlik ve uyum kavramlarıyla karakterize edilmektedir. Belirsizlik ve bilinmezlik, bireyi rasyonel düşünmenin ötesine geçmeye teşvik ederken; genişlik ve uyum, sınırsızlık ve bütünlük hissini sembolize ederek bireyin kendisini büyük varlık düzeni içinde algılamasına izin vermektedir. Böylece huşû, bireyin varoluşsal farkındalığını artırıp kendisini daha büyük bir bütünlüğe ilişkilendirmesine olanak sağlayarak parçacı bir yaklaşım yerine holistik bir bakış açısını mümkün kılmaktadır. Bir yandan bireyin sevgi ve alçakgönüllülük duygularını beslerken, diğer yandan benlik saygısını ve aidiyet hissini güçlendirmektedir. Huşû; akıl, kalp, duyular ve diğer bilişsel araçların bir bütün hâlinde işlediği dinamik ve çok yönlü bir deneyimdir. Bu deneyim, bireyin kendisiyle ve diğerleriyle ahenk ve uyum içinde bir yaşantı sürmesine katkı sağlayacak aracı duyguların, niteliklerin ve değerlerin edimine yardımcı olmaktadır. Toplumsal düzlemde ise bireylerin manevî değerlere ve kültürel normlara uygun davranışlarını etkilemektedir. Bu bağlamda huşû, bireyin daha geniş bir varlık bilincine ulaşmasına ve davranış normlarını bu bilinç doğrultusunda şekillendirmesine olanak tanıyan bir deneyim olarak görülebilir. Dolayısıyla bireyin kendisiyle, çevresiyle ve evrenle olan ilişkisi üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, huşûnun daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesinin ve potansiyel faydalarının daha iyi anlaşılmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Bu makalenin amacı, huşû deneyimini derinlemesine incelemek ve analiz etmektir. Bu doğrultuda çalışmada, huşûnun doğası ve kapsamı ele alınmış; yakından ilişkili olduğu duygularla benzerlik ve farklılık gösteren yönleri tespit edilmiştir. Ayrıca huşûnun psikolojik ve toplumsal etkileri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmanın, huşû deneyimini bu yönleriyle ele alan az sayıdaki çalışmalardan biri olması sebebiyle, ilgili literatüre özgün bir katkı sunması beklenmektedir. Dokümantasyon yöntemiyle yürütülen bu çalışmada, huşû deneyiminin bireylerin kendilerini ve dünyayı algılama biçimlerinde değişimlere yol açan çok boyutlu bir duygu olduğu sonucuna varılmıştır. Huşû, bireyleri varoluşsal sorulara, anlam arayışlarına ve manevî deneyimlere açık hâle getirerek onlara güçlü bir farkındalık ve derinlik kazandırmaya yönelik motivasyon sağlamaktadır. Bu yönüyle, basit bir duygusal tepki olmanın ötesinde aktif bir kavrayış sürecini ifade etmekte; zihni derinlik ve zenginliğe imkân tanımaktadır. Huşû, aynı zamanda, yapıcı mekanizmaların harekete geçmesini sağlayarak bireylerin kaygı, depresyon, stres gibi olumsuz ruh halleriyle başa çıkma kapasitesini artırmaktadır. Tüm bunlardan hareketle, huşûyu çeşitli düzlemlerde genişleme ve açılımlara yol açan güçlü ve etkili bir deneyim olarak nitelendirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Huşû, Hayranlık, Takdir Etme, Ruh Sağlığı

Atıf Bilgisi

İrk, Esra. "Huşû Deneyiminin Duygusal ve Psikolojik Boyutları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 262-284. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1565827>

Geliş Tarihi	12.10.2024
Kabul Tarihi	17.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



The Emotional and Psychological Dimensions of the Experience of Awe

Esra İrk

[0000-0002-0607-9210](https://orcid.org/0000-0002-0607-9210) | eirk@pau.edu.tr

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Abstract

Awe, as one of the self-transcendent emotions, is an intense emotional response elicited by extraordinary objects or events that challenges cognitive capacity. This fleeting and rare emotion is difficult to express accurately in everyday language. However, concepts such as grandeur, sublimity, sanctity, and transcendence are among the defining features of the awe experience. Theoretical approaches suggest that awe can have both positive and negative dimensions depending on specific evaluative processes. Awe is associated with emotions such as wonder, admiration, appreciation, curiosity, humility, fear, and unease, but it represents a more encompassing, intense, and profound state of consciousness than these emotions. Triggered by diverse stimuli such as natural beauty, compelling works of art, religious or spiritual experiences, or the vastness of space, awe is characterized by concepts like uncertainty, mystery, connection, vastness, and accommodation. Uncertainty and mystery encourage individuals to transcend rational thought, while vastness and accommodation symbolize a sense of boundlessness and wholeness, allowing individuals to perceive themselves as part of a greater order. Thus, awe enhances existential awareness and fosters a holistic perspective by helping individuals relate themselves to a larger whole rather than adopting a fragmented approach. On one hand, it nurtures feelings of love and humility; on the other hand, it strengthens self-esteem and a sense of belonging. Awe is a dynamic and multifaceted experience in which the mind, heart, senses, and other cognitive faculties operate in harmony. This experience facilitates the enactment of intermediary emotions, qualities, and values that contribute to living in harmony with oneself and others. On a societal level, awe influences individuals to act in accordance with spiritual values and cultural norms. In this context, awe can be seen as an experience that enables individuals to attain a broader consciousness of existence and shape their behavioral norms accordingly. Considering its effects on an individual's relationship with themselves, their environment, and the universe, it is essential to evaluate awe in a broader context and understand its potential benefits more comprehensively. This article aims to examine and analyze the experience of awe in depth. It addresses the nature and scope of awe, identifying its similarities and differences with related emotions. Additionally, the psychological and social impacts of awe are explored in detail. Given that only a limited number of studies have focused on awe from these perspectives, this study is expected to contribute uniquely to the relevant literature. Through a documentation-based methodology, the study concludes that awe is a multidimensional emotion that transforms individuals' perceptions of themselves and the world. Awe opens individuals to existential questions, searches for meaning, and spiritual experiences, providing them with a strong sense of awareness and depth. In this respect, it transcends a mere emotional reaction and represents an active cognitive process, enabling mental depth and richness. Furthermore, awe activates constructive mechanisms, enhancing individuals' ability to cope with negative emotional states such as anxiety, depression, and stress. From these observations, awe can be characterized as a powerful and effective experience that leads to expansion and openings on various levels.

Keywords

Psychology of Religion, Awe, Admiration, Appreciation, Mental Health

Atıf Bilgisi

İrk, Esra. "The Emotional and Psychological Dimensions of the Experience of Awe". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 262-284. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1565827>

Date of Submission	10.12.2024
Date of Acceptance	12.17.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Huşû; tarih, edebiyat, psikoloji, sosyoloji, felsefe, nörobilim, din ve teoloji gibi farklı disiplinler tarafından incelenen çok boyutlu bir deneyimdir. Saygı, korku, hayranlık, merak gibi duygularla ilişkili olan bu deneyim, bireyin Allah, doğa, sanat veya evrendeki diğer fenomenler karşısında kendi küçüklüğünü ve sınırlılığını fark etme hâli olarak açıklanabilir. Kapsamı ve etkisi açısından diğer duygulardan ayrılan huşû, yalnızca duygusal bir tepki olmanın ötesinde bilişsel süreçleri de derinden etkileyen bir potansiyele sahiptir. Bilişsel uyumu sağlamada ve düşünsel açılım sürecini başlatmada somut bir işlev görmektedir.¹ Huşû deneyiminin temel değişkenlerinden biri olan aşkınlık, karakter güçleri arasında sınıflandırılmakta; takdir etme ve yüceltme duygularıyla karakterize edilmektedir.² Bu bağlamda, zihni derinlik ve estetik inceliğe işaret eden huşû, aşkınlığın bir tezahürü olarak daha derin bir kavrayış ve farkındalığı da beraberinde getirmektedir. İlişki biçimlerini ve etki alanlarını genişleterek yeni anlam ve perspektiflerin oluşumuna imkân sağlamaktadır. Bu açıdan huşûnun bireysel ve ruhsal gelişime önemli ölçüde katkı sağlayan bir deneyim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, insan yaşamındaki en güçlü ve derin duygusal deneyimlerden biri³ olarak kabul edilmesine rağmen din psikolojisi alanında huşû kavramıyla ilgili müstakil çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.⁴ Huşû hem bilişsel, duygusal ve psikolojik boyutlarıyla hem de bireyin yaşam deneyimlerinde oynadığı kilit rol nedeniyle derinlemesine incelenmesi gereken bir konudur. Dolayısıyla bu deneyimin incelenmesi insanın bilinç, algı ve duygusal kapasitelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayarak psikolojik ve teolojik alanlarda yeni bakış açıları kazandırabilir.

Bu çalışmada *dokümantasyon yöntemi* kullanılarak aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- i) Huşûnun tanımı ve kapsamı nedir?
- ii) Huşûnun diğer yakın duygularla ilişkisi nasıldır?
- iii) Huşû deneyiminin psikolojik etkileri nelerdir?

Buradan hareketle bu çalışma, huşû deneyimini ve bu deneyimle ilişkili diğer duyguları ele alarak huşûnun psikolojik ve toplumsal etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Huşû Kavramı

Huşû, anlaşılması zor ve potansiyel olarak korkutucu derecede olağanüstü niteliklere sahip bir nesne veya kişiye karşı verilen duygusal bir tepki olarak tanımlanmaktadır.⁵ Bu duygu, hem

¹ Raae Sharma - Bhoomika Kabra, "Exploring the Emotion of Awe", *Quarterly Bi-Lingual Research Journal* 8/29 (2021), 62.

² Christopher Peterson - Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Washington, DC: Oxford University Press, 2004), 29-30.

³ Olivia Pich, *Social Awe: A Mixed Methods Investigation* (Oslo Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

⁴ Zeynep Soysal Bodur, *Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar Çerçevesinde Huşû Yaşantısının İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mehmet Akif Aydın, *Sanal Gerçeklik Ortamı ile Uyarılmış Pozitif Huşû ve Tehdit Edici Huşûnun Özgeçelik Üzerindeki Etkisinde Gruplararası İlişkiler* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁵ Jennifer E. Stellar, "Awe Helps Us Remember Why It Is Important to Forget the Self", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1501/1 (Ekim 2021), 82.

tüyleri diken diken eden bir sakinmanın eşlik ettiği korkunun hem de kalpten gelen derin bir sevginin yüksek düzeyde hissedildiği bir hâldir.⁶ Huşûnun yöneldiği nesne veya varlık, sıradan insan deneyimlerini aşarak gizemli veya ifade edilemez bir nitelik taşıyan, aşkın bir değer veya kavramla kurulan bilişsel temas olarak ifade edilir. Bu aşkın değer veya kavram, huşûyu tetikleyen algılar aracılığıyla görsel, işitsel ve dokunsal yollarla deneyimlenebilir.⁷ Literatürde huşû; pozitif, estetik, epistemolojik, prososyal vb. olmak üzere farklı duygu kategorileri içinde yer almaktadır. Daha spesifik olarak huşû, akış, farkındalık, zirve ve mistik deneyimler gibi durumları da içeren çeşitli öz-aşkın deneyimler arasında sınıflandırılmıştır.⁸ Huşû hemen hemen bütün dinî gelenek ve kültürlerle yerleşmiş dinî tecrübenin en temel kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Farklı dinî geleneklerde isimlendirme farklılıkları olsa bile huşûya benzer dinî tecrübelerin yaşandığını söylemek mümkündür.⁹ Bu açıklamalar, huşûnun çok boyutlu doğasını gözler önüne sermektedir.

Huşû; doğum, yıkım, başarı veya yetenek, ahlaki bir erdem, güçlü ve karizmatik bir liderin yanında durma,¹⁰ doğanın panoramik manzaraları, müzik veya sanat eserleri¹¹ gibi çeşitli olaylar veya nesnelere karşısında tecrübe edilmektedir. Özellikle doğa, içinde “enginlik” barındıran bir yapı olması nedeniyle huşû uyarıcılarının en başında gelmektedir.¹² Nitekim Preston ve Shin, dinî nitelik taşıyan veya taşımayan (doğa, zirve deneyim, meditasyon) çeşitli deneyimlerin huşûyu uyandırdığını ortaya koymuşlardır.¹³ Graziosi ve Yaden birlikte yürüttükleri çalışmada doğadan kaynaklanan huşûnun en çok güzellik ve tehdit temalarıyla, kişilerarası huşûnun ise erdem/karakter mükemmelliği ve yetenek temalarıyla tanımlandığını tespit etmişlerdir.¹⁴ Hu ve Meng tarafından işyerinde yapılan kültürlerarası bir çalışmada ise huşûyu tetikleyen on adet ortak tema belirlenmiştir. Bu temalar, kurumun iyi davranışları, becerisi ve başarısı, dizaynı/güzelliği, iş arkadaşlarının erdemi, yeteneği ve başarısı, özverisi, karizması, statüsü/gücü, kişisel gelişim/başarı ve algılanan anlamlılıktır.¹⁵ Huşû duygusunu tetikleyen durumlar Şekil 1’de gösterilmiştir.

⁶ Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefis Psikolojisi ve Rüyalara Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 230.

⁷ Kristján Kristjánsson, *Virtuous Emotions* (Oxford University Press, 2018), 149.

⁸ Alice Chirico - David Yaden, “Awe: A Self-Transcendent and Sometimes Transformative Emotion”, *The Function of Emotions: When and Why Emotions Help Us*, ed. Heather C. Lench (Springer International Publishing, 2018), 2224-227.

⁹ Soysal Bodur, *Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar Çerçevesinde Huşû Yaşantısının İncelenmesi*, 173.

¹⁰ Dacher Keltner - Jonathan Haidt, “Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion”, *Cognition and Emotion* 17/2 (1 Mart 2003), 303-305.

¹¹ Michelle Shiota vd., “The Nature of Awe: Elicitors, Appraisals, and Effects on Self-Concept”, *Cognition and Emotion* 21/5 (1 Ağustos 2007), 947.

¹² Allen Summer, *The Science of Awe* (Berkeley: University of California Press, 2018), 16.

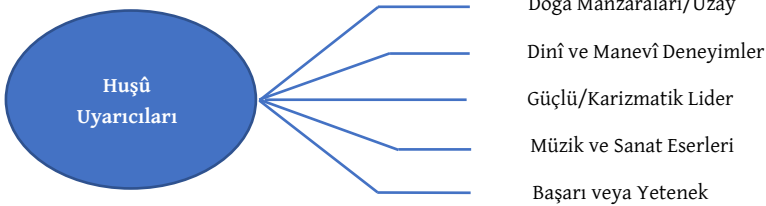
¹³ Jesse L. Preston - Faith Shin, “Spiritual Experiences Evoke Awe through the Small Self in Both Religious and non-Religious Individuals”, *Journal of Experimental Social Psychology* 70 (1 Mayıs 2017), 217-218.

¹⁴ Marianna Graziosi - David Yaden, “Interpersonal Awe: Exploring the Social Domain of Awe Elicitors”, *The Journal of Positive Psychology* 16/2 (4 Mart 2021), 267-268.

¹⁵ Bijun Hu - Liang Meng, “Understanding Awe Elicitors in the Workplace: A Qualitative Inquiry”, *Journal of Managerial Psychology* 37/8 (1 Ocak 2022), 703.

Şekil 1

Huşû Uyandıran Durumlar



Huşû, geniş bir yelpazede çeşitlilik gösteren farklı duygusal durumları içermektedir. Bu yelpazenin bir ucunda saygı ve yüceltmeye işaret eden duygular yer alırken diğer uçta merak ve türevlerine atıfta bulunan duygular bulunmaktadır. Bununla birlikte, saygıdan meraka kadar uzanan bu duygusal spektrumun içinde korku da dikkat çekici bir duygu olarak varlık göstermektedir. Nitekim korku, hiç korku içermeyen durumlar ile korku ve dehşetin baskın olduğu durumlar arasında, farklı yoğunluklarda, huşû deneyiminde yer almaktadır.¹⁶ Bu duygusal yelpaze içinde yer alan huşû, bağlamsal ve bilişsel değerlendirmelere bağlı olarak olumlu veya olumsuz şekilde sınıflandırılmaktadır.¹⁷ Nitekim Nakayama ve arkadaşları yürüttükleri çalışmada huşû deneyiminin tüm yönleriyle evrensel olmadığını, bu deneyimde kültürlerarası benzerlik ve farklılıkların etkili olduğunu tespit etmişlerdir.¹⁸ Ancak huşû üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, nadiren bu duygunun olumsuz tarafını vurgulamakta, onu genellikle olumlu bir duygu olarak ele almaktadır.¹⁹ Huşûyu tanımlamak ve sınıflandırmak güç olmakla birlikte genellikle huşû, pozitif anlam taşıyan ve güçlü çağrışımlarla yüklü bir duygudur. Uyararla etkin ve doğrudan ilişki kurmayı ifade eden merkezi bir duygusal deneyimdir. Herhangi bir coğrafya, kültür, zaman veya mekân kısıtlaması olmaksızın çeşitli anlarda ortaya çıkan bu duygu, farklı duygusal bileşenleri içermesi nedeniyle esnek ve çok katmanlı bir nitelik arz etmektedir. Huşûnun bu geniş kapsamı ve bağlamsal esnekliği, onu kişisel ve kültürel deneyimlerin ötesinde evrensel bir fenomen olarak anlamaya olanak tanımaktadır.

Huşû, kişinin kendisinden daha büyük ve güçlü olarak algıladığı nesnelere, olaylara, kişilere veya fikirlere karşı korku ve teslimiyet duygusu uyandırabilir. Bu da hem olumlu hem de olumsuz duyguların eş zamanlı yaşanmasını beraberinde getirir. Huşû, yönetimi ve kontrolü zor bir duygudur. Öfke veya üzüntü hâli uzun süre devam edebilirken huşû, kısa ve sınırlı sürelerde deneyimlenebilir. Ancak huşû deneyimlerinin düşünülmesi ve anlamlandırılması ömür boyu

¹⁶ I.B. Harrison, "On the Maternal Origins of Awe", *Psychoanalytic Study of the Child* 30 (1 Ocak 1975), 182.

¹⁷ Richard S. Lazarus - Bernice N. Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

¹⁸ Masataka Nakayama vd., "Individual and Cultural Differences in Predispositions to Feel Positive and Negative Aspects of Awe", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 51/10 (1 Kasım 2020), 781-787.

¹⁹ Amie M. Gordon vd., "The Dark Side of the Sublime: Distinguishing a Threat-Based Variant of Awe.", *Journal of Personality and Social Psychology* 113/2 (Ağustos 2017), 310.

sürebilir.²⁰ Huşû, kalıcı izler bırakan sessiz bir duygu, algı, his ve düşünce durumudur; yukarıya ve öteye uzanmanın ifadesidir. Sessizliğine rağmen huşû anları besleyici bir güce sahiptir.²¹

1.2. Huşû Deneyiminin Özellikleri

Keltner ve Haidt, huşû deneyimini iki temel kavramla açıklamaktadır: i) Algılanan genişlik ii) Uyum ihtiyacı. Algılanan genişlik, deneyimlenen şeyin gerçekte olduğundan daha büyük görünmesi ya da kişinin olağan deneyimlerinin ötesinde bir deneyim yaşaması anlamına gelir. Başka bir deyişle, genişlik, bireyin kendisini ve aşına olduğu şeyleri daha büyük bir ölçekte algılamasını ifade eder. Uyum ihtiyacı ise Piaget'nin zihinsel yapıların düzenlenmesini sağlayan uyum sürecinden hareketle kişinin yeni deneyimlerini anlamlandırabilmesi için dünya görüşünün yeniden şekillenmesi veya genişlemesi gerektiğini belirtir. Bu ihtiyaç, karşılaşılan yeni deneyimin kavranabilmesi için zihinsel çerçevelerin ve şemaların değişimine işaret eder. Huşû deneyimi, bu iki hususun eş zamanlı gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkar. Bu iki durumdan birinin eksikliği hâlinde, söz konusu deneyimin huşû olarak adlandırılması doğru değildir. Örneğin, bir deneyimde *uyum* bulunur *genişlik* olmazsa şaşkınlık; *genişlik* bulunur ama *uyum* bulunmazsa saygı olarak tanımlanır. Böyle bir durumda ise huşû deneyimi gerçekleşmiş sayılmaz.²² Çünkü huşû, zihinsel şemalar üzerinde belirgin bir etki oluşturmaktadır. Bu etki, bireyleri mevcut düşünme, hissetme, inanma ve davranış biçimlerini yeniden yapılandırarak uyum sağlamaya veya bu deneyimi geçici bir zevk olarak görüp eski düşünce ve davranış kalıplarına dönmeye zorlamaktadır.²³

Bonner ve Friedman, huşû deneyimine ilişkin on adet tema belirlemişlerdir. Bu temalar şunlardır: i) *Derinlik*: Huşû, önemli ve etkileyici bir deneyim olarak görülür. Kişinin ilgisini çeken anlamlı bir olaydır. ii) *Bağlantı*: Huşû deneyiminde kişi, kendisini daha büyük bir bütünün parçası olarak hisseder. iii) *Kutsal (Numinous)*: Huşû, ilâhî, kutsal veya aşkın bir varlığın hissedildiği dinî veya manevî deneyimin bir yönünü içerir. iv) *Varoluşsal Farkındalık*: Huşû, kişinin varoluşsal sorular sormaya ve kendisini anlamaya yönelik derin bir farkındalık geliştirmesine yol açar. v) *Açıklık ve Kabul*: Bu deneyim açıklık, belirsizlik veya bilmemeyi kabul etme gibi özellikleri ihtiva eder. vi) *Tanımlanamaz Hayret*: Huşû, hayret ve gizem duygularının tanımlanamaz ve sıra dışı bir deneyim olarak yaşanmasıdır. vii) *Varlık*: Huşû deneyiminde kişi, kendisini ve çevresini mevcut hâliyle doğrudan deneyimler. viii) *Artan Algılar*: Huşû sırasında algılar artar ve çevresel detaylara daha duyarlı olunur. ix) *Korku*: Korku ve dehşet duygusu, huşû deneyimiyle ilişkilendirilir. x) *Genişlik*: Huşû, genişlik, karmaşıklık ve sınırsızlık duygularını içerir.²⁴

Huşû, kişinin kendisini bir nesne veya olay karşısında küçük hissetmesiyle karakterize edilir. Bu küçüklük hissi, bir çocuğun güçlü bir yetişkin tarafından havaya kaldırılması gibi hem heyecan hem de hafif bir korku uyandırabilir. Eğer algılanan tehdit sınırlıysa ve güven hissi

²⁰ Paul Pearsall, *Awe: The Delights and Dangers of Our Eleventh Emotion* (Deerfield Beach, Fla: Health Communications, 2007), 26-42.

²¹ Susan Beth Miller, *Emotions of Menace and Enchantment: Disgust, Horror, Awe, and Fascination* (New York: Taylor & Francis, 2018), 109-110.

²² Keltner - Haidt, "Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion", 303-304.

²³ Pearsall, *Awe: The Delights and Dangers of Our Eleventh Emotion*, 60.

²⁴ Edward Bonner - Harris Friedman, "A Conceptual Clarification of the Experience of Awe: An Interpretative Phenomenological Analysis", *The Humanistic Psychologist* 39 (1 Temmuz 2011), 227-230.

mevcutsa, birey kendisini daha geniş bir bütünün parçası veya evrenle bütünleşmiş gibi hissedebilir. Bu bağlamda, genişleme ve küçülme duygularının paradoksal şekilde bir arada bulunmasının huşû deneyiminin temel özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.²⁵ Huşû, nesnelerin, anların, mekânların ve hatta varlığın algılanan genişliği ve kutsallığı karşısında anlaşılma hissinin yol açmakta; mevcut bilişsel yapıları geçici olarak devre dışı bırakarak, şeylerin bilişsel aracı olmadan, kendi gerçek hâllerleriyle doğrudan deneyimlenmesine imkân vermektedir. Bu nedenle huşû, psikoterapötik ve diğer kişisel ve aşkın gelişim araçları olarak da değerlendirilmektedir.²⁶ Huşû deneyiminin bireyler üzerindeki etkisi, fizyolojik veya nörofizyolojik seviyeden psikolojik seviyeye, ardından da varoluşsal seviyeye doğru gelişen bir süreç olarak ele alınmaktadır.²⁷

Huşû, bireyin dünyayı anlama biçiminde bir tür *zihinsel depresyon* etkisi oluşturarak yeni ve farklı bir perspektif geliştirmesine imkân tanır.²⁸ Bu deneyim merak, gizem, bilinmezlik korkusu gibi duygularla birlikte huzur, inanç veya güven gibi manevî aidiyet hislerinin oluşmasına katkıda bulunabilir.²⁹ Bununla birlikte, huşû deneyimi yaşayan kişi, bazen huşû uyandıran nesneyle başa çıkmada gerekli yeterlilikten yoksun olduğunu düşünebilir; nesneyi anlamada veya nesne üzerinde kontrol sağlamada kendisini eksik hissedebilir. Bu durumda huşû, kişinin kendisini edilgen, çaresiz, yetersiz, hayranlık duyma veya takdir etme kapasitesinden mahrum biri olarak değerlendirmesine yol açabilir. Bu nedenle huşû tecrübe eden bireyler, kendilerini *bunalmış* olarak ifade edebilirler.³⁰ Huşû, mevcut zihinsel şemaları kısmî ve yetersiz kılan bir nitelik taşımaktadır. Basit ve yerel algılayış biçimlerinden uzak, daha kapsayıcı ve bütünleştirici bir bakış açısına olanak tanımaktadır. Huşû, fiziksel, zihinsel ve sosyal sınırların ötesine geçmekte ve bu sınırların ötesinde büyüklük, yücelik, kutsallık, anlaşılma ve bilinmezlik gibi ayırıcı nitelikleri ihtiva etmektedir. Diğer yandan bireylerin varoluşsal sorgulamalarını derinleştirerek daha geniş bir anlam ve bağlantı hissinin ulaşmalarına yardımcı olmaktadır.

2. Huşû Deneyimi ile İlişkili Duygular

Huşû, çeşitli duygularla iç içe geçmiş ve birbirini besleyen kompleks bir deneyimdir. Şekil 2'de huşûyla ilişkili duyguların görseli sunulmuştur. Bu çalışmada huşûyla yakından ilişkili olan dört temel duygunun (hayret, merak, hayranlık, takdir etme) ayrıntılı olarak ele alınması amaçlanmaktadır.

²⁵ Miller, *Emotions of Menace and Enchantment*, 120-121.

²⁶ Bonner - Friedman, "A Conceptual Clarification of the Experience of Awe: An Interpretative Phenomenological Analysis", 225.

²⁷ Alice Chirico - Andrea Gaggioli, "The Potential Role of Awe for Depression: Reassembling the Puzzle", *Frontiers in Psychology* 12 (2021), 2.

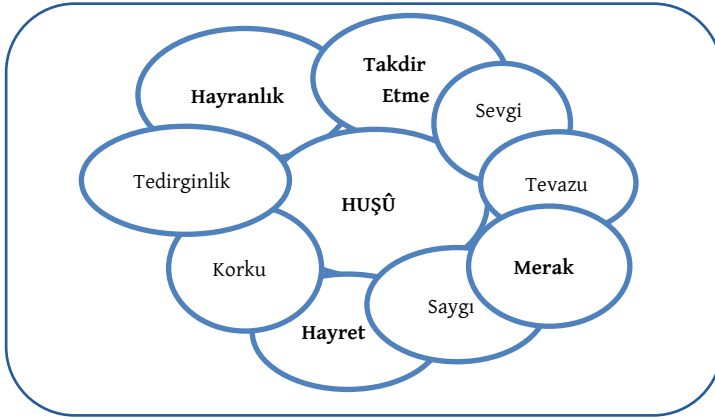
²⁸ Michelle N. Shiota, "Awe, Wonder, and the Human Mind", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1501/1 (2021), 87.

²⁹ Lazarus - Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, 136.

³⁰ Robert Campbell Roberts, *Emotion: An Essay in Aid of Moral Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2003), 270.

Şekil 2

Huşû ile İlişkili Bazı Duygular



2.1. Hayret ve Merak

Huşûyla yakından ilişkili duygular arasında hayret ve merak ilk sırada yer almaktadır. Huşû, birbirinden farklı ancak birbiriyle örtüşen iki bilinç hâlini ifade etmektedir. i) Hayret hâli: Büyülenme (allure), etkilenme ve macera hissi; ii) Huzursuzluk (unsettlement) hâli: Kaygı, endişe ve kafa karışıklığı. Bu iki bilinç hâli, hayata dair iki farklı algıyı yansıtmaktadır. Birinci algı, yaşamın erişilebilirliği, özgürlüğü ve sunduğu imkanlara işaret ederken, ikinci algı, yaşamın karmaşıklığına, genişliğine ve anlaşılmağına atıfta bulunmaktadır.³¹ Hayret, gizemli veya ilâhî olanı ortaya koyduğunda huşû olarak tezahür eder. Hayretten farklı olarak huşû, bir kişinin kavrayamayacağı ve mevcut dünya algılarıyla zihinsel olarak uzlaştırmakta zorlanacağı kadar şaşırtıcı, yeni veya olağanüstü olaylara karşı verilen ilk, doğrudan ve karmaşık bir tepkidir.³² Diğer bir ifadeyle huşû, anlaşılmaz veya yüce bir şeyle karşılaşıldığında ilk anda ortaya çıkan bir duygu iken hayret, olayları tanıdık bir kavramsal çerçeveye yerleştirememesi durumunda kendini gösteren daha düşünsel bir duygudur.³³ Hayret, dışa dönük ve coşkulu bir hareketlilikle karakterize edilirken; huşû, kişinin kendisini daha küçük hissetmesi veya alçakgönüllü bir tutum sergilemesiyle tanımlanır. Hayret hâlinde birey, sıçrama ya da koşma arzusuyla doluyken huşû hâlinde diz çökme eğilimindedir.³⁴

Fisher'a göre hayret, yalnızca güzellik ve haz ile ilgiliyken huşû, güce verilen bir tepkidir. Örneğin, bir nükleer patlamanın meydana getirdiği mantar bulutu huşû uyandırabilir ancak hayret, bu deneyimin tüm boyutlarını kapsamaz. Buna karşılık yıldızlarla dolu bir gece veya gökyüzü, güzelliğiyle hayranlık uyandırabileceği gibi büyüklüğü karşısında huşû duygusunu da tetikleyebilir. Bu açıdan büyüklük ve ihtişam hissi içeren hayret anları, huşûnun bir alt türü

³¹ Kirk J. Schneider, *Awakening to Awe: Personal Stories of Profound Transformation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009), 179.

³² Joyce Ann Konigsburg, "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine", *Religions* 15/4 (2024), 2.

³³ Lauren Reinerman-Jones vd., "Neurophenomenology: An Integrated Approach to Exploring Awe and Wonder", *South African Journal of Philosophy* 32/4 (17 Aralık 2013), 298.

³⁴ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 54.

olarak değerlendirilebilir.³⁵ Hayret ve huşû, epistemik ve manevî deneyimlere zemin hazırlayarak bireyi doğaya, estetik unsurlara veya ilâhî olana yönelik bilimsel ve teolojik keşifler yapmaya teşvik eder. Bu süreç, sürekli bir entelektüel ilgiyi ve alışılmadık veya açıklanmamış fenomenler hakkında yaratıcı ve soyut düşünmeyi gerektirir.³⁶ Darbor ve arkadaşları yürüttükleri araştırmada huşûnun, hayret ve mutluluk gibi diğer olumlu duygulardan farklı şekilde kavramsallaştırıldığını tespit etmişlerdir. Katılımcılar, hayret duygusunu tanımlarken bir uyarı anlamaya odaklanmışlar; mutluluğu tanımlarken sosyal etkileşimlere vurgu yapmışlardır. Huşû duygusunu tanımlarken ise çevredeki yeniliği algılamaya ve gözlemlemeye dikkat etmişlerdir. Huşûnun algısal bir duygu olarak kavranması, bireylerin dünyaya ilişkin mevcut görüşlerini değiştirmelerine ve yeni deneyimlere daha iyi uyum sağlamalarına izin vermektedir.³⁷

Hayret ile ilişkilendirilen diğer duygular arasında merak ve buna bağlı olarak ortaya çıkan birtakım sorular yer almaktadır.³⁸ Evrimsel yaklaşımdan bakıldığında huşû, merak ve bilgiye ulaşma becerisi kapsamında ele alınmaktadır. Huşû, merakı sistematik bir şekilde yönlendirmekte ve bu da iki temel avantaj sağlamaktadır. İlk olarak, bilinmeyi daha belirgin hâle getirerek bilgi arayışını teşvik etmektedir. İkinci olarak, daha sistematik bir işleme yol açarak, bireylerin dikkatli ve analitik bir şekilde düşünmelerine yardımcı olmaktadır. Çünkü sistematik merak, ani ve plansız meraktan daha yüksek düzeyde hayatta kalma olasılığı sunmaktadır. Belirsiz uyarımlarla karşılaştığında kritik düşünen ve keşif yapmadan önce plan yapan bireyler, bilinmeyene körü körüne yaklaşanlardan daha fazla hayatta kalma şansına sahiptirler.³⁹ Anderson ve arkadaşları tarafından yürütülen bir çalışmada eğilimsel huşû ile merak duygusu arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu ve eğilimsel huşûnun merak yoluyla akademik çıktılarla (akademik öz yeterlilik, iş ahlakı vb.) ilişkili olduğu bulgulanmıştır.⁴⁰

Huşûnun hayret ve merak duygularıyla yakın ilişkisi, uyarımların algılanmasında yeni sorulara ve arayışlara yol açmaktadır. Özellikle bilinmeyen ya da karmaşık olguların ortaya çıkışı, bireylerde entelektüel bir çabayı tetikleyebilmektedir. Bireylerin farklı düşünme ve keşfetme eğilimlerini pekiştirerek onları yeni bilgiye daha açık hale getirebilmektedir.

³⁵ Philip Fisher, *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences* (Cambridge: Harvard University Press, 1998); akt. Miller, *Emotions of Menace and Enchantment: Disgust, Horror, Awe, and Fascination*, 112.

³⁶ Konigsburg, "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine", 2.

³⁷ Kathleen E. Darbor vd., "Experiencing versus Contemplating: Language Use during Descriptions of Awe and Wonder", *Cognition & Emotion* 30/6 (Eylül 2016), 1193.

³⁸ Konigsburg, "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine", 2.

³⁹ Matthew T. Richesin - Debora R. Baldwin, "How Awe Shaped Us: An Evolutionary Perspective", *Emotion Review* 15/1 (2023), 23.

⁴⁰ Craig Anderson vd., "Are Awe-Prone People More Curious? The Relationship Between Dispositional Awe, Curiosity, and Academic Outcomes", *Journal of Personality* 88/4 (2019), 766-774.

2.2. Hayranlık

Hayranlık, en yalın anlamıyla, üstün bir kişi veya nesneye tepki olarak gösterilen olumlu bir duygudur.⁴¹ Bu duygu, bir kişinin başarısı karşısında olumlu hisler beslemeyi⁴² ve başkasındaki ideal benliği onaylamayı⁴³ içermektedir. Ahlâkî, entelektüel, estetik, dinî ve teknik⁴⁴ gibi çeşitli türlerde ortaya çıkabilen hayranlığın doğası oldukça tartışmalıdır. Bununla birlikte, literatürde hayranlığın, dikkat ve muhakemenin yanı sıra çeşitli duygusal unsurları bir araya getirerek karmaşık bir psikolojik etki oluşturduğu konusunda fikir birliği bulunmaktadır.⁴⁵ McDougall'a göre hayranlık, temel duygulardan olmamakla birlikte gerçek bir duygudur; karmaşık bir duygulanım hâli olup zihinsel gelişime işaret eder. McDougall, hayranlığı, hayret ve olumsuz kendilik duygusunun bir bileşimi olarak ele almıştır. Olumsuz benlik duygusu, hayranlıkta temel bir unsur olduğu için aşırı özgüven sahibi veya kendini oldukça beğenmiş bir kişi, hayranlık duygusunu deneyimleyemez. Çünkü gerçek hayranlık duygusu, belli bir düzeyde alçakgönüllü ve cömert olmayı gerektirir.⁴⁶ Diğer yandan hayranlık, açık sözlü (openness) olmayı da ihtiva eder. Bu, bir nesnenin veya kişinin, bireyin kendisinden daha büyük, daha iyi veya daha etkileyici olduğunu ya da o nesneye veya kişinin niteliklerine ulaşmanın zor olduğunu kabul etmek anlamına gelir.⁴⁷

Diğer odaklı olan bu duygu,⁴⁸ başkalarının standartları aşan yetenekleri veya becerileri karşısında ortaya çıkmaktadır.⁴⁹ Schindler tarafından yapılan bir araştırmada beceri, yetenek, üretkenlik gibi yeterlilik ve performansların, öz-belirleme ile öz düzenleme becerilerinin (azim, uyum sağlama, hırs ve vicdanlılık) ve toplumsal erdemlerin (fedakârlık, yardımseverlik, cömertlik) en çok hayranlık uyandıran durumlar olduğu tespit edilmiştir.⁵⁰ Robinson ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri kültürlerarası çalışmada ise ilgi/üretkenlik, dayanıklılık/pozitiflik, dürtü/kararlılık ve zekâ/eğitim gibi özelliklerin, hayranlığa en fazla yol

⁴¹ Ines Schindler, "Relations of Admiration and Adoration with Other Emotions and Well-Being", *Psychology of Well-Being: Theory, Research and Practice* 4/14 (2014), 2; Simon Robertson, "Nietzsche on Admiration and Admirableness", *The Moral Psychology of Admiration* (London: Rowman & Littlefield International, 2019), 98.

⁴² Niels van de Ven, "Envy and Admiration: Emotion and Motivation Following Upward Social Comparison", *Cognition & Emotion* 31/1 (2017), 194.

⁴³ Joseph H. de Rivera, *A Structural Theory of the Emotions* (New York: International Universities Press, 1977), 54.

⁴⁴ Sophie-Grace Chappell, "No More Heroes Any More?", *The Moral Psychology of Admiration*, ed. Alfred Archer - André Grahle (London: Rowman & Littlefield International, 2019), 14.

⁴⁵ Vanessa Wills, "Towards a Theory of Revolutionary Admiration: Marx and the Commune", *The Moral Psychology of Admiration*, ed. Alfred Archer - André Grahle (London: Rowman & Littlefield International, 2019), 115.

⁴⁶ William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Boston: John W. Luce & Company, 1921), 94-96.

⁴⁷ Chappell, "No More Heroes Any More?", 15.

⁴⁸ Richard H. Smith, "Assimilative and Contrastive Emotional Reactions to Upward and Downward Social Comparisons", *Handbook of Social Comparison: Theory and Research*, ed. Jerry Suls - Ladd Wheeler (New York: Kluwer Academic Publishers, 2000), 185.

⁴⁹ Sara B. Algoe - Jonathan Haidt, "Witnessing Excellence in Action: The 'Other-Praising' Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration", *The Journal of Positive Psychology* 4/2 (2009), 108.

⁵⁰ Anneke Dubbel, "Bewunderung und Verehrung: Eine vergleichende Analyse zu Begründungen." Diploma Thesis, Westfälische Wilhelms-Universität Münster (2012); akt. Ines Schindler, "Is It Morally Good to Admire? Psychological Perspectives on the Potentials and Limits of Admiration and Elevation", *The Moral Psychology of Admiration*, ed. Alfred Archer - André Grahle (London: Rowman & Littlefield International, 2019), 187.

açan unsurlar olduğu görülmüştür.⁵¹ Bununla birlikte, Cuddy ve arkadaşları, hayranlığın oluşması için yüksek beceri algısının yanı sıra bireye karşı duygusal sıcaklık hissedilmesinin de gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Zira bu tür duygusal sıcaklık olmadan algılanan üst düzey beceri, kıskançlık ve hınca dönüşebilmektedir.⁵²

Hayranlık; taklit etme, pişmanlık, kıskançlık, umut, hayret, merak, alçakgönüllülük,⁵³ saygı, hürmet ve huşû duyguları ile ilişkilendirilmektedir.⁵⁴ Nitekim Schindler'in yürüttüğü araştırmada hayranlığın sevgi, minnettarlık, huşû, ilham ve etkileyicilik gibi duyguların yanı sıra haset, korku ve utanma duyguları ile de ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Hayranlık ile korkunun birleşmesi sonucu huşû duygusu tecrübe edilir.⁵⁶ Hayranlık ve huşû, birbirleriyle ilişkili duygular olmakla birlikte huşû, hayranlıktan daha güçlü, daha nadir ve doğüstü olana yönelik bir deneyimdir. Hayranlık ise genellikle sıradan insanlara ve eylemlere yönelik bir duygudur.⁵⁷ Her iki duygu da kişinin alışık olduğundan daha büyük ve daha etkileyici bir durum karşısında ortaya çıkar. Ancak hayranlıkta, huşûda olduğu gibi nesne veya kişi yüce ya da kutsal bir seviyeye yükseltilmez. Ayrıca hayranlık, huşû veya hayretin beraberinde getirdiği yoğun heyecanı da içermez.⁵⁸

Huşû ve hayranlık, bireyin algısal ve bilişsel süreçlerini yoğunlaştıran farklı duygusal tepkilerdir. Her iki duygu da bireyin dikkatini odaklamasına ve belirli bir deneyimi kalıcı hâle getirmesine olanak tanır. Bununla birlikte, huşû, hayranlıktan daha kapsayıcı, yoğun ve daha derin bir bilinç durumunu ifade eder. Bireyin pozitif değerlendirmesi ile ilişkili olan hayranlıkta, nesne erişilebilir ve idealize edilirken; huşû, daha çok varoluşsal sorgulamalara ve manevî derinliklere inen bir duygudur.

2.3. Takdir Etme

Takdir etme, bir olayın, kişinin, davranışın veya nesnenin değerini ve anlamını kabul etmek; onlara karşı olumlu duygusal bağ geliştirmektir. Bu duygu, huşû ve hayranlık gibi olumlu duygusal hâlleri besler ve takdir edilen uyarının doğasına yönelik bağlanma hissini artırır. Takdir, genel olarak sekiz bileşenden oluşmaktadır. Bunlar, i) Sahip Olunan Şeylere Odaklanma, ii) Huşû, iii) Ritüel, iv) Şu An, v) Kendilik/Sosyal Karşılaştırma, vi) Minnettarlık, vii) Kayıp/Zorluk ve viii) İkili ilişkiler. Takdirin huşû boyutu, bir şeye karşı derin duygusal, spiritüel veya aşkın bir bağ hissetmeyi ifade eder; genellikle takdirin duygusal tezahürü olarak aniden ortaya çıkar ve kişiyi duyguların içine çeker. Bu tür anlarda, takdir duygusunu ifade etmek için kelimeler

⁵¹ Oliver Robinson vd., "Figures of Admiration in Emerging Adulthood: A Four-Country Study", *Emerging Adulthood* 4/2 (21 Ağustos 2015), 87.

⁵² Amy Cuddy vd., "The BIAS Map: Behaviors from Intergroup Affect and Stereotypes", *Journal of Personality and Social Psychology* 92/4 (1 Nisan 2007), 637-643.

⁵³ Chappell, "No More Heroes Any More?", 14-15.

⁵⁴ Robertson, "Nietzsche on Admiration and Admirableness", 98.

⁵⁵ Schindler, "Relations of Admiration and Adoration with Other Emotions and Well-Being", 12.

⁵⁶ McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 96.

⁵⁷ Linda Zagzebski, "Admiration and the Admirable", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 89/1 (2015), 205.

⁵⁸ Miller, *Emotions of Menace and Enchantment: Disgust, Horror, Awe, and Fascination*, 110.

bulmakta güçlük çekilebilir.⁵⁹ Schneider, huşûnun tanımlayıcı üç psikososyal ilkesini belirtir: i) Hayatı takdir etme, ii) Ayırt etme/muhakeme yeteneği. Bu, kişinin takdir ettiği şeye nasıl yön vereceğini, ona nasıl tepki vereceğini veya onunla ilgili bir karara nasıl varacağını belirleme ihtiyacıdır. iii) Doğaya veya bilinmeyene teslim olarak çevreyi kontrol etme arzusundan vazgeçme.⁶⁰ Takdir etme, huşû gibi çeşitli yönleriyle maneviyatın gelişimini desteklemektedir. Hem huşû hem de mevcut anın takdiri, aşkınlık deneyimlerinin ve manevî gelişimin güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır.⁶¹ Hayret ve huşû, insanları yaratılışın bilinen ve bilinmeyen fenomenlerini düşünmeye ve onları takdir etmeye teşvik etmektedir.⁶² Çeşitli araştırmalar, huşû eğiliminin güzelliği takdir etme, yaratıcılık ve minnettarlık gibi olumlu kişilik özellikleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.⁶³

Maslow'a göre kendini gerçekleştirmiş bireylerin özelliklerinden biri; hayranlık, zevk, merak, coşku ve hatta vecd ile takdir etme yeteneğine sahip olmalarıdır. Bu bireyler, yaşamın temel değerlerini, diğerleri için sıradanlaşmış olsalar bile, yeniden ve taze bir bakış açısıyla takdir etme kapasitesine sahiptirler.⁶⁴ Özellikle hayranlık, takdir duygularının en yüksek temsili olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵ Takdir duygusu, fiziksel ve sosyal dünyada iyiliğin varlığını keşfetme, tanıma ve bu tanımanın getirdiği zevki hissetme yeteneğinin bir ifadesidir. Takdir etme gücü yüksek olan bireyler, yürüyüş yaparken, kitap okurken ya da bir film izlerken sıklıkla huşû duyarlar ve hayranlık, hayret, yüceltme gibi duyguları daha fazla tecrübe ederler. Takdir etme gücü düşük olan bireyler ise -at gözlüğü takmış gibi- doğadaki çeşitli güzelliklerden veya başkalarının güçlü yönlerinden, yeteneklerinden, erdemlerinden ve başarılarından çok az zevk alarak günlük hayatlarına devam ederler. Bu yönüyle takdir, belirli düzeyde duygusal duyarlılığa sahip olmanın bir ifadesidir. Çevredeki güzellik ve mükemmelliğin algılanması sonucu tetiklenen huşû, hayranlık ve yüceltme gibi öz-aşkın duyguları deneyimleme eğilimidir.⁶⁶ Ayrıca takdir etme, sosyal bağların kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli bir faktör olarak teorize edilmektedir.⁶⁷

Takdir etme, bireyin çevresindeki güzellikleri ve iyilikleri fark etme kapasitesini artırırken, bu farkındalıkla birlikte derin bir bağ kurma yeteneğini de geliştirir. Huşû ise bu farkındalığın duygusal ve ruhsal derinlikle birleşmesine olanak tanır. Dolayısıyla bu iki duygunun bireylerin iç dünyalarında daha zengin ve anlamlı deneyimler yaşamalarını sağladığı ve toplumsal bağları güçlendiren bir temel oluşturduğu söylenebilir.

⁵⁹ Mitchel Adler - N. Fagley, "Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being", *Journal of Personality* 73/1 (1 Mart 2005), 81-82.

⁶⁰ Kirk Schneider, "Biology and Awe: Psychology's Critical Juncture", *The Humanistic Psychologist* 33/2 (1 Ocak 2005), 170.

⁶¹ N. Fagley - Mitchel Adler, "Appreciation: A Spiritual Path to Finding Value and Meaning in the Workplace", *Journal of Management Spirituality & Religion* 9/2 (1 Haziran 2012), 169-171.

⁶² Konigsburg, "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine", 11.

⁶³ Summer, *The Science of Awe*, 3.

⁶⁴ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1970), 163.

⁶⁵ Ortony, A. vd., *The Cognitive Structure of Emotion* (New York: Cambridge University Press, 1988), 145.

⁶⁶ Peterson - Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, 537-539.

⁶⁷ Fagley - Adler, "Appreciation: A Spiritual Path to Finding Value and Meaning in the Workplace", 181.

3. Huşû Deneyiminin Psikolojik ve Toplumsal Etkileri

Huşû, benlik üzerinde güçlü bir etki oluşturan öz-aşkın duygulardan biridir. Bu duygu, bireyi kendinden öteye bakmaya zorlayarak ona derin bir bağlantı, anlam ve amaç hissiyle dolu yeni içgörüler ve bilgece bir bakış açısı sunar. Çünkü olağanüstü bir şeyle karşılaşıldığında ve bireyin kapasitesinin sınırlarını aşan çeşitli olguların farkına varıldığında, benliğin gücü zayıflar. Huşû ise bireyin dünyaya dair bilgisini sorgulamasına yol açar; ona öğrenilmesi gereken çok şey olduğunu ve mevcut bakış açısının yalnızca gerçekliğin dar bir kesitini anlamaya izin verdiğini gösterir. Bu deneyim, bireyleri daha geniş bir düzlemde felsefi veya manevî soruları düşünmeye sevk eder ve onları daha büyük bir anlam arayışına yönlendirir. Bu açıdan huşû, travma sonrası gelişime verilen tepkiyle ilişkilendirilebilir. Zira her iki durumda da anlaşılmasız görünen bir şeyle karşılaşmak, bireyi olayın anlamını çözmeye ve önemini belirlemeye motive eder. Böylece güçlü huşû deneyimlerinden sonra birey, önceki hâlden daha farklı birine dönüşebilir.⁶⁸

Huşû, bireylerin kendilerini küçük ve güçsüz hissettikleri bir dünyayla başa çıkabilmeleri için sahip oldukları duygusal kaynaklardan biridir. Bu deneyimin yokluğu, nadir görülen zihinsel özellikler, erken dönem yoksunlukları, travma ve korkular gibi faktörlerden kaynaklanabilir. Sevgi, huşû anlarını tetiklerken, depresyon ve keder, bu anların oluşumunu engelleyebilir. Kişisel güvensizlik yaşayan ve sürekli olarak “en büyük” olma ihtiyacı duyan bireyler, huşû deneyimine karşı direnç gösterebilirler. Çünkü bu deneyim, fiziki veya metafizik dünyanın büyüklüğü karşısında alçakgönüllü bir şekilde konumlanmayı gerektirir.⁶⁹ Bu açıdan huşû, daha büyük bir hayranlık, daha geniş bir evrenin parçası olma hissi ve öznel alçakgönüllülük deneyimi ile ilişkilidir.⁷⁰ Zira alçakgönüllülük, psikik enerjiyi daha kapsamlı bir alana yayarak bireyin başkalarıyla bağ kurmasını sağlar. Bu tutum da bencilliği ortadan kaldırarak saygı ile huşû duygusunun gelişmesine zemin hazırlar.⁷¹ Huşû, bireylerin kendilerini daha az merkezî görmelerine ve uyumlu, kolektif hareket eden topluluklar içinde yer almalarına yardımcı olur.⁷²

Çeşitli araştırmalarda huşû duygusunun benlik küçülmesi,⁷³ zaman algısının genişliği,⁷⁴ alçakgönüllülük,⁷⁵ bağlılık ve aidiyet hissi,⁷⁶ azalan saldırganlık,⁷⁷ iyi oluş,⁷⁸ yaşam

⁶⁸ Stellar, “Awe Helps Us Remember Why It Is Important to Forget the Self”, 81-84.

⁶⁹ Miller, *Emotions of Menace and Enchantment*, 128-134.

⁷⁰ Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 2009), 32.

⁷¹ Salman Akhtar, “The Realm of Humility”, *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Ann Smolen - Salman Akhtar (London: Routledge, 2018), 150.

⁷² Stellar vd., “Self-Transcendent Emotions and Their Social Functions”, 204.

⁷³ Shiota vd., “The Nature of Awe: Elicitors, Appraisals, and Effects on Self-Concept”, 954; Yang Bai vd., “Awe, the Diminished Self, and Collective Engagement: Universals and Cultural Variations in the Small Self”, *Journal of Personality and Social Psychology* 113/2 (Ağustos 2017), 191.

⁷⁴ Melanie Rudd vd., “Awe Expands People’s Perception of Time, Alters Decision Making, and Enhances Well-Being”, *Psychological Science* 23/10 (Ekim 2012), 1132-1135.

⁷⁵ Jennifer E. Stellar vd., “Awe and Humility”, *Journal of Personality and Social Psychology* 114/2 (Şubat 2018), 262.

⁷⁶ Neal Krause - R. Hayward, “Assessing Whether Practical Wisdom and Awe of God Are Associated with Life Satisfaction”, *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 57; S. Katherine Nelson-Coffey vd., “The Proximal Experience of Awe”, *PLoS One* 14/5 (2019), 5-10.

⁷⁷ Ying Yang vd., “Elicited Awe Decreases Aggression”, *Journal of Pacific Rim Psychology* 10 (5 Aralık 2016), 2-10.

⁷⁸ Amie M. Gordon vd., “The Dark Side of the Sublime: Distinguishing a Threat-Based Variant of Awe.”, *Journal of Personality and Social Psychology* 113/2 (Ağustos 2017), 319-324; Yannick Joye - Jan Willem Bolderdijk, “An Exploratory Study into the Effects of Extraordinary Nature on Emotions, Mood, and Prosociality”, *Frontiers in Psychology* 5 (28 Ocak 2015), 5-6.

memnuniyeti,⁷⁹ düşük düzeyde stres,⁸⁰ dinî/manevî duygular⁸¹ ve prososyal davranışlar (cömertlik, başkalarına yardım etme vb.)⁸² ile ilişkili olduğu ortaya konulmuştur. Nelson-Coffey ve arkadaşlarının yürüttükleri araştırmada huşûnun şefkat, minnettarlık, sevgi ve iyimserlik gibi duygularla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu duygular, kişinin kendisine dair yenilenmiş bir bakış açısı geliştirmesine ve başkalarıyla daha güçlü bir bağlantı hissine yol açmaktadır.⁸³ Ayrıca huşû deneyiminin “küçük benlik” (small self) algısını uyandırdığı belirlenmiştir. Nitekim Sturm ve arkadaşlarının 60-90 yaş arasındaki bireyler üzerinde gerçekleştirdikleri huşû yürüyüşü müdahalesinin, katılımcılarda daha fazla küçük benlik ve sosyal bağlantı hissine yol açtığı; olumlu duyguları artırırken olumsuz duyguları azalttığı gözlemlenmiştir.⁸⁴ Bu bakımdan huşû, bireylerin gerçeklik algısını farklı bir bilinç hâli içinde deneyimlediği bir durum olarak değerlendirilebilir.⁸⁵

Huşû, bireylerin zihinsel süreçlerini derinlemesine etkileyen bir deneyim olarak yaratıcı düşünme yeteneği⁸⁶ ve yaratıcı kişilik⁸⁷ ile pozitif yönlü bir ilişkiye sahiptir. Bu bağlamda van Mulukom ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri çalışmada, katılımcıların normalden daha fazla huşû hissettikleri günlerde daha fazla günlük yaratıcı aktivite yaptıkları bulgulanmıştır. Psikedelik deneyimler sırasında yaşanan huşû hissi, artan bağlılık ve empati duygularıyla ilişkilendirilmiştir.⁸⁸ Ayrıca huşû duygusuna yatkın kişilerin kendilerini daha kapsayıcı terimlerle (insan olma, dünya vatandaşı olma) tanımlama eğiliminde oldukları görülmüştür.⁸⁹ Eğilimsel huşûnun, zararı önleme ve adalet ile pozitif korelasyona sahip olduğu ve bu ilişkiye başkalarına yönelik şefkatin aracılık ettiği saptanmıştır.⁹⁰ Bununla birlikte, Gottlieb ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri araştırmada yalnızca eğilimsel huşû ile bilimsel düşünce arasında pozitif bir ilişki olduğu; neşe, gurur, merhamet, sevgi ve hoşnutluk ile bilimsel düşünce

⁷⁹ Krause - Hayward, “Assessing Whether Practical Wisdom and Awe of God Are Associated with Life Satisfaction”, 57; Rudd vd., “Awe Expands People’s Perception of Time, Alters Decision Making, and Enhances Well-Being”, 1135.

⁸⁰ Yang Bai vd., “Awe, Daily Stress, and Elevated Life Satisfaction”, *Journal of Personality and Social Psychology* 120/4 (1 Nisan 2021), 840-852.

⁸¹ Patty Van Cappellen - Vassilis Saroglou, “Awe Activates Religious and Spiritual Feelings and Behavioral Intentions”, *Psychology of Religion and Spirituality* 4/3 (2012), 226; Piercarlo Valdesolo - Jesse Graham, “Awe, Uncertainty, and Agency Detection”, *Psychological Science* 25/1 (1 Ocak 2014), 173.

⁸² Paul K. Piff vd., “Awe, the Small Self, and Prosocial Behavior”, *Journal of Personality and Social Psychology* 108/6 (Haziran 2015), 886-895; Claire Prade - Vassilis Saroglou, “Awe’s Effects on Generosity and Helping”, *The Journal of Positive Psychology* 11/5 (5 Ocak 2016), 524-527; Ya-Nan Fu vd., “Awe and Prosocial Behavior: The Mediating Role of Presence of Meaning in Life and the Moderating Role of Perceived Social Support”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19 (26 Mayıs 2022), 8.

⁸³ Nelson-Coffey vd., “The Proximal Experience of Awe”, 13.

⁸⁴ Virginia Sturm vd., “Big Smile, Small Self: Awe Walks Promote Prosocial Positive Emotions in Older Adults”, *Emotion* 22/5 (21 Eylül 2020), 1051-1056.

⁸⁵ Sharma - Kabra, “Exploring the Emotion of Awe”, 63.

⁸⁶ Alice Chirico vd., “Awe Enhances Creative Thinking: An Experimental Study”, *Creativity Research Journal* 30/2 (3 Nisan 2018), 127-128.

⁸⁷ Jia Wei Zhang vd., “Awe Is Associated with Creative Personality, Convergent Creativity, and Everyday Creativity.”, *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 18/2 (Nisan 2024), 212-217.

⁸⁸ Valerie van Mulukom vd., “Broadening Your Mind to Include Others: The Relationship between Serotonergic Psychedelic Experiences and Maladaptive Narcissism”, *Psychopharmacology* 237/9 (1 Eylül 2020), 2730-2733.

⁸⁹ Shiota vd., “The Nature of Awe”, 957.

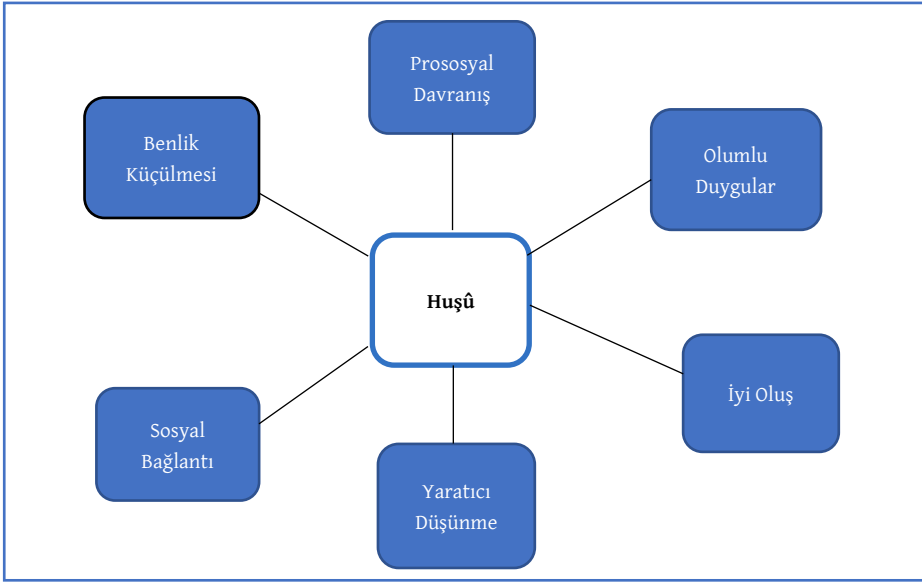
⁹⁰ Elias C. Acevedo - Jeremy Tost, “Self-Transcendent Experience and Prosociality: Connecting Dispositional Awe, Compassion, and the Moral Foundations”, *Personality and Individual Differences* 214 (1 Kasım 2023), 12.

arasında ise herhangi bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, huşûyu tetikleyen çeşitli uyaranlara anlam kazandırmak için mevcut zihinsel şemaların yapılandırıldığı uyum süreçleriyle açıklanmaktadır.⁹¹

Huşû, etkileyici olma kapasitesinin ötesinde iyileştirici güce de sahip bir deneyimdir. Hem bireysel hem de sosyal düzeyde huşû, algıyı dar ve sınırlı bir perspektiften daha geniş ve derin bir seviyeye çıkararak ruhsal durumları, zihinsel yapıları ve motivasyonları dönüştürebilir.⁹² Yin ve arkadaşları tarafından yürütülen bir dizi araştırmada, huşû ile yalnız hissetme arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu ve huşû müdahalesinin yalnızlığa karşı olumlu tutumları artırarak manevî iyi oluşu ve içsel huzuru geliştirdiği saptanmıştır.⁹³ Huşû anlatılarının bireyin dayanıklılığını ve iyi oluşunu yükselttiği belirlenmiştir.⁹⁴ Şekil 3'te huşû deneyiminin potansiyel etkilerine yer verilmiştir.

Şekil 3

Huşû Deneyiminin Potansiyel Etkileri



Huşû, bireyin hem iç dünyasıyla hem dış çevreyle olan ilişkisini yeniden yapılandıran dinî/manevî ve psikolojik bir deneyimdir. Bu deneyim, bireyin kendilik gelişimini destekleyecek aracı duyguların, niteliklerin ve değerlerin edimine imkân sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, benliğin denetim altına alındığı bir olgunluk hâlini temsil etmekte; uhrevî olana yaklaşma ve yakınlaşma fırsatı sunmaktadır. Ayrıca huşûnun sosyal bağların güçlendirilmesinde oynadığı

⁹¹ Sara Gottlieb vd., "Awe as a Scientific Emotion", *Cognitive Science* 42/6 (28 Temmuz 2018), 2084-2091.

⁹² Schneider, *Awakening to Awe: Personal Stories of Profound Transformation*, 180.

⁹³ Yige Yin vd., "Awe Fosters Positive Attitudes Toward Solitude", *Nature Mental Health* 2/6 (Haziran 2024), 721-725.

⁹⁴ Jeff Thompson, "Awe Narratives: A Mindfulness Practice to Enhance Resilience and Wellbeing", *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 4.

rol, kişilerarası empati, anlayış ve pozitif ilişkilerin gelişmesi için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Özellikle bireysellik ve bencillik eğilimlerine karşı huşûnun sunduğu bütünleştirici ve dönüştürücü güç, bireyin kendisini ve çevresini yeniden keşfetmesine izin vermektedir. Huşû, yaratıcı düşünmeyi ve bilimsel merakı teşvik etme potansiyeliyle entelektüel tembellik ve konformizmden uzak bir anlayışı da ihtiva etmektedir. Huşûnun bireyde yol açtığı farkındalık ve merak duygusu, insan gelişiminin çok boyutlu yapısını destekleyen dinamik bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda huşû, yapıcı, yenileyici ve bütünleyici bir kavram olarak geniş bir semantik çerçevede ele alınabilir. Tüm bunlardan hareketle, huşû deneyiminin bireyin içsel ve zihinsel yolculuğunu derinleştirirken, toplumsal ve ahlaki bağlarını güçlendirdiği ve böylece daha anlamlı ve erdemli bir hayat sürmesine katkı sağladığı söylenebilir.

Huşû, tüm pozitif çağrışımlarına ve çıktıklarına rağmen belirli durumlarda olumsuz etkilere de yol açabilir. Bu bağlamda, Dai ve arkadaşlarının yürüttükleri araştırmada huşû ile hayatın anlamı arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu ve bu ilişkide amaç arayışının aracı etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, huşûnun önemlilik hissini azaltarak hayatın anlamını da dolaylı olarak azaltabileceği bulgulanmıştır. Elde edilen bu sonuç, huşûnun tamamen olumlu bir deneyim olmadığını ortaya koymaktadır.⁹⁵ Ayrıca, huşû, sağlıklı ilişkilerin devam etmesine de zemin hazırlayabilir. Örneğin, bir kadın kötü muamelede bulunan eşinin yeteneklerini abartarak onu olağanüstü birisi olarak görebilir ve bu özellikleri, eşinin kötü davranışlarını haklı çıkarmak için kullanabilir. Eşinin yetenekleri karşısında kendisini yetersiz ve zayıf hissettiği için eşinden ayrılmayı düşünmeyebilir. Bu durum, bireyin huşû içinde kalmasına ve eski çocukluk rolünü sürdürmesine neden olabilir.⁹⁶

Sonuç

Dini ritüeller, sanatsal ifadeler ve doğa deneyimleri gibi çeşitli alanlarda kendini gösteren huşû, farklı duyguların bir araya gelerek oluşturduğu yoğun duygusal deneyimdir. Merak, coşku, hayret, hayranlık, takdir etme gibi olumlu duygularla ilişkili olan bu deneyim; korku, huzursuzluk, kaygı gibi olumsuz duygusal tepkileri de içermektedir. Bu karşıt duyguların bir arada bulunması, huşûnun çok katmanlı ve karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Birey, bir yandan huşû uyandıran büyüklük ve bilinmezlik karşısında hayranlık ve takdir duyguları yaşarken, diğer yandan bu büyüklük karşısında, kendi küçüklüğünü fark etmenin getirdiği bir tür tedirginlik ve endişeye de kapılabilmektedir. Zira huşû deneyiminin özünde, bireyin varoluşsal sınırlarını zorlayan ve anlama kapasitesini aşan bir fenomen veya uyarıcı yer almaktadır. Bu fenomen veya uyarıcıların ortaya çıkardığı anlaşılmazlık ve belirsizlik karşısında birey, mevcut bilişsel çerçeveleriyle yeterli düzeyde açıklayıcı ve ikna edici bir değerlendirme yapmakta zorlanmaktadır. Mevcut şemaların yetersizliği ise bireyi yeni şartlara uyum sağlayacak zihinsel esneklik ve dönüşüm sürecine yönlendirmektedir. Bu durum, bireyin dünya ile kurduğu anlam ilişkisini yeniden yapılandırmasına, varoluşsal sorgulama içine girmesine ve bilişsel uyum süreçlerine dahil olmasına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla huşûnun düşünsel hareketliliğe izin veren etkili ve güçlü bir deneyim olduğu söylenebilir.

⁹⁵ Yuwan Dai vd., "Uncovering the Effects of Awe on Meaning in Life", *Journal of Happiness Studies* 23/2 (6 Ağustos 2022), 3522.

⁹⁶ Miller, *Emotions of Menace and Enchantment*, 131.

Huşû, psikolojik iyi oluşun aracı olarak işlev gören bir deneyimdir. Bu deneyimde yer alan bilişsel ve duygusal süreçler, bireyin olumlu düşünce yapıları geliştirmesine katkıda bulunur. Psikolojik zenginleşme açısından çok sayıda potansiyel fırsatlar sunan huşû, kişisel gelişimi destekleyen psişik kaynakları serbest bırakır. Duygusal zekâyı geliştirir ve toplumsal ilişkilerde daha sağlıklı ve anlamlı bağlar kurmayı kolaylaştırır. Benliğin merkezî konumunu zayıflatarak, bireyin varoluşsal gerçeklik karşısında daha alçakgönüllü bir tutum benimsemesine ve kendisini daha büyük bir bütünün parçası olarak görmesine olanak sağlar. Huşû, sevgi, mutluluk ve iyimserlik gibi duyguları besleyerek bireyin daha olumlu bir ruh hâli içinde bulunmasına imkân tanır. Bu da bireyin içsel dengesini güçlendirmesine, duygu durumunun sürekliliğine ve prososyal davranışları daha etkin bir şekilde sergilemesine yardımcı olur. Bu yönüyle huşûnun davranış kalıplarında değişime yol açarak ahlaki zenginleşmeye izin verdiği ifade edilebilir. Ayrıca huşû, kişilerarası ilişkileri düzenlemesinin yanı sıra Yaratıcı ile olan bağı derinleştirir; behimî duygular ile diğer irrasyonel güdüler doğrultusunda hareket etmeyi engelleyerek, bireyi daha erdemli ve dengeli bir yaşam tarzına yönlendirir.

Son olarak, huşû yaşantısını derinlemesine anlamak amacıyla farklı kültürel, dinî ve sosyo-demografik gruplar üzerinde, huşû deneyiminin etkilerini inceleyen araştırmalar yapılabilir. Bu tür çalışmalar, huşû deneyiminin evrenselliği ve çeşitliliği hakkında daha derin bir bilgi edinimine katkı sağlayabilir. Ayrıca huşû deneyiminin bireylerin ruh sağlığı ve manevî yaşantıları üzerindeki etkileri, psiko-sosyal ve dinî açılardan ele alınarak incelenebilir. Bu bağlamda, psikoterapötik müdahaleler ve rehberlik programları bireylerde huşû hissini uyandıran yöntemler kullanarak, özellikle kronik stres, depresyon veya anksiyete gibi rahatsızlıkların tedavi süreçlerine destek olabilir. Eğitim alanında ise huşû deneyiminin yaratıcılığı, merakı ve prososyal davranışları teşvik eden etkileri göz önünde bulundurularak, huşû deneyimlerini tetikleyen aktiviteler (doğa yürüyüşleri, sanatsal faaliyetler, farkındalık uygulamaları) düzenlenebilir. Ayrıca bu deneyimin uzun dönemli etkilerini inceleyen boylamsal çalışmalar da gerçekleştirilerek huşûnun hayat boyu süren etkileri ve değişim süreçleri gözlemlenebilir.

Kaynakça | References

- Acevedo, Elias C. - Tost, Jeremy. "Self-Transcendent Experience and Prosociality: Connecting Dispositional Awe, Compassion, and the Moral Foundations". *Personality and Individual Differences* 214 (1 Kasım 2023). <https://doi.org/10.1016/j.paid.2023.112347>
- Adler, Mitchel - Fagley, N. "Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being". *Journal of Personality* 73/1 (1 Mart 2005), 79-114. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2004.00305.x>
- Akhtar, Salman. *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac Books, 2009.
- Akhtar, Salman. "The Realm of Humility". *Arrogance: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Ann Smolen - Salman Akhtar. London: Routledge, 2018.
- Algoe, Sara B. - Haidt, Jonathan. "Witnessing Excellence in Action: The 'Other-Praising' Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration". *The Journal of Positive Psychology* 4/2 (2009), 105-127.
- Anderson, Craig vd. "Are Awe-Prone People More Curious? The Relationship Between Dispositional Awe, Curiosity, and Academic Outcomes". *Journal of Personality* 88/4 (9 Kasım 2019), 762-779. <https://doi.org/10.1111/jopy.12524>
- Aydın, Mehmet Akif. *Sanal Gerçeklik Ortamı ile Uyarılmış Pozitif Huşû ve Tehdit Edici Huşûnun Özgeçilik Üzerindeki Etkisinde Gruplararası İlişkiler*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bai, Yang vd. "Awe, Daily Stress, and Elevated Life Satisfaction". *Journal of Personality and Social Psychology* 120/4 (1 Nisan 2021), 837-860.
- Bai, Yang vd. "Awe, the Diminished Self, and Collective Engagement: Universals and Cultural Variations in the Small Self". *Journal of Personality and Social Psychology* 113/2 (Ağustos 2017), 185-209.
- Bonner, Edward - Friedman, Harris. "A Conceptual Clarification of the Experience of Awe: An Interpretative Phenomenological Analysis". *The Humanistic Psychologist* 39 (1 Temmuz 2011), 222-235. <https://doi.org/10.1080/08873267.2011.593372>
- Chappell, Sophie-Grace. "No More Heroes Any More?" *The Moral Psychology of Admiration*. ed. Alfred Archer - André Grahle. 11-27. London: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Chirico, Alice vd. "Awe Enhances Creative Thinking: An Experimental Study". *Creativity Research Journal* 30/2 (3 Nisan 2018), 123-131. <https://doi.org/10.1080/10400419.2018.1446491>
- Chirico, Alice - Gaggioli, Andrea. "The Potential Role of Awe for Depression: Reassembling the Puzzle". *Frontiers in Psychology* 12 (2021), 1-9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.617715>
- Chirico, Alice - Yaden, David. "Awe: A Self-Transcendent and Sometimes Transformative Emotion". *The Function of Emotions: When and Why Emotions Help Us*. ed. Heather C. Lench. 221-233. Springer International Publishing, 2018.
- Cuddy, Amy vd. "The BIAS Map: Behaviors from Intergroup Affect and Stereotypes". *Journal of Personality and Social Psychology* 92/4 (1 Nisan 2007), 631-648.
- Dai, Yuwan vd. "Uncovering the Effects of Awe on Meaning in Life". *Journal of Happiness Studies* 23/2 (6 Ağustos 2022), 3517-3529. <https://doi.org/10.1007/s10902-022-00559-6>
- Darbor, Kathleen E. vd. "Experiencing Versus Contemplating: Language Use During Descriptions of Awe and Wonder". *Cognition & Emotion* 30/6 (Eylül 2016), 1188-1196.
- Fagley, N.S. - Adler, Mitchel. "Appreciation: A Spiritual Path to Finding Value and Meaning in the Workplace". *Journal of Management Spirituality & Religion* 9/2 (1 Haziran 2012), 167-187. <https://doi.org/10.1080/14766086.2012.688621>
- Fisher, Philip. *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- Gordon, Amie M. vd. "The Dark Side of the Sublime: Distinguishing a Threat-Based Variant of Awe." *Journal of Personality and Social Psychology* 113/2 (Ağustos 2017), 310-328.
- Gottlieb, Sara vd. "Awe as a Scientific Emotion". *Cognitive Science* 42/6 (28 Temmuz 2018), 2081-2094. <https://doi.org/10.1111/cogs.12648>
- Graziosi, Marianna - Yaden, David. "Interpersonal Awe: Exploring the Social Domain of Awe Elicitors". *The Journal of Positive Psychology* 16/2 (4 Mart 2021), 263-271. <https://doi.org/10.1080/17439760.2019.1689422>
- Greenacre, Phyllis. "Experiences of AWE in Childhood". *The Psychoanalytic Study of the Child* 11/1 (1 Ocak 1956), 9-30.
- Harrison, I.B. "On the Maternal Origins of Awe". *Psychoanalytic Study of the Child* 30 (1 Ocak 1975), 181-195.
- Hu, Biyun - Meng, Liang. "Understanding Awe Elicitors in the Workplace: A Qualitative Inquiry". *Journal of Managerial Psychology* 37/8 (1 Ocak 2022), 697-715.
- Joye, Yannick - Bolderdijk, Jan Willem. "An Exploratory Study into the Effects of Extraordinary Nature on Emotions, Mood, and Prosociality". *Frontiers in Psychology* 5 (28 Ocak 2015), 1-9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01577>
- Keltner, Dacher - Haidt, Jonathan. "Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion". *Cognition and Emotion* 17/2 (1 Mart 2003), 297-314. <https://doi.org/10.1080/02699930302297>
- Konigsburg, Joyce Ann. "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine". *Religions* 15/4 (2024). <https://doi.org/10.3390/rel15040442>
- Krause, Neal - Hayward, R. David. "Assessing Whether Practical Wisdom and Awe of God Are Associated with Life Satisfaction". *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 51-59. <https://doi.org/10.1037/a0037694>
- Kristjánsson, Kristján. *Virtuous Emotions*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018.
- Lazarus, Richard S. - Lazarus, Bernice N. *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1970.
- McDougall, William. *An Introduction to Social Psychology*. Boston: John W. Luce & Company, 1921.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefis Psikolojisi ve Rüyalarmın Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Miller, Susan Beth. *Emotions of Menace and Enchantment: Disgust, Horror, Awe, and, Fascination*. New York: Taylor & Francis, 2018.
- Mulukom, Valerie van vd. "Broadening Your Mind to Include Others: The Relationship between Serotonergic Psychedelic Experiences and Maladaptive Narcissism". *Psychopharmacology* 237/9 (1 Eylül 2020), 2725-2737.
- Nakayama, Masataka vd. "Individual and Cultural Differences in Predispositions to Feel Positive and Negative Aspects of Awe". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 51/10 (1 Kasım 2020), 771-793. <https://doi.org/10.1177/0022022120959821>
- Nelson-Coffey, S. Katherine vd. "The Proximal Experience of Awe". *PloS One* 14/5 (2019), 1-19. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216780>
- Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Onu, Diana vd. "Admiration: A Conceptual Review". *Emotion Review* 8/3 (1 Temmuz 2016), 218-230. <https://doi.org/10.1177/1754073915610438>
- Pearsall, Paul. *Awe: The Delights and Dangers of Our Eleventh Emotion*. Deerfield Beach, Fla: Health Communications, 2007.

- Peterson, Christopher - Seligman, Martin. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Washington: Oxford University Press, 2004.
- Pich, Olivia. *Social Awe: A Mixed Methods Investigation*. Oslo Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Piff, Paul K. vd. "Awe, the Small Self, and Prosocial Behavior". *Journal of Personality and Social Psychology* 108/6 (Haziran 2015), 883-899. <https://doi.org/10.1037/pspi0000018>
- Prade, Claire - Saroglou, Vassilis. "Awe's Effects on Generosity and Helping". *The Journal of Positive Psychology* 11/5 (5 Ocak 2016), 522-530. <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1127992>
- Preston, Jesse L. - Shin, Faith. "Spiritual Experiences Evoke Awe through the Small Self in Both Religious and non-Religious Individuals". *Journal of Experimental Social Psychology* 70 (1 Mayıs 2017), 212-221. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2016.11.006>
- Reinerman-Jones, Lauren vd. "Neurophenomenology: An Integrated Approach to Exploring Awe and Wonder". *South African Journal of Philosophy* 32/4 (17 Aralık 2013), 295-309.
- Richesin, Matthew T. - Baldwin, Debora R. "How Awe Shaped Us: An Evolutionary Perspective". *Emotion Review* 15/1 (1 Ocak 2023), 17-27. <https://doi.org/10.1177/17540739221136893>
- Rivera, Joseph H. de. *A Structural Theory of the Emotions*. New York: International Universities Press, 1977.
- Roberts, Robert Campbell. *Emotion: An Essay in Aid of Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Robertson, Simon. "Nietzsche on Admiration and Admirableness". *The Moral Psychology of Admiration*. 95-109. London: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Robinson, Oliver vd. "Figures of Admiration in Emerging Adulthood: A Four-Country Study". *Emerging Adulthood* 4/2 (21 Ağustos 2015), 82-91.
- Rudd, Melanie vd. "Awe Expands People's Perception of Time, Alters Decision Making, and Enhances Well-Being". *Psychological Science* 23/10 (Ekim 2012), 1130-1136. <https://doi.org/10.1177/0956797612438731>
- Schindler, Ines. "Is It Morally Good to Admire? Psychological Perspectives on the Potentials and Limits of Admiration and Elevation". *The Moral Psychology of Admiration*. ed. Alfred Archer - André Grahle. 181-199. London: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Schindler, Ines. "Relations of Admiration and Adoration with Other Emotions and Well-Being". *Psychology of Well-Being* 4/1 (19 Ağustos 2014), 1-23.
- Schneider, Kirk J. "Biology and Awe: Psychology's Critical Juncture". *The Humanistic Psychologist* 33/2 (1 Ocak 2005), 167-173. https://doi.org/10.1207/s15473333thp3302_6
- Schneider, Kirk J. *Awakening to Awe: Personal Stories of Profound Transformation*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Sharma, Raee - Kabra, Bhoomika. "Exploring the Emotion of Awe". *Quarterly Bi-Lingual Research Journal* 8/29 (2021), 62-66.
- Shiota, Michelle vd. "The Nature of Awe: Elicitors, Appraisals, and Effects on Self-Concept". *Cognition and Emotion* 21/5 (1 Ağustos 2007), 944-963.
- Shiota, Michelle N. "Awe, Wonder, and the Human Mind". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1501/1 (2021), 85-89. <https://doi.org/10.1111/nyas.14588>
- Smith, Richard H. "Assimilative and Contrastive Emotional Reactions to Upward and Downward Social Comparisons". *Handbook of Social Comparison: Theory and Research*. ed. Jerry Suls - Ladd Wheeler. 173-200. New York: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Soysal Bodur, Zeynep. *Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar Çerçevesinde Huşû Yaşantısının İncelenmesi*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Stellar, Jennifer E. vd. "Awe and Humility". *Journal of Personality and Social Psychology* 114/2 (Şubat 2018), 258-269. <https://doi.org/10.1037/pspi0000109>
- Stellar, Jennifer E. "Awe Helps Us Remember Why It Is Important to Forget the Self". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1501/1 (Ekim 2021), 81-84. <https://doi.org/10.1111/nyas.14577>
- Sturm, Virginia vd. "Big Smile, Small Self: Awe Walks Promote Prosocial Positive Emotions in Older Adults". *Emotion* 22/5 (21 Eylül 2020), 1044-1058. <https://doi.org/10.1037/emo0000876>
- Summer, Allen. *The Science of Awe*. Berkeley: University of California Press, 2018.
- Thompson, Jeff. "Awe Narratives: A Mindfulness Practice to Enhance Resilience and Wellbeing". *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1-7. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.840944>
- Valdesolo, Piercarlo - Graham, Jesse. "Awe, Uncertainty, and Agency Detection". *Psychological Science* 25/1 (1 Ocak 2014), 170-178. <https://doi.org/10.1177/0956797613501884>
- Van Cappellen, Patty - Saroglou, Vassilis. "Awe Activates Religious and Spiritual Feelings and Behavioral Intentions". *Psychology of Religion and Spirituality* 4/3 (2012), 223-236. <https://doi.org/10.1037/a0025986>
- Van de Ven, Niels. "Envy and Admiration: Emotion and Motivation Following Upward Social Comparison". *Cognition & Emotion* 31/1 (2017), 193-200. <https://doi.org/10.1080/02699931.2015.1087972>
- Wills, Vanessa. "Towards a Theory of Revolutionary Admiration: Marx and the Commune". *The Moral Psychology of Admiration*. ed. Alfred Archer - André Grahle. 113-128. London: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Yang, Ying vd. "Elicited Awe Decreases Aggression". *Journal of Pacific Rim Psychology* 10 (5 Aralık 2016), 1-13. <https://doi.org/10.1017/prp.2016.8>
- Yin, Yige vd. "Awe Fosters Positive Attitudes Toward Solitude". *Nature Mental Health* 2/6 (Haziran 2024), 717-727. <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-3261143/v1>
- Zagzebski, Linda. "Admiration and the Admirable". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 89/1 (2015), 205-221.
- Zhang, Jia Wei vd. "Awe Is Associated with Creative Personality, Convergent Creativity, and Everyday Creativity." *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 18/2 (Nisan 2024), 209-221. <https://doi.org/10.1037/aca0000442>



Sufism, Modernisation, and Social Transformation: The Impact of Twelve Awliya in South Asia's Coastal Region of Chittagong

Saejd Rashed Hasan Chowdury

[0000-0002-3864-1378 | schowdury@bartin.edu.tr](mailto:schowdury@bartin.edu.tr)

Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Bartın, Türkiye

ROR ID: [03te4vd35](https://orcid.org/03te4vd35)

Abstract

This study critically examines the pivotal role of the Twelve Awliya in disseminating and consolidating Islam in Chittagong, a prominent port city and trading hub in South Asia. Chittagong's strategic location facilitated interactions with traders from Anatolia, Arabia, and other regions beginning in the 11th century; this interaction provided fertile ground for the activities of Sufi mystics, pirs, and dervishes. These Sufi figures significantly shaped the region's religious, cultural, and socio-economic structures, leaving an enduring legacy. The political establishment of Islam in Bengal commenced with the conquest of the region in 1204 by Ikhtiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khalji, a Turkish-origin commander. This pivotal event laid the foundation for Sufi scholars to thrive, fostering the spread of Islam and the development of societal systems in Chittagong. Known as the "Land of the Twelve Awliya," Chittagong became a crucial epicentre for the propagation of Islam, influencing not only Bengal but neighbouring regions such as Arakan and parts of India. The Twelve Awliya—including Shah Mohsen, Pir Badr, Kadal Han Gazi, Garib Ullah Shah, Badr Makkan Shah, Shah Ömer, Sheikh Farid, Molla Miskin, Shah Chand Awliya, Shah Sondor Fakir, Bayazid Bastami, and Shah Amanat—were instrumental during this transformative period. The contributions of these Awliya extended beyond religious activities. They played a vital role in promoting socio-economic development, establishing educational institutions, and enriching the region's cultural heritage. Their efforts integrated Islamic principles into the societal fabric by promoting spiritual enlightenment, education, and tolerance. Additionally, their initiatives fostered interfaith coexistence and mutual respect among Muslims, Hindus, and Buddhists, cultivating a harmonious multi-religious environment despite opposition. However, the Sufi Awliya's activities were not without challenges. Contemporary Hindu and Buddhist rulers, aiming to maintain their influence, frequently engaged in conflicts and orchestrated persecutions against the Sufis. Many Sufi leaders were imprisoned, injured, or martyred during these confrontations. Despite such adversities, the Sufi scholars remained steadfast in their spiritual and social upliftment mission. Their resilience and unwavering commitment proved essential in preserving the Islamic teachings and facilitating their spread across the region. This research addresses a significant gap in the academic discourse on Sufism in South Asia by exploring the religious dimensions and socio-economic contributions of the Twelve Awliya in Chittagong. This study thoroughly examines Sufism's spiritual influence in this port city using a qualitative methodology and primary sources, including Ibn Battuta's *The Rehla*. Ibn Battuta's accounts underscore the pivotal roles of these Awliya in establishing Chittagong as a nexus of Islamic culture and trade. The study further highlights the enduring impact of the Twelve Awliya in advancing education and fostering an inclusive cultural environment. Institutionalising Sufi principles of equality, tolerance, and the integration of spiritual and material well-being laid a foundation for sustainable societal development. By analysing the historical context and the socio-religious outcomes of their efforts, this research elucidates the transformative influence of the Twelve Awliya on Chittagong and the broader South Asian region. In conclusion, this research enhances our understanding of Sufi figures' spiritual and socio-economic roles in Chittagong during a critical period of Islamic expansion. This study underscores their significance in the region's historical narrative by examining their resilience in the face of persecution and their endeavours to promote education, interfaith coexistence, and community development. It is a foundational resource for

future academic inquiries into the dynamics of Sufism in South Asia, enriching scholarly understanding of the spiritual and cultural synthesis that shaped the region's historical trajectory.

Keywords

Sufism, South Asia, Chittagong, Twelve Awliya, Islamic Expansion, Religious Coexistence, Socio-Economic Development, Cultural Heritage

Citation:

Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "Sufism, Modernisation, and Social Transformation: The Impact of Twelve Awliya in South Asia's Coastal Region of Chittagong". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 285-306. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575615>

Date of Submission	10.29.2024
Date of Acceptance	01.27.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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 .



Tasavvuf, Modernleşme ve Sosyal Dönüşüm: Güney Asya'nın Sahil Bölgesi Çitagong'da On İki Evliyanın Etkisi

Saeyd Rashed Hasan Chowdury

[0000-0002-3864-1378 | schowdury@bartin.edu.tr](mailto:schowdury@bartin.edu.tr)

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

ROR ID: [03te4vd35](https://orcid.org/03te4vd35)

Öz

Bu çalışma, Güney Asya'nın önemli bir liman kenti ve ticaret merkezi olan Chittagong'da İslam'ın yayılmasında ve konsolidasyonunda On İki Evliya'nın oynadığı kilit rolü eleştirel bir şekilde incelemektedir. Chittagong'un stratejik konumu, 11. yüzyıldan itibaren Anadolu, Arabistan ve diğer bölgelerden gelen tüccarlarla etkileşimleri kolaylaştırmış; bu durum, Sufilerin, pirlerin ve dervişlerin faaliyetleri için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu Sufi şahsiyetler, bölgenin dini, kültürel ve sosyo-ekonomik yapılarının şekillenmesinde önemli bir rol oynayarak kalıcı bir miras bırakmıştır. Bengal'de İslam'ın siyasi olarak tesis edilmesi, 1204 yılında Türk asıllı komutanı İkhtiyaruddin Muhammed Bahtiyâr Halacî'nin bölgeyi fethetmesiyle başlamıştır. Bu tarihî olay, Sufilerin gelişmesine zemin hazırlamış ve Chittagong'da İslam'ın yayılması ile toplumsal yapıların güçlenmesine olanak tanımıştır. "On İki Evliya Diyarı" olarak bilinen Chittagong, yalnızca Bengal'i değil, aynı zamanda Arakan ve Hindistan'ın bazı bölgelerini de etkileyerek İslam'ın yayılmasında bir merkez haline gelmiştir. Bu evliyalar arasında Şah Mohsen, Pir Badr, Kadal Han Gazi, Garibullah Şah, Badr Mekki Şah, Şah Ömer, Şeyh Farid, Molla Miskin, Şah Chand Evliya, Şah Sundar Fakir, Bayezid Bistami ve Şah Amanat gibi isimler yer almaktadır. On İki Evliya'nın katkıları, sadece dini yayılımla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bölgenin sosyo-ekonomik kalkınmasına da öncülük etmiştir. Eğitim kurumlarının kurulması, kültürel zenginliğin artırılması ve toplumsal yapıya İslami değerlerin entegre edilmesi gibi alanlarda önemli ilerlemeler sağlamışlardır. Ruhsal aydınlanmayı, eğitimi ve hoşgörüyü teşvik ederek Müslümanlar, Hindular ve Budistler arasında karşılıklı saygı ve dini çoğulculuğu desteklemiştir. Bu çabalar, dış muhalefetlere rağmen çok dinli bir uyum ortamının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Sufi evliyaların faaliyetleri dönemin Hindu ve Budist yöneticileri tarafından dirençle karşılanmıştır. Mevcut etkilerini korumak isteyen bu yöneticiler, Sufilere karşı savaşlar başlatmış ve sistematik zulümler uygulamıştır. Sonuç olarak, birçok Sufi lider hapsedilmiş, yaralanmış ve hatta şehit edilmiştir. Tüm bu zorluklara rağmen, Sufi şahsiyetler yerel halkın manevi ve toplumsal kalkınmasına olan bağlılıklarını sürdürmüş; bu dirençleri ve sarsılmaz adanmışlıkları, İslami öğretilerin bölgedeki varlığını ve yayılmasını sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Bu araştırma, Güney Asya'daki Tasavvufun dini boyutları ve sosyo-ekonomik katkılarına ilişkin akademik literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. İbn Battuta'nın "Rehla" adlı eserinde yer alan birincil kaynaklardan yararlanan ve nitel yöntemlerle yürütülen bu çalışma, Chittagong'daki Tasavvufun manevi etkisine dair kapsamlı bir analiz sunmaktadır. İbn Battuta'nın gözlemleri, bu evliyaların Chittagong'u İslam kültürü ve ticaretinin önemli bir merkezi olarak şekillendirmedeki rollerini vurgulamaktadır. Araştırma, ayrıca bu evliyaların eğitim ve kapsayıcı bir kültürel ortamı teşvik etmedeki kalıcı etkisini ele almaktadır. Eşitlik, hoşgörü ve manevi-maddi refahın entegrasyonuna dayalı Sufi ilkelerini tanıtmış ve bu değerleri kurumsallaştırmışlardır. Çalışma, tarihsel bağlam içerisinde bu çabaların sosyo-dini etkilerini inceleyerek, On İki Evliya'nın Chittagong ve Güney Asya üzerindeki dönüştürücü etkilerini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu araştırma, İslam'ın genişleme sürecinde Chittagong'daki Sufi şahsiyetlerin manevi ve sosyo-ekonomik rollerine dair daha derin bir anlayış sunmaktadır. Direnişe karşı gösterdikleri azim, hoşgörü ve toplumsal kalkınmayı teşvik etme konusundaki çabaları, bölgenin tarihsel anlatısındaki önemlerini güçlendirmektedir. Çalışma, Güney Asya'da

Tasavvufun dinamiklerini anlamak için temel bir kaynak niteliğinde olup, bölgenin tarihsel gelişimini şekillendiren manevi ve kültürel sentezi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Güney Asya, Çitagong, On İki Evliya, İslam'ın Yayılması, Dini Hoşgörü, Sosyo-Ekonomik Gelişme, Kültürel Miras

Atıf Bilgisi

Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "Tasavvuf, Modernleşme ve Sosyal Dönüşüm: Güney Asya'nın Sahil Bölgesi Çitagong'da On İki Evliyanın Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 285-306. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1575615>

Geliş Tarihi	29.10.2024
Kabul Tarihi	27.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.

Introduction

Historically known as Chattogram, Chittagong is one of the world's oldest continuously functioning ports, distinguished by its natural harbour. Its strategic location has been documented on ancient Greek and Roman maps, including Ptolemy's world map, highlighting its significance as a trade and cultural exchange nexus. The city's historical importance is further underscored by its role in the early spread of Islam in the Bengal region. The arrival of Saad ibn Abu Waqqas and his companions in 615 CE from the Aksum seaport in Ethiopia marked the initial introduction of Islamic teachings to Chittagong, laying the foundation for the region's subsequent religious transformations.

By the 9th century, traders associated with the Abbasid Caliphate had established a commercial outpost in Chittagong, solidifying its role as a pivotal trading hub in the Indian Ocean network. The city's prominence continued to grow, and by the 14th century, it had come under the control of Muslim rulers from Bengal, becoming a royal mint under the Delhi Sultanate, Bengal Sultanate, and later, the Mughal Empire. João de Barros, a Portuguese historian, described Chittagong in the 16th century as "the most famous and wealthy city of the Bengal state," a testament to its economic and strategic significance. In 1666, the Mughal Empire consolidated its control over Chittagong, expelling Portuguese and Arakanese forces and integrating the city into the broader Muslim domain.¹

From the early 8th century, Chittagong became a focal point for the activities of Sufi and Awliya, collectively known as the "Twelve Awliya". These figures, including Pir Badruddin, Bayazid Bastami, Sheikh Farid, Badr Shah, Mohsen Awliya, Shah Amanat, Shah Mastan, Shah Chand Awliya, Shah Badal, Shah Omar, Shah Pir, Kattal Pir, and Shah Zaid, played a pivotal role in the dissemination of Islamic teachings across the region. Their efforts not only facilitated the spread of Islam but also contributed to the socio-religious fabric of Chittagong, earning the city its epithet as the "Land of the Twelve Awliya".²

Chittagong's significance extends beyond its religious heritage. As Bangladesh's second-largest city and commercial capital, Chittagong, known for its natural beauty, is strategically located along the Bay of Bengal, bordered by hills, sea, and valleys. It is famously referred to as the "Queen of the East." The city's role as a vital economic hub is evidenced by its bustling seaport, the busiest in the Bay of Bengal, and its substantial contribution to Bangladesh's economy through various prominent local businesses.³ As of 2022, the Greater Chittagong region had a population exceeding 5.2 million, reflecting its importance as a significant urban centre.⁴

This study seeks to explore the multifaceted contributions of the Twelve Awliya to the social and religious development of Chittagong. It aims to provide a comprehensive analysis of their roles in shaping the region's Islamic identity and examine the broader implications of their

¹ Shariful Islam-Muhammad Monirul Haque, "Unpublished Umayyad and Abbasid Silver Coins in the Bangladesh National Museum", *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 62 (2), 205-231.

² Abdulla Al Mahmud, "The Role of the Turkish Muslims in the Socio-Cultural Formation of Bengal during the Sultanate Period (1204-1525)", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 23-43.

³ *The Daily Star*, "Pangaon container terminal to get a boost" (6 May 2024).

⁴ Population City (PC), "Chittagong Population" (Access 6 May 2024).

activities within the socio-political and religious contexts of the time. By filling a notable gap in existing scholarship on the spiritual dimensions of Chittagong's history, this research will contribute to a deeper understanding of the region's complex heritage and its place in the broader history of Islam in South Asia.

Since Chittagong has been a crucial region for maritime routes, many Sufis and Pirs came here to spread Islam. Many of these Sufis were warriors, traders, and Islamic preachers, often occupied with their respective tasks. Despite their significance, many of these Sufis did not compile books or written works. Even the birth and death details of some of the "Twelve Awliya" are not extensively documented in academic studies. Therefore, while preparing this article, we reviewed all relevant articles and books in Bengali and English, as well as in Urdu, Hindi, and Persian, to use as primary sources on this subject. While some biographical insights were found in the academic literature of South Asia, specifically the Indian subcontinent, particularly in the literature mentioned above, there is limited information about their written works and their connection to their Tariqas.

1. Methodology

The research was conducted based on primary sources from Ibn Battuta's "*The Travels of Ibn Battuta: in the Near East, Asia and Africa*" book. In 1346 CE, the traveler Ibn Battuta visited Chittagong. He wrote in his book, "The city of Bengal we entered is called Sudkawan (Chittagong). It is a vast city located on the shores of the great ocean, near the confluence of the Ganges and Yamuna rivers, where Hindus perform their pilgrimage and from where the rivers flow into the sea. I left Sudwan (Chittagong) and headed towards the mountains of Kamru (Kamrup) in India."⁵

This research employs a qualitative methodology, encompassing an extensive review and critical analysis of existing literature, including historical documents, scholarly books, peer-reviewed articles, and academic essays about the contributions of Sufis in the Chittagong region. By utilising primary and secondary sources, the study aims to synthesise and interpret the available information to provide a detailed examination of the impact and role of Sufism in the area.

In preparing this research paper, it became apparent that while the available literature on the Chittagong region is extensive, academic sources that critically examine the intersection of Sufism, regional history, and Islamic propagation are relatively scarce. This necessitated a careful and systematic review of the sources, ensuring that the analysis presented here is rigorous and insightful.

2. Literature Review

Chittagong has historically played a pivotal role in the spread of Islam in the Indian subcontinent due to its strategic position on maritime routes. The arrival of Sufi saints, often warriors, traders, and Islamic preachers, significantly contributed to the propagation of Islam.

⁵ Ibn Battuta, رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار, (*Rihlat Ibn Battuta al-Musammah Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar*), edited and annotated by Talal Harb (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987).

Despite their importance, limited documentation exists on many of these figures' lives, contributions, and written works, including the "Twelve Awliya," a group deeply tied to Chittagong's Islamic heritage.

Historian Enamul Haque delineates the spread of Islam in South Asia into four distinct phases: the Initial Phase (1000–1150), the Establishment Phase (1150–1400), the Syncretic Phase (1350–1550), and the Reform Phase (post-1550). His research underscores the presence of Arab settlements in Chittagong as early as the eighth century; however, it provides limited analysis of the specific role of Sufism or the various Tariqas in the region's Islamic development.⁶ Similarly, Abdul Mannan Talib traces Islam's introduction to Bangladesh through Chittagong in the 7th century in his book *'Bangladeshe Islam,'* which emphasises the role of traders and Sufi pioneers in shaping religious beliefs and a distinct national identity. However, his work lacks a focused exploration of Chittagong's Islamic history.⁷

Abdul Karim, in *Cattagrame Islam O Oitijjo*, identifies Chittagong as the "land of Twelve Awliya," highlighting the profound local veneration of these Sufi figures. Poet Muhammad Khan, a descendant of the Baro Awliya family, provides biographical references to key figures such as Kadol Khan Ghazi and Shah Badr Alam, linking their arrival to the broader narrative of Islamic propagation.⁸

Jamal Uddin's *History of Chittagong* suggests Arab involvement in the region by the mid-eighth century, with early Muslim gravesites in areas like Kumadan Hill.⁹ Shihabul Huda further documents the Awliyas and their shrines in Chittagong, underscoring the supportive role of the region's geography in the missionaries' efforts. His *"The Awliyas and Shrines of Chittagong"* highlights the Awliya's dual roles as assistants in military conquests and critical agents of Islamic propagation through the institutional establishment.¹⁰

While these studies provide valuable insights, they fall short of comprehensively examining the historical and cultural dynamics of Islam's development in Chittagong, particularly the contributions of the Twelve Awliya. This article seeks to address these gaps by exploring the specific historical and spiritual impact of the Awliya and their Tariqa affiliations on Chittagong's religious landscape.

3. Islam in Chittagong: An Analysis Considering Sufism

Chittagong has been known by approximately 48 names, including Ramyabhumi, Chatigão, Chatgaon, Rosang, Chittaganj, and Jatigram. There is some debate among experts regarding the origin of the name Chittagong. Some experts believe Twelve Awliya came to this region to propagate Islam in the thirteenth century. They placed a large lamp (cherag) in a high place. In the local language of Chittagong, 'chati' means lamp and 'gao' means village, which led to the name 'Chatigao.' Chittagong became part of the Mughal Empire in 1666 when the Mughals

⁶ Shahidul Hasan, "Islam and Pir Badr in Chittagong", *Daily Bonik Barta* (5 May 2024).

⁷ Abdul Mannan Talib, *Bangladeshe Islam* (Islam in Bangladesh) (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 2002), 4-7.

⁸ Abdul Karim, *Cattagrame Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong) (Dhaka: Jatiya Sahitya Prakash, 2018), 47-49.

⁹ Jamal Uddin, *History of Chittagong* (Chittagong: Balaka Publications 2022), 11

¹⁰ Muhammad Shehabul Huda, *The Awliyas And Shrines of Chittagong* (Chittagong: University of Chittagong, 1985), 41-65.

ousted the Arakanese and named it Islamabad. In 1760, Nawab Mir Qasim Ali Khan ceded it to the British East India Company, who renamed it 'Chittagong.'¹¹

In 615 CE, Sa'ad ibn Abi Waqqas and two companions decided to travel by sea from the port of Axum in Ethiopia to China to propagate Islam. During their journey, they arrived at the port of Chittagong in present-day Bangladesh via the river route and stayed there for some time. During this period, they conveyed the message of Islam to the people of Chittagong. From Chittagong, Sa'ad ibn Abi Waqqas travelled through Kamrup and Manipur, finally reaching the city of Canton (modern-day Guangzhou) in China in 616 CE. He preached Islam among the Hui Chai (later known as the Hui people) in Canton and its neighbouring areas before returning to Arabia in 651 CE.¹²

In the research project "*Islami Tirtha Chattala*" (Islamic Pilgrimage Chattala), directed by Sohel Mohammad Fakhruddin, Masum Chowdhury provides significant information on the arrival of Muslims in Chittagong. According to this discussion, in 610 CE, four companions of Prophet Muhammad (Pbuh) led by the renowned Sahabi Sa'ad ibn Abi Waqqas arrived at the port of Chittagong intending to propagate Islam. These companions included Hazrat Tamim Ansari, Hazrat Qays ibn Saifari, Hazrat Urwa ibn Asm, and Hazrat Abu Qays Harith. They anchored their ship at the port of Chittagong and stayed in the region for 4-5 years before proceeding to China.¹³

After 617 CE, during the time of Amir al-Mu'minin Hazrat Umar, a group of Tabi'een (followers of the companions of the Prophet) visited Chittagong. Although the exact timeline of their visit is not specified, the names of seven individuals from this group are known: Hazrat Muhammad Mamun, Hazrat Muhaimin, Hazrat Abu Talib, Hazrat Murtaza, Hazrat Abdullah, Hazrat Hamid Uddin, and Hazrat Hussain. This delegation devoted considerable time to propagating and spreading Islam in Chittagong. They conducted the first Eid prayer with the local converts at a place known as Deyang Hill. Subsequently, five more groups arrived in Chittagong at different times for similar purposes.¹⁴

During the Abbasid Caliphate, merchants established a trading post in Chittagong in the ninth century. According to Shihabuddin Talish, in 1340 CE, the independent Sultan of Sonargaon, Fakhruddin Mubarak Shah, with the help of his general, Kadalkhan Ghazi, and the support of Pir Badruddin and his followers, defeated the Magh pirates and conquered Chittagong, thus initiating Islamic rule in the region. During this period, twelve sufi awliyas came to Chittagong to spread Islam. They settled in the Sonai Chari region of Sitakunda Thana in Chittagong and began inviting people to Islam. This area became the land of the Twelve Awliya. The historical artefacts and place names in this region reflect significant influences from both Arabic and Persian languages.

Analysing the information provided by historians, it is evident that Islam arrived in the Indian subcontinent, particularly in Malabar, as early as the first century of Hijri, with

¹¹ Huda, *The Awliyas And Shrines of Chittagong*, 1-6.

¹² Huda, *The Awliyas And Shrines of Chittagong*, 1-6.

¹³ Md Fakhruddin Sohel, "The beginning of Islam and the arrival of Muslims in Chittagong", *Daily Sangram* (7 May 2024), 7.

¹⁴ Sohel, "The beginning of Islam and the arrival of Muslims in Chittagong", 7.

Chittagong serving as the gateway for Islam's arrival in Bengal.¹⁵ Due to the presence of an important seaport, Chittagong had close contact with Arab Muslim merchants as early as the eighth or ninth century, facilitating the introduction of Islam in Bengal.¹⁶ However, formal Muslim rule in Chittagong was established a few years after Bakhtiyar Khilji's conquest of Bengal in 1204.¹⁷

Chittagong, known as the land of the Twelve Awliya, was initially conquered for Islam through the efforts of these revered figures, among whom Kadol Khan (d. 1423) played a leading role. Kadol Khan was a skilled military commander and a prominent Sufi. He, along with his eleven companions, spread Islam in Chittagong. According to Abdul Karim, Kadol Khan was one of the Twelve Awliya who contributed to Chittagong's recognition as their sacred land.¹⁸ In 1340, when Sultan Fakhruddin (1338-1349) considered conquering the Chittagong region, he appointed Kadol Khan as his general. Kadol Khan defeated the Arakanese rulers and secured the area. During the conquest of Chattala (Chittagong), he was accompanied by Haji Khalil and Badr Alam.¹⁹ Some accounts suggest that Kadol Khan led his followers in battles against local administrators, with Sultan Fakhruddin Mubarak Shah sending troops to support him.²⁰ Regardless of the precise details, there is a consensus that Kadol Khan was instrumental in the initial conquest of Chittagong.²¹

In 1352-1353 CE, after the murder of Ikhtiyaruddin Ghazi Shah by Fakhruddin Mubarak Shah's son, Shamsuddin Ilyas Shah, the first independent Sultan of Bengal, conquered Bengal and brought Chittagong under his control. Subsequently, Chittagong was governed by the Habshi dynasty and later, from 1517 onwards, by the Portuguese. From 1581 to 1666, Chittagong was entirely under the rule of the Arakanese kings. The Arakanese rule in Chittagong was very significant. Between the 15th and 17th centuries, Chittagong was a centre for Arakanese administrative, literary, commercial, and maritime activities. For 3,500 years, Chittagong, a narrow strip along the eastern coast of the Bay of Bengal, was under Bengali solid influence. Chittagong adopted many aspects of the Arakanese culture during this time, and the Muslim population in Arakan increased. The Arakanese royal court patronised Bengali poets like Alaol, Daulat Qazi, and Qureshi Magan Thakur, which led to significant developments in Bengali literature.²²

In the 16th century, Chittagong Port became a Portuguese trading post, with João de Barros describing it as "the most famous and wealthy city in the Kingdom of Bengal."²³ 1666 Mughal

¹⁵ Ahmad Sabbir, Abdulla Al Mahmud-Arif Bilgin, "India: Conflict with Minorities in the Conventional Political System. The Status of Muslims." *Conflict Studies Quarterly* 43 (2023).

¹⁶ Mohammad Ali Chowdhury, "The Arrival of Islam in Chittagong Before Muslim Conquestm," *Journal of the Pakistan Historical Society* 47/1 (1999), 49.

¹⁷ Muhammed Kâzım Kehdûyî, *İrfân u Tasavvuf Nüfûz-i Ân Der Hind ve Bangladeş, hş. (Farsça)* (Kum: Mecma'-i Zehâir-i İslâmî, 1393 hş. [2014]. (Farsça), 201-202.

¹⁸ Karim, *Cattagrame Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong), 81.

¹⁹ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 3.

²⁰ Ibrahim, "Chattal-Bijita Mahavir Kadal Khan Ghazi, Bar Auliya and Kadalpur", 7.

²¹ Qazi Muhammad Ibrahim, "Chattal-Bijita Mahavir Kadal Khan Ghazi, Bar Auliya and Kadalpur", *Prothomboshonta* (12 May 2024).

²² Mevlânâ Muhammed Ubeydul-Hak, *Tezkire-i Evliyâ-i Bengâle*, Navakhâlî: 1931 (Urduca).

²³ Encyclopaedia Britannica (EB), "Chittagong: History, Population, & Facts" (Access 7 May 2024).

Emperor Aurangzeb ordered the Subahdar of Bengal, Shaista Khan, to capture Chittagong. On 27 January 1666, Mughal general Buzurg Umed Khan conquered the Chittagong region, expelling the Portuguese and Arakanese. The area was renamed Islamabad (City of Islam) after this victory. On 22 December 1863, the Mughals declared Chittagong a municipality.

After the defeat of Nawab Siraj-ud-Daulah of Bengal in the Battle of Plassey, the British East India Company took control of Chittagong in 1793.²⁴ 1887, the Chittagong port was reorganised, establishing a busy shipping link with British Burma. 1928, Chittagong was declared a “major port” of British India. During World War II, Chittagong served as a base for Allied forces engaged in the Burma campaign. The port city began to expand and industrialise in the 1940s, particularly following the partition of British India. It was historically the terminus of the Assam-Bengal Railway and the Pakistan Eastern Railway.

In 1971, during the Bangladesh Liberation War, Chittagong was where the declaration of Bangladesh's independence was announced. The port city has benefited from the growth of Bangladesh's heavy industry, logistics, and manufacturing. In the 1990s, trade unionism was strong in Chittagong.

Chittagong houses the headquarters of many of the country's oldest and most prominent companies. The Chittagong port is one of the busiest ports in South Asia. Shah Amanat International Airport serves the city for both domestic and international flights. Despite being predominantly Bengali Muslim, Chittagong exhibits a high degree of religious and ethnic diversity compared to other cities in Bangladesh. Minorities in Chittagong include Bengali Hindus, Bengali Christians, Buddhists, Chakmas, Marmas, Tripuris, Garos, and others.

4. The Port City of Chittagong: Known as the Sacred Land of the Twelve Awliya

Chittagong is also known as the “Land of the Twelve Awliya”, a term widely recognised and used throughout Bangladesh, particularly in the Chittagong region. Two notable sites in the Greater Chittagong are associated with the Twelve Awliya. One is the Pir Twelve Awliya shrine in Sonaichhari village in Sitakunda Upazila. Although the town is named Sonaichhari, this area in Sitakunda Upazila is more commonly known for the shrine of the Twelve Awliya. Another site is near Padua Bazar, south of Lohagara Upazila in South Chittagong, on the Arakan Road heading towards Cox's Bazar. Here, some relics are associated with the Twelve Awliya, although none of the actual shrines of the Awliyas are present. These sites were primarily the khanqahs, hermitages, or dwellings of the Twelve Awliya.²⁵

The term “Twelve Awliya” is widely recognised and used throughout Bangladesh, particularly in the Chittagong region. Another name for Chittagong is “the land of the Twelve Awliya” or the “sacred land of the Twelve Awliya.” Several Sufi Awliyas, pirs, auliyas, faqirs, and darveshes came to Chittagong from distant regions such as Arabia and other countries to propagate and spread Islam. Some stayed for a while before returning to their homelands, while

²⁴ Md. Akhtaruzzaman, “*Medieval Mints*” (Dhaka: Banglapedia Trust, Bangladesh Asiatic Society, 2012).

²⁵ Muhammad Enamul Haq, *A History of Sufism in Bengal* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh 1975), 121.

others remained in the port city until their last days. The city hosts the shrines of many renowned Sufi Awliyas and auliyas who came to spread Islam.

Golam Saklayan's book "*Bangladesher Sufi-Sadhok*" (The Sufi Awliyas of Bangladesh), pages 129-130, lists ten out of the Twelve Awliya of Chittagong. They are as follows: Hazrat Sultan Bayezid Bostami, Sheikh Farid, Badr Shah or Badr Awliya or Pir Badr, Kattal Pir (Pir Kattal), Hazrat Shah Mohsen Awliya, Hazrat Shah Pir, Hazrat Shah Umar, Hazrat Shah Badal, Hazrat Shah Chand Awliya, Hazrat Shah Zayed, Hazrat Shah Amanat and Hazrat Shah Mastan.²⁶

There are two notable sites in Greater Chittagong where the shrines of the Twelve Awliya can be found. One is the Pir Baro Awliya shrine in Sonaichhari village in Sitakunda Upazila.²⁷ Every year, on the 22nd of Muharram, the Urs of the Twelve Awliya is celebrated with great enthusiasm. During the Urs, cows, buffaloes, and goats are sacrificed, and events such as Islamic gatherings, Quran recitations, and Milad Mahfils are held. Devotees who gather there receive Tabarruk (blessed food).²⁸ Additionally, about 9-10 kilometres from the city on the Chittagong-Hathazari Road in Baluchhara, there is a mosque built in 1933 named after the Twelve Awliya. This emphasises the historical and spiritual significance of Chittagong as the land of the Twelve Awliya, showcasing its rich legacy in the propagation of Islam through the dedicated efforts of these Sufi Awliyas.²⁹

The Sufi Awliya played an instrumental role in the spread of Islam in Chittagong, particularly during the era known as the period of the Twelve Awliya (1353–1666). Their propagation efforts were characterised by simplicity, humility, and substantial moral conduct, which attracted many followers from diverse religious backgrounds. Historians such as Abdul Karim and Shahabuddin Talish and poets like Muhammad Khan document the significance of figures like Kadol Khan Ghazi and his eleven companions in their efforts to establish Islamic infrastructure in the region. These Awliyas' influence extended beyond religious conversion, contributing to the region's social and cultural development. Their legacy endures through the shrines that remain prominent in Chittagong today, symbolising the lasting impact of their work.³⁰

These Twelve Awliya played crucial roles in the propagation of Islam in Chittagong, contributing significantly to the region's religious and cultural development. Their influence is evident in the numerous shrines and historical sites dedicated to their memory, which continue to be revered by the local population, and Twelve Awliya's activities have been described extensively here. One of the renowned Sufi Awliyas in the world is Bayazid Bastami (d. 874). He was born in Bastam, Iran, in 804 CE. Due to his origin from Bastam, he is known as Bayazid Bastami. According to historians, his father's name was Tayfur Abu Yazid al-Bastami. Some also refer to him as Sultan al-Arefin.³¹ There is no concrete evidence regarding the exact year Bayazid Bastami arrived in Chittagong. However, medieval poet Syed Sultan refers to Bayazid Bastami's

²⁶ Shahedi, "Gateway of Islam Chittagong", 3.

²⁷ SM Fakhru'l Islam Nomani Morshed, "12 Auliya Punyabhoomi known as "port city of Chittagong", *priyochattogram.com* (9 May 2024).

²⁸ Karim, *Cattagramme Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong), 88-89.

²⁹ Morshed, "12 Auliya Punyabhoomi known as "port city of Chittagong", 5.

³⁰ Muhammad Salim, "Sufi-Awliyas of Chittagong", *Daily Bangladesh Pratidin* (9 May 2024).

³¹ Banglapedia (BP), "Bayezid Bostami" (Access 17 May 2024).

arrival in Chittagong to propagate Islam in his poetry. According to popular legend, Bayazid Bastami engaged in humanitarian services upon arriving in Chittagong to spread Islam. It is said that he visited Chittagong once more towards the end of his life. Before departing, he cut off his little finger and let a few drops of blood fall to the ground at the request of his followers and devotees.³² His devotees later used the place where the blood fell to establish a shrine.³³ Popular belief holds that Bayazid Bastami himself instructed the construction of this shrine.³⁴

The mausoleum of Hazrat Bayazid Bastami is situated on a small hill in Nasirabad, near the Chittagong cantonment. This site was discovered in 1831, and the original burial site has since been replaced with a modern structure. At the base of the hill, the mausoleum features a Mughal-style rectangular mosque with three domes and a large pond. The architectural style suggests that the mosque was constructed during the reign of Mughal Emperor Aurangzeb.³⁵ Bayazid Bastami Thana is a metropolitan police precinct in Chittagong District, Bangladesh, falling under the jurisdiction of the Chittagong City Corporation.³⁶ The precinct is named after the famous Persian Sufi scholar Bayazid Bastami.

Abdul Karim considers Sheikh Farid (d. 1230) a native of Chittagong. In the 17th-century poem "*Muktal Hossain*" by poet Muhammad Khan, it is mentioned that Sheikh Farid's maternal family was a Sufi family and a descendant of Sheikh Sharifuddin, one of the twelve Awliya. Many in Chittagong identify Sheikh Farid with the Persian Sufi practitioner Sheikh Fariduddin Attar.³⁷ However, some sources describe him as Sheikh Fariduddin Shahr Ganj, buried in Punjab's Pak Pattan, although detailed evidence supporting this is lacking.³⁸ Near the Sixteen City Railway Station in Chittagong, a spring known as Sheikh Farid's Chashma still exists. It is said that Sheikh Farid spent thirty-six years meditating under a tamarind tree at this location. In memory of him, a spring was created here. Local Muslims visit Sheikh Farid's Chashma to pay their respects.

Shah Mohsen Auliya (d. 1397), a renowned Sufi who came to spread Islam from Tush, Iraq, was born in 1300. His father was Hazrat Syed Ahmad Sufi, and his mother was Syeda Sanwara.³⁹ His ancestors were descendants of Hazrat Abdul Qadir Jilani.⁴⁰ In his childhood, he completed the recitation of the Holy Quran under the guidance of his father.⁴¹ His father initiated him into the Qadriya Tariqa, and he later pursued higher education at the Nizamiyya Madrasa in Baghdad.⁴² Shah Mohsen travelled from Baghdad to Chittagong by sea in the early 1300s. He was a follower of the Qadriya Tariqa.

³² Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 4.

³³ Salim, "Sufi-Awliyas of Chittagong", 7.

³⁴ Muhammad Isa Shahedi, "Gateway of Islam Chittagong", *Alokito Bangladesh* (8 May 2024), 3.

³⁵ Abdul Karim, *Social History of the Muslims in Bengal* (Dhaka: Jatiya Sahitta Publication, 2007).

³⁶ Bangladesh National Information Broadcasting (BNIB), "Bayezid Bostami Shrine" (Access 18 May 2024).

³⁷ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 3.

³⁸ Karim, *Cattagramme Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong), 107.

³⁹ Karim, *Cattagramme Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong), 90.

⁴⁰ Mosrur Zunaid, "Shrine of Mohchen Aulia: 700 Years of Tradition Ors", *mosrurzunaid.com* (20 May 2024).

⁴¹ Mofizur Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", *www.mmritbd.com* (20 May 2024), 3.

⁴² Ghulam Saklayen, *Sufi Awliyas of Bangladesh* (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1996), 111-134.

Muhammad Enamul Haq considers him a contemporary of Pir Badr Shah. A stele at Mohsen Auliya's shrine, inscribed in Togra script, indicates that he passed away in 800 AH (1935).⁴³ Abdul Karim has documented an ancient manuscript from Chittagong University that lists several Sufis and Pirs, including Shah Mohsen. Furthermore, Abdul Karim notes his name in a 1666 AD document preserved at the Chittagong Collectorate. According to Abdul Karim, Mohsen was well-known among the general populace, and many schools, colleges, madrasas, mosques, and libraries have been established in his name.⁴⁴

Seventeenth-century Mughal historian Shihabuddin Talish's 'Fatiya-i-Ibriya' and poet Muhammad Khan's 'Muktul Hossain' provide evidence that in 1340 or thereabouts, Kadol Khan and his eleven companions, along with thousands of their disciples, defeated numerous tyrannical rulers and integrated Chittagong into the Sultanate of Fakhruddin Mubarak Shah.⁴⁵ Kadol Khan played a crucial role in spreading Islam in Chittagong, where his shrine is located north of the city.⁴⁶ Locally, he is known as 'Katal' or 'Kattal Pir,' which influenced the Katalganj region. It is believed that Kadol Khan earned the title 'Katal' (meaning 'beheading') due to his numerous battles with enemies, and the regional pronunciation evolved to 'Katal'.⁴⁷

Pir Badr Auliya (d.1440), also known as Badr Shah, was a prominent Sufi scholar of the 14th century in Chittagong. Among the Twelve Awliya, he is one of the most renowned figures. He is regarded as Chittagong's leader and guardian of the twelve Auliya. Not only is he honoured in Chittagong, but he is also revered throughout Bangladesh. It is said that the city of Chittagong was named "Chattigan" because of the light of his torch that dispelled ghosts and spirits. The name "Chati" or "Cherag" is remembered in the present-day "Cheragi Hill" in Chittagong.⁴⁸ In his book "Chittagong's Awliyas and Mystics", Mahbulul Alam (d. 1981) writes about Badr Shah, stating, "Badr Shah, also known as Badruddin or Badr-e-Alam, was a contemporary of the famous Sufi Hazrat Shah Jalal of Sylhet. Hazrat Shah Jalal's companions, Hazrat Nasiruddin Sipahsalar and Badr Shah, fought against the tyrant Raja Achak Narayan of Tarf."⁴⁹ Badr Shah was indeed one of the renowned twelve Auliya who participated in the conquest of Tarf. He travelled to Chittagong with Hazrat Khaleel and passed away in 1340 AD, buried in a small shrine in Bihar."⁵⁰

Among the twelve Auliya, Badr Auliya is considered the foremost Sufi scholar. He is also regarded as one of the five prominent Awliyas of Bangladesh.⁵¹ Badr Auliya played a significant role in the propagation of Islam in Chittagong, which led to the region being popularly known as "The Land of Twelve Auliya".⁵² According to tradition, Badr Auliya's name is closely associated

⁴³ M. Imran Hossain, "Hazrat Shah Mohchen Auliya came to Chittagong from Arabia by sea", *protidinersangbad.com* (20 May 2024).

⁴⁴ Bangladesh National Information Broadcasting (BNIB), "Rawza Sharif of Shah Mohchen Auliya" (Access 21 May 2024).

⁴⁵ *Daily Al Ihsan*, "Chittagong Conqueror Hazrat Kadal Khan Ghazi Rahmatullahi Alaihi and some historical facts", (13 May 2024).

⁴⁶ Banglapedia (BP), "Kadal Khan Ghazi" (Access 14 May 2024).

⁴⁷ Banglapedia (BP), "Kadal Khan Ghazi" (Access 14 May 2024).

⁴⁸ Banglapedia (BP), "Badr Auliya" (Access 14 May 2024).

⁴⁹ Ismail, "In Search of Pir Badre Alam or Badr Pir", 2.

⁵⁰ Shahjahan Mohammad Ismail, "In Search of Pir Badre Alam or Badr Pir", *m.somewhereinblog.net* (15 May 2024).

⁵¹ Saklayen, *Sufi Awliyas of Bangladesh*, 134.

⁵² Banglapedia (BP), "Badr Auliya" (Access 14 May 2024).

with the settlement of Chittagong.⁵³ The people of Chittagong hold him in deep reverence as their guardian.⁵⁴ Both Hindus and Muslims, as well as Buddhists and Christians, pay their respects to this grave and khanqah. Abdul Karim states, "He was buried in Chittagong."⁵⁵ Every year on the 29th of Ramadan, a grand Urs (annual fair) is held at the mausoleum of Hazrat Pir Badr Shah, attracting devotees from various communities.⁵⁶ This event gathers people from all walks of life, domestic and international.⁵⁷ The mausoleum of Badr Auliya, renowned for its exceptional architecture, is considered by historians to be the oldest structure in Chittagong."⁵⁸

Arab merchants established numerous mosques along the coastal regions from Assam to Malaysia. Over time, these locations became known as "Badr Makkan" due to the influence of Badr Shah Pir (14th century). Badr Makkans were harbour sites used by Arab ships. Merchants, travellers, missionaries, and seekers would stop at these locations, making them places of refuge. Many of these sites still have remnants, such as mosques, seats, and wells, which are respected and honoured by people of all communities and religions. The names of hills, rivers, wells, and other places such as Badr Hill, Badr Khal, Badr Well, and Badr Makkan are still found from Chittagong to Arakan. Several locations have been named in honour of Badr Shah Pir. These include Badr Makam in Cox's Bazar, Badr Patti in Boxirhat, Chittagong, Badrpur in Mothlab, Patuakhali, Mymensingh, and Badrkhal in Chittagong. Additionally, Cheragi Hill in Chittagong is named after him. Furthermore, a type of marine fish found in Chittagong is known as "Badr's Knife," dried fish of this variety is a favourite delicacy among the locals.

The shrine and mausoleum of Shah Omar (14th century) are in the village of Kakara in the Chakaria Upazila of Greater Chittagong. Although his detailed academic information is relatively sparse, the local community regards him as one of the twelve Awliya of Chittagong.⁵⁹ Various social organisations in Chittagong, such as the Hazrat Shah Omar Smriti Students' Association in Kakara Union of Chakaria Upazila, have been named in his honour.⁶⁰

Among the twelve Awliya of Chittagong, Garib Ullah (d. 1770) is one of the notable figures. Originally named Ruhullah, he arrived in Chittagong in the latter half of the 17th century after the Mughal Empire had incorporated the region. He passed away in Chittagong, and his shrine is in Damapara.⁶¹ Initially, Ruhullah was a companion of Dara Shikoh, the eldest son of Emperor Shah Jahan. He later served under Aurangzeb but subsequently travelled to Patna, where he became a disciple of Sufi Rukunuddin. It was during this period that he adopted the name Garib Ullah. The Muslim community in Chittagong reveres Garib Ullah for his philanthropic efforts, particularly his practice of providing financial assistance to those suffering from illness. His shrine continues to be a place of regular ziyarat (visitation) for many Muslims.

⁵³ Saklayen, *Sufi Awliyas of Bangladesh*, 133.

⁵⁴ Talib, *Bangladeshe Islam* (Islam in Bangladesh), 113.

⁵⁵ Uddin, *History of Chittagong*, 49.

⁵⁶ Talib, *Bangladeshe Islam* (Islam in Bangladesh), 113-118.

⁵⁷ Ismail, "In Search of Pir Badre Alam or Badr Pir", 2.

⁵⁸ Karim, *Cattagramme Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong), 103.

⁵⁹ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 3.

⁶⁰ MR Mahmud, "Is Hazrat Shah Omar's shrine, Siddhibaba, doing this?", *chakarianews.com* (10 May 2024).

⁶¹ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 3.

Shah Chand Awliya (15th century) is considered one of the twelve Awliya of Chittagong and played a significant role in the propagation of Islam in the region. His tomb and shrine are located on the northern bank of the Shrimati Canal, near Patiya Upazila.⁶² In Chittagong, various educational institutions have been established in his name. In 1928, the Government of Bangladesh founded the Shah Chand Awliya Kamil Madrasa in Chittagong in his honour. This madrasa includes departments for Hifz, primary, secondary, higher secondary, undergraduate (Fazil), and postgraduate (Kamil) studies. Additionally, the madrasa has a Langarkhana (community kitchen) and an orphanage.⁶³

Abdul Karim Sahityabisharad established Shah Sondor Fakir (d. 1632) as a prominent Sufi of Chittagong. Various accounts suggest that he was born in Chittagong. His tomb and shrine are in the Kotwali Upazila of Chittagong. Although detailed information about him is scarce, some of his Sufi poetry is available.⁶⁴

Molla Miskin Shah (17th century) is considered one of the twelve Awliya in Chittagong, although detailed information about him is not readily available in Bangladeshi academic sources. In 1985, Professor Richard Maxwell of the University of Arizona, U.S.A., collected various documents and information about Chittagong. Among these documents is a Mughal edict issued by Emperor Aurangzeb that provides information about Molla Miskin.⁶⁵ He lived in Kadulpur village in the Raozan Upazila of Chittagong, where he propagated Islam among the locals. His descendants are still present in Raozan. Molla Miskin was a lifelong celibate. His shrine and mausoleum are located on the hill west of Kazem Ali High School in Chittagong.

Some essential sufi are considered one of the Twelve Awliya, such as Shah Amanat (d. 1806). He was born in 1680 to an Iraqi Arab-Muslim family. He was a descendant of Abdul Qadir Jilani. His ancestors had migrated from Baghdad to Bihar, India. His father was Hazrat Niyamat Shah, and his close relative was the renowned Sufi scholar Hazrat Monameya Pakbach from Bihar. Shah Amanat's ancestors were Sufis, pirs, and Dervishe's lineage. From a young age, he was dedicated to spreading Islam and engaging in rigorous spiritual practices. Shah Amanat Ullah Khan was a prominent dervish in Chittagong. He arrived in Chittagong from Bihar Sharif in 1793. In Chittagong, he lived in a small cottage and took a position at the district court. The family residing and overseeing the shrine of Shah Amanat claims to be his descendants. They possess a waqf document from Shah Amanat's son, Anwar Khan.⁶⁶

Shah Amanat led an exceedingly modest life. His daily routine involved his court duties and devotional practices.⁶⁷ His spiritual prowess was not widely known until his achievements in spiritual attainment became apparent.⁶⁸ He then left his job and dedicated himself entirely to worship, becoming one of the esteemed dervishes of Chittagong. Shah Amanat is buried in

⁶² Bangladesh National Information Broadcasting (BNIB), "Shahchand Auliya Kamil (M.A) Madrasah" (Access 11 May 2024).

⁶³ *Daily Purbakōna*, "Shahchand Auliya Kamil Madrasa tops Dakhil in Patia Upazila" (11 May 2024).

⁶⁴ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", www.mmritbd.com (10 May 2024)

⁶⁵ Rahman, "Introduction of Baro Awlia of Chittagong", 4.

⁶⁶ Huda, *The Awliyas And Shrines of Chittagong*, 107–131.

⁶⁷ Saeyd Rashed Hasan Chowdury et al, "A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent", *Sufiyye* 15 (December 2023), 23-62.

⁶⁸ Abdul Haq Choudhury, *Bondor Shohor Chottogram: Ekti Oitihashik Porjalochona* (Dhaka: Bangla Academy, 1994).

Chittagong in a mausoleum located east of Laldighi.⁶⁹ One day, Shah Amanat's master, Abdur Rahim, advised him to propagate Islam in Chittagong, a prominent South Asian seaport. Following this counsel, Shah Amanat moved to Chittagong.⁷⁰ Upon arriving, he constructed a small cottage in a forest area and began living there.⁷¹ To conceal his identity, he worked as a fan-puller at the court building in Chittagong. (The court building from that era later became known as Mohseniya Madrasa and subsequently Mohsin College).⁷² "Shah Amanat International Airport" in Chittagong has been named his name. It is the second-largest airport in Bangladesh, serving approximately 21% of the country's passengers.

Numerous other Sufi Awliyas from various Arab and Anatolian countries arrived in Chittagong to propagate Islam. Among them was Sheikh Fariduddin Ganjshakar, who spread Islam in Bangladesh's Greater Chittagong and Faridpur regions. In Chittagong, he is known as Sheikh Fariduddin Chashma. His mausoleum is in the Pakpattan district of Punjab province, Pakistan.⁷³ Additionally, Chittagong was graced by the presence of several other Awliyas in thirteenth to eighteenth centuries, including Hazrat Badna Shah, Hazrat Anar Ullah Shahji, Hazrat Yasin Awliya, Hazrat Shahjahan Shah, Hazrat Azizul Haq Al Qaderi, Hazrat Amir Shah, Amiruzzaman Maizbhandari, Hazrat Tak Shah, Hazrat Akbar Shah, Hazrat Nazir Shah, Hazrat Jangi Shah, Hazrat Shah Abdul Baset, Hazrat Khalilur Rahman Shah, and Hazrat Abdul Aziz of Pathantuli, among many others.⁷⁴

5. Contemporary Sufi Practices and Influence in the Chittagong Region

A review from the nineteenth to the twenty-first century reveals that numerous Sufi figures arrived in the Chittagong region, playing significant roles in its social, political, and religious spheres. Syed Ahmad Ullah Maizbhandari (d. 1906) founded the renowned Maizbhandar Darbar Sharif and the Maizbhandari tariqa in Chittagong. His ancestor, Syed Hamid Uddin, propagated Islam in Chittagong after travelling from Medina through Baghdad and Delhi to the medieval Bengal region's former capital, Gour and Patiya. After completing his primary education under his father and in a local rural madrasa, Syed Ahmad Ullah Maizbhandari pursued higher education at the Alia Madrasa in Kolkata. Upon finishing his education, he joined the judicial service as a Qazi in the Jessore region of undivided British India. Subsequently, he resigned and became the Chief Mudarris at Munshi Bu Ali Madrasa in Kolkata. He received the bay'ah from Syed Abu Shahma Muhammad Saleh al-Qadiri Lahori. Adhering to the Qadiri Tariqa, he established a distinct Tariqa known as the Maizbhandari Tariqat.⁷⁵

Hazrat Gausul Azam Shah Sufi Mawlana Syed Ghulamur Rahman Maizbhandari (d. 1937) was a renowned Bengali Sufi mystic and a prominent proponent of Sufism in Bengal. He became the

⁶⁹ Muhammad Obaid al-Haq, *Bangladesher Pir Awliyagon* (Bangladesh's Pirs and Awliya) (Dhaka: Madina Publication, 2007), 94.

⁷⁰ Abul Kasem Bhuiyan, "The great Sufi Hazrat Shah Amanat", *Daily Ittefaq* (19 May 2024).

⁷¹ Muhammad Ghulam Mustafa Mullah, *Hazrat Khwaja Sharaf Uddin Chishti ebong Mayar Proshashon o Proshongika Kichhu Kotha* (Dhaka: Mubeshah Prakashani, 1990), 27.

⁷² Salim, "Sufi-Awliyas of Chittagong", 7.

⁷³ Sayed Mahmudul Hasan, *Muslim Monuments of Bangladesh* (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1987), 43.

⁷⁴ Salim, "Sufi-Awliyas of Chittagong", 7.

⁷⁵ Saeed Rashed Hasan Chowdury, *Bangladeṣṣe Islām ve Tasavvuf* (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2023), 163-168.

spiritual successor to his uncle, Syed Ahmad Ullah, and assumed the role of the second head of the Maizbhandari order.⁷⁶ Following him, Syed Ziaul Haque Maizbhandari (d. 1988) emerged as a distinguished Sufi mystic within the Maizbhandari tradition. Currently, his son organises international Sufi conferences, serves as the president of the Maizbhandari Academy, and holds the position of managing trustee for the Shahanshah Syed Ziaul Haque Maizbhandari Trust. This trust oversees several schools, orphanages, and social institutions.⁷⁷

Azizul Haque (d. 1961) was a distinguished Islamic scholar, Hanafi Sunni theologian, educator, Sufi mystic, and social reformer from the Chittagong region of Bangladesh. He was the founder and first principal of Al Jamia Al Islamia Patiya and is revered as *Kutub al-Alam* or *Kutub-e-Zaman*. 1924, after completing his *Dawra-e-Hadith*, Azizul Haque pursued higher education at Darul Uloom Deoband and Mazahir Uloom, Saharanpur, in India. He spent nearly nine months practising spirituality under the guidance of Ashraf Ali Thanvi before returning to his homeland. Upon his return, he established a madrasa in his birthplace, Chittagong, to spread the light of knowledge, which has since grown into the second-largest Islamic educational institution in the country.

Hafez Ahmad (d. 1983) was a spiritual figure from Chittagong. His ancestor, Shah Alam Khandakar, migrated from the Arab region and settled in the village of Kalipur in the Banskhali Upazila. In 1972, he initiated the *Mawlid-un-Nabi* (S.A.W.) gathering on the 11th of Rabi' al-Awwal. This event, which spans 19 consecutive days each year, has become a significant contribution to the propagation of Islam in Bangladesh. The 19-day *Mawlid-un-Nabi* (S.A.W.) gathering in Chunati is a testament to his unparalleled dedication to Islamic tradition and spiritual leadership.⁷⁸

Harun Babunagari (d. 1986) was a renowned Sufi and Islamic scholar from Fatikchhari, Chittagong. He was a prominent proponent of the Deoband movement in Bangladesh and the founder and first Director-General of Al-Jamiah al-Islamiah Azizul Ulum Babunagar. A disciple of Jamir Uddin Ahmad, he was also one of the spiritual successors (*khalifahs*) of Mufti Azizul Haque. In 1924, at just 22, he founded Al-Jamiah al-Islamiah Azizul Ulum Babunagar and served as its principal until his death. Throughout his tenure, he significantly contributed to the institution's growth and the promotion of Islamic education and Sufi practices in the region.⁷⁹

Shah Sultan Ahmad Nanupuri (d. 1997) was a prominent Bangladeshi Deobandi Islamic scholar and spiritual leader. He was the founder and principal (*muhtamim*) of Jamia Islamia Obaidia Nanupur. During his studies at Deoband, he spent seven years under the mentorship of Hussain Ahmad Madani, from whom he took *bay'at* as Naqshbandiyya and Mujaddidiyya on 18 November 1944. Upon returning to Bangladesh, he also received *bay'at* and *Khilafah* from Azizul Haque, the founder of Al-Jamiah al-Islamiah Patiya. He established hundreds of madrasas, including Jamia Islamia Baitul Huda. He focused on practising Sufism based on the Qur'an and

⁷⁶ Hans Harder, *Sufism And Saint Veneration In Contemporary Bangladesh: The Majibhandaris of Chittagong* (London: Routledge, 2011), 11-37.

⁷⁷ Daily Banglapost, "Discussion meeting on Shahanshah Hazrat Syed Ziaul Haque Maizbhandari held at Hathazari Dakshin Madarsha Madunaghat area" (21 May 2024).

⁷⁸ Daily Sangu, "Shah Saheb Kebla Chunti's 38th Ichale Chawab Mahfil Held" (21 May 2024).

⁷⁹ Hafez Ahmadullah - Ridwanul Qadir, *Mashayekh-e Chattagram* (Dhaka: Ahmad Publication, 2018), 121-143.

Sunnah, rejecting traditional Sufism and standing firmly against *shirk* and *bid'ah*. His followers revered him with titles such as 'Shaykh al-Arab wal Ajam'.⁸⁰

Abdul Jabbar (d. 1998), a prominent Islamic scholar and pir from Chittagong, was a leading advocate of mosque-based social services and a staunch opponent of *shirk* and *bid'ah*. He was crucial in establishing Islamic Bank Bangladesh Limited in 1983, serving as a founding director, Vice President, and lifelong Chairman of its Shariah Council. His contributions also extended to founding the International Islamic University Chittagong. As the pir of Baitush Sharaf, Abdul Jabbar established 16 madrasas, 12 orphanages, 60 mosques, a hospital in Cox's Bazar, a high school, and five primary schools. A prolific author, he penned 21 books, leaving a lasting legacy in education, welfare, and Islamic scholarship.⁸¹

Jamir Uddin Nanupuri (d. 2011), a prominent Hanafi Sunni scholar and Sufi practitioner from Chittagong, significantly contributed to the spread of Islam in Bangladesh. As the second Principal of Jamia Islamia Obaidia Nanupur, he was renowned for his eloquent preaching and dedication to Islamic propagation. Initiated into the Chishti and Naqshbandi Tariqas by Mufti Azizul Haque of Patiya, he later received the Khilafah. Jamir Uddin's legacy endures through nearly 500 'Jamiriya Madrasas' and the 'Al Manahil Welfare Foundation,' which actively supports the underprivileged. His efforts continue to illuminate Islamic teachings and welfare in Bangladesh.⁸²

Shah Ahmed Shafi (d. 2020) was an Islamic figure and the founder and serving Amir of Hefazat-e-Islam Bangladesh. He also served as the Chairman of Befaql Madarisil Arabia Bangladesh. Shafi was the Director General of Darul Uloom Moinul Islam in Hathazari. He received spiritual initiation as a Qadiriyya and Chishti Tariqa from the great leader of the Indian independence movement, Allama Sayyid Hussain Ahmad Madani. He had hundreds of thousands of disciples and two thousand khalifas in India and Bangladesh.⁸³

Nurul Islam Jihadi (d. 2021) was a Bangladeshi Deobandi Islamic scholar, writer, educator, and Sufi. He served as the Secretary General of Hefazat-e-Islam Bangladesh and the International Majlis-e-Tahafuz-e-Khatme-Nubuwwat Bangladesh. He was also the Director General and Sheikh-ul-Hadis of Al-Jamiatul Islamia Makhzanul Uloom Madrasa. In addition, he was a member of the Shura Council of Darul Uloom Hathazari and Befaql Madarisil Arabia Bangladesh. He was a founding member and patron of Jamia Khatam-un-Nabiyyin in the United Kingdom, along with numerous mosques and madrasas.⁸⁴

Junayed Babungari (d. 2021) was a Bangladeshi Deobandi Islamic scholar, educator, writer, researcher, Islamic speaker, and spiritual personality. He was the former Amir of Hefazat-e-Islam Bangladesh and served as Sheikh-ul-Hadis at Darul Uloom Hathazari Madrasa. He was also the Vice President of Befaql Madarisil Arabia Bangladesh, Chittagong Noorani Taleem-ul-Quran

⁸⁰ SM Aminul Islam - Samar Islam, *Biographies of Hundred Scholars of Bengal: Maulana Sultan Ahmad Nanupuri* (Dhaka: Bookstore, 2014), 336-338.

⁸¹ Muhammad Jafar Ullah, "In memory of Shah Sufi Maulana Muhammad Abdul Jabbar", *Daily Dainik Azadi* (22 May 2024).

⁸² Mizanur Rahman Raihan, "Maulana Shah Sufi Zamir Uddin Nanupuri", *Daily Ittefaq* (25 May 2024).

⁸³ *Daily Jugantor*, "Allama Shah Ahmad Shafi at a Glance" (23 May 2024).

⁸⁴ Daily Star, "Hefajat Secretary General Nurul Islam Jihadi dies" (24 May 2024).

Board Chairman, and Chief Editor of the monthly *Muinul Islam*. Additionally, he patronised the monthly *Dawatul Haq* and served as Chief Advisor to *Insaaf24.com* and *QawmiVision.com*. He was a disciple of the renowned Pakistani Islamic personality Yusuf Binori and received the bay'ah in Naqshbandiyya-Mujaddidiyya Tariqa from Abdul Aziz Raipur, the successor to Abdul Qadir Raipur. He led the Hefazat movement in 2013 and was Amir of Hefazat-e-Islam Bangladesh.⁸⁵

Therefore, Sufi, Awliyas and spiritual leaders came from distant regions such as Arabia, Anatolia, Iraq, and Iran, and from Bangladeshi brought them to spread Islam in Bengal, particularly Chittagong.⁸⁶ Their entire lives were devoted to the propagation of Islam. They travelled from village to village during the day to preach and returned to their khanqahs at night to worship.⁸⁷ Due to their devotion and sacrifices, the people of the towns in Chittagong sought refuge under the umbrella of Islam. Some of these Awliyas spent extended periods in seclusion, engaged in spiritual practices and worship. Consequently, these places have long been renowned as the shrines, hermitages, or dwellings of the Twelve Awliya.⁸⁸

Conclusion

Chittagong's pivotal role in the spread of Islam in South Asia is underscored by the efforts of Sufis, dervishes, and Muslim conquerors who introduced Islamic teachings of humanity, equality, and spirituality. These figures profoundly transformed the region's religious and cultural landscape, fostering unity among the indigenous Bengali population and reshaping their identity through shared Islamic practices.

The "Twelve Awliya" concept highlights the enduring impact of Sufism in Chittagong, reflecting its deep-rooted spiritual traditions and solidifying its position as a critical Muslim region. Despite limitations in accessing comprehensive historical records, this study elucidates the pivotal role played by these Awliya in the propagation of Islam and in establishing Chittagong as a prominent centre of Islamic scholarship and commercial activity.

This research contributes to understanding Chittagong's historical significance and offers a foundation for further exploration of the Twelve Awliya's contributions. Future studies could provide deeper insights by examining their influence in the broader South Asian context and exploring comparative Sufi traditions in the region. Such research would enhance our comprehension of Sufism's legacy in shaping Bangladesh's religious and cultural identity.

⁸⁵ Mahbubur Rahman Nizami, "Brief Biography of Maulana Junaid Babunagari", *Qoumi Pedia* (25 May 2024).

⁸⁶ Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Unveiling Sufi Legacies in Dhaka of Bangladesh: A Chronological Discourse on Islamic Heritage." *Ulumuna* 28/2 (2024), 585-619.

⁸⁷ Dr Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Harmony Amidst Diversity: Exploring Religious Pluralism in Bengal Through the Lens of Sufi Heritage and Its Envoys," *Hamdard Islamicus* 47/4 (2024), 33-57.

⁸⁸ Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "The Influence of Sufi-Centric Movements on the Flourishing of Islamic Plurality in the Indian Subcontinent," *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 26/2 (2024), 375-412.

Kaynakça | References

- Ahmadullah, Hafez-Qadir, Ridwanul. *Mashayekh-e Chhattagram*. Dhaka: Ahmad Publication, 2018.
- Akhtaruzzaman, Md. "Medieval Mints". Dhaka: Banglapedia Trust, Bangladesh Asiatic Society, 2012.
- al-Haq, Muhammad Obaid. *Bangladesher Pir Awliyagon* (Bangladesh's Pirs and Awliya). Dhaka: Madina Publication, 2007.
- al-Haq, Muhammad Enam. *Bonge Sufi Provap*. Dhaka: Remon Publishers, 2019.
- Battuta, Ibn. رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (*Rihlat Ibn Battuta al-Musammah Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar*). Edited and annotated by Talal Harb. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.
- Bhuiyan, Abul Kasem. "The great Sufi Hazrat Shah Amanat", *Daily Ittefaq* (19 May 2024).
- (BNIB), Bangladesh National Information Broadcasting. "Shahchand Auliya Kamil (M.A) Madrasah". Access 11 May 2024.
- (BNIB), Bangladesh National Information Broadcasting. "Bayezid Bostami Shrine ". Accessed 18 May 2024.
- (BNIB), Bangladesh National Information Broadcasting. "Rawza Sharif of Shah Mohchen Auliya". Accessed 21 May 2024.
- (B.P.), Banglapedia. "Chittagong City". Accessed 6 May 2024.
- (B.P.), Banglapedia. "Kadal Khan Ghazi". Access 14 May 2024.
- (B.P.), Banglapedia. "Badr Auliya". Access 14 May 2024.
- (B.P.), Banglapedia. "Bayejid Bostami". Accessed 17 May 2024.
- Chittagongdiv.gov.bd*, "Chittagong Division" (7 May 2024).
- Choudhury, Abdul Haq. *Bondor Shohor Chottogram: Ekti Oitihashik Porjalochona*. Dhaka: Bangla Academy, 1994.
- Chowdhury, Mohammad Ali. "The Arrival of Islam in Chittagong Before Muslim Conquest." *Journal of the Pakistan Historical Society* 47/1 (1999), 49.
- Chowdhury, Abdul Haque. *Chattagramer Samaj-O-Sanskritir Ruprekha*. Dhaka: Bangla Academy, 1988.
- Chowdury, Dr. Saeyd Rashed Hasan et al. "A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent". *Sufiyye* 15 (December 2023), 23-62.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "*Bangladeshte Islâm ve Tasavvuf*." Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2023.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "The Influence of Sufi-Centric Movements on the Flourishing of Islamic Plurality in the Indian Subcontinent." *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 26/2 (2024), 375-412.
- Chowdury, Dr Saeyd Rashed Hasan. "Harmony Amidst Diversity: Exploring Religious Pluralism in Bengal Through the Lens of Sufi Heritage and Its Envoys." *Hamdard Islamicus* 47/4 (2024), 33-57.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "Unveiling Sufi Legacies in Dhaka of Bangladesh: A Chronological Discourse on Islamic Heritage." *Ulumuna* 28/2 (2024), 585-619.
- Daily Pūrbakōna*, "Shahchand Auliya Kamil Madrasa tops Dakhil in Patia Upazila" (11 May 2024).
- Daily Al Ihsan*. "Chittagong Conqueror Hazrat Kadal Khan Ghazi Rahmatullahi Alaihi and some historical facts" (13 May 2024).
- Daily Jugantor*. "Allama Shah Ahmad Shafi at a Glance" (23 May 2024).
- Daily Star*. "Hefajat secretary General Nurul Islam Jihadi dies" (24 May 2024).
- Daily Banglapost*. "Discussion meeting on Shahanshah Hazrat Syed Ziaul Haque Maizbhandari held at Hathazari Dakshin Madarsha Madunaghat area" (21 May 2024).
- Daily Sangu*. "Shah Saheb Kebla Chunti's 38th Ichale Chawab Mahfil Held" (21 May 2024).
- (E.B.), Encyclopaedia Britannica. "Chittagong: History, Population, & Facts". Accessed 7 May 2024.

- Haq, Muhammad Enamul. *A History of Sufism in Bengal*. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh 1975.
- Harder, Hans. *Sufism and saint veneration in contemporary Bangladesh: The Majibhandaris of Chittagong*. London: Routledge, 2011.
- Hasan, Sayed Mahmudul. *Muslim Monuments of Bangladesh*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1987.
- Hasan Shahidul. "Islam and Pir Badr in Chittagong". *Daily Bonik Barta* (5 May 2024).
- Hossain, M. Imran. "Hazrat Shah Mohchen Auliya came to Chittagong from Arabia by sea". *protidinersangbad.com* (20 May 2024).
- Huda, Muhammad Shehabul. *The Awliyas And Shrines of Chittagong*. Chittagong: University of Chittagong, 1985.
- Ibrahim, Qazi Muhammad. "Chattal-Bijita Mahavir Kadal Khan Ghazi, Bar Auliya and Kadalpur". *Prothomboshonta* (12 May 2024).
- Islam, SM Aminul - Islam, Samar. *Biographies of hundred scholars of Bengal: Maulana Sultan Ahmad Nanupuri*. Dhaka: Bookstore, 2014.
- Islam, Shariful- Haque, Muhammad Monirul. "Unpublished Umayyad and Abbasid Silver Coins in the Bangladesh National Museum". *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 62 (2), 205-231.
- Ismail, Shahjahan Mohammad. "In Search of Pir Badre Alam or Badr Pir". *m.somewhereinblog.net* (15 May 2024).
- Karim, Abdul. *Social History of the Muslims in Bengal*. Dhaka: Jatiya Sahitta Publication, 2007.
- Karim, Abdul. *Cattagramme Islam O Oitijjo* (Islam and Tradition in Chittagong). Dhaka: Jatiya Sahitya Prakash, 2018.
- Kehdûyî, Muhammed Kâzım. *İrfân u Tasavvuf Nüfûz-i Ân Der Hind ve Bangladeş*. Kum: Mecma'-i Zehâir-i İslâmî, 1393 1393 (Hicri Şemsi) [2014]. (Farsça).
- Mahmud, Abdulla AL. "The Role of The Turkish Muslims in The Socio-Cultural Formation of Bengal during The Sultanate Period (1204-1525)". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 23-43.
- Mahmud, MR. "Is Hazrat Shah Omar's shrine, Siddhibaba, doing this?" *chakarianews.com* (10 May 2024).
- Morshed, SM Fakhru Islam Nomani. "12 Auliar Punyabhoomi known as "port city of Chittagong", *priyoChittagong.com* (9 May 2024).
- Munir, Ahmed. "Badr Auliya Shrine: The oldest building in Chittagong". *Daily Prothom Alo* (16 May 2024).
- Mullah, Muhammad Ghulam Mustafa. *Hazrat Khwaja Sharaf Uddin Chishti ebong Mayar Proshashon o Proshongika Kichhu Kotha*. Dhaka: Mubeshah Prakashani, 1990.
- Nizami, Mahbubur Rahman. "Brief Biography of Maulana Junaid Babunagari". *Qoumi Pedia* (25 May 2024). (P.C.), Population City. "Chittagong Population". Accessed 6 May 2024.
- Rahman, Mofizur. "Introduction of Baro Awlia of Chittagong". *www.mmritbd.com* (10 May 2024).
- Raihan, Mizanur Rahman. "Maulana Shah Sufi Zamir Uddin Nanupuri". *Daily Ittefaq* (25 May 2024).
- Sabbir, Ahmad, Abdulla Al Mahmud-Arif Bilgin. "India: Conflict with Minorities in the Conventional Political System. The Status of Muslims." *Conflict Studies Quarterly* 43 (2023).
- Saklayen, Ghulam. *Sufi Awliyas of Bangladesh*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1996.
- Salim, Muhammad. "Sufi-saint of Chittagong". *Daily Bangladesh Pratidin* (9 May 2024).
- Shahedi, Muhammad Isa. "Gateway of Islam Chittagong". *Alokito Bangladesh* (8 May 2024).
- Sohel, Md. Fakhru-Din. "The beginning of Islam and the arrival of Muslims in Chittagong". *Daily Sangram* (7 May 2024).
- Talib, Abdul Mannan. *Bangladeshe Islam* (Islam in Bangladesh). Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 2002.
- The Daily Star*. "Pangaon container terminal to get a boost" (6 May 2024).

Ubeydul-Hak, Mevlânâ Muhammed. *Tezkire-i Evliyâ-i Bengâle*. Navakhâlî: 1931 (Urduca).

Uddin, Jamal. *History of Chittagong*. Chittagong: Balaka Publications 2022.

Ullah, Muhammad Jafar. "In memory of Shah Sufi Maulana Muhammad Abdul Jabbar". *Daily Dainik Azadi* (22 May 2024).

Zunaid, Mosrur. "Shrine of Mohchen Aulia: 700 Years of Tradition Ors". mosrurzunaid.com (20 May 2024).



Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ): Bir Ölçek Geliştirme Çalışması*

Nazım Karadağ

[0000-0002-0675-7931 | nkaradag3095@gmail.com](mailto:nkaradag3095@gmail.com)

İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Gültekin Eroğlu

[0000-0002-5053-5076 | gultekin.eroglu@inonu.edu.tr](mailto:gultekin.eroglu@inonu.edu.tr)

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Öz

Bu makale, “Üniversite Öğrencilerinin Perspektifinde Özgürlük ve Din İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi için üretilmiş bir ölçek çalışmasını bilim dünyasına tanıtmak üzere hazırlanmıştır. Din “bağlanma” ile varlığını ortaya koyarken özgürlük “engelleneme” ile kendisini tanımlamaktadır. Özgürlük ve din kavramları bir arada düşünüldüğünde ortaya çıkan ilişkiden tezat gibi duran “Din, özgürlüğü sınırlandırır mı?” ya da “Din, özgür mü kılar?” tarzında sorular karşımıza çıkmaktadır. Bu sorulara objektif cevapların verilemeyeceği, özgürlük-din ilişkisinin bireylerce farklı algılandığı ve farklı boyutlarının olabileceği araştırmacı tarafından sezilmiştir. Bu sebeple özgürlük-din ilişkisi üzerine hassas ve nicel saha çalışmaları yapabilmek amacıyla bir ölçeğe ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır. Araştırma için geliştirilen ölçeğin adı “Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ)”dir. Çalışmanın amacı, özgürlük ve din ilişkisinin hangi boyutlarda ve nasıl algılandığını ölçebilecek bir ölçek geliştirme sürecini ve sonuçlarını ortaya koymaktır. İnsanın kaynaklık ettiği olaylarda ve bazı konu, kavram ya da ilişkiler üzerine oluşan algılarda sosyal gerçekliğe ulaşmak için nitel çalışmalar yapmak gerekir. Bilinen ve oluşan bu farkındalık ile ilk olarak yapılan literatür çalışmasından sonra ölçeğe ön hazırlık mahiyetinde nitel bir çalışma yapılmıştır. Nitel çalışma ölçek geliştirme aşamasına katkı sağladığı gibi ölçeğin geçerliliği için önemli ve tutarlı sonuçlar vermiştir. Sonrasında, bu nitel araştırmanın verilerinden faydalanarak madde havuzu oluşturulmuştur. Ölçeği geliştirme sürecinde asıl uygulamaya geçmeden önce 30 öğrenciyle pilot uygulaması yapılmış ve uzman görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri ve pilot uygulama sonuçlarına göre 35 maddeden oluşan bir ölçek formuna ulaşılmıştır. Ölçeğin uygulanabilmesi için araştırma evreni olarak İnönü Üniversitesi öğrencileri, örneklem grubu ise bu evrenden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiş 550 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem grubunun %51,5’i (n=283) kadın, %48,5’i (n=267) ise erkektir. Üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu yaş aralığı gençlik döneminin son evresine denk gelmektedir. Üniversite öğrencileri bu dönemde kişilik ya da kimlik arayışı diyebileceğimiz bir varoluş tanımlamasına ihtiyaç duyarlar. Düşünce ve inanç konusunda kararlı olma girişiminde bulunurlar. Bu gerekçeler doğrultusunda üniversite öğrencileri örneklem olarak tercih edilmiştir. Onay alan 35 maddelik ölçek formu örnekleme uygulanmış ve elde edilen veriler SPSS 2022 programı ile dijital ortama aktarılmıştır. Verilerin KMO değeri .817 olarak bulunmuş, aldığı değer yeterli görülmüştür. Sonrasında ölçeğin açılımcı ve doğrulayıcı faktör analizleri ile güvenilirlik hesaplama uygulamaları yapılarak süreç sonlandırılmıştır. Açılımcı Faktör Analizi (AFA) (maddeler toplam korelasyon değeri .50 üstü, 17 maddelik, üç boyutlu) ve Doğrulayıcı Faktör Analizleri (DFA) sonucunda hesaplanan uyum indeksi değerleri $\chi^2/sd = 2.866$, SRMR= .060, RMSEA= .058, NFI= .882, NCFI= .784, CFI= .919, GFI= .932 bulunmuş ve daha sonrasında da güvenilirlik hesaplama uygulamaları yapılmıştır. Cronbach Alpha değerlerinin (bireysel boyutta .795, toplumsal boyutta .742 ve siyasi boyutta

.784) ve Test-Tekrar-Test değerlerinin (bireysel boyutta .86, toplumsal boyutta .84 ve siyasi boyutta .88) yeterli düzeyde değerler aldıkları görülmüştür. Sonuç olarak bireysel din özgürlüğü (4 madde), toplumsal din özgürlüğü (5 madde) ve siyasi din özgürlüğü (8 madde) olmak üzere toplamda 17 maddeden oluşan üç boyutlu “Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ)” adında özgün bir veri toplama aracı geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Din, Özgürlük, Üniversite Gençliği, Özgürlük ve Din Algısı, Ölçek Geliştirme

Atıf Bilgisi

Karadağ, Nazım – Eroğlu, Gültekin. “Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ): Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 307-337. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1566565>

Geliş Tarihi	14.10.2024
Kabul Tarihi	09.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Gültekin Eroğlu danışmanlığında 20/02/2024 tarihinde sunduğumuz “Üniversite Öğrencilerinin Perspektifinde Özgürlük ve Din İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada kullanılan veriler, İnönü Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma Etik Kurulu tarafından 24.12.2021 tarih ve E.124676 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicalahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Araştırmanın Tasarımı 1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40 Veri Toplama 1. Yazar - %80 / 2. Yazar - %20 Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama 1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40 Makalenin Yazımı 1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40 Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi 1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40
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.



Perceived Freedom-Religion Relationship Scale (PFRRS): A Scale Development Study*

Nazım Karadağ

[0000-0002-0675-7931 | nkaradag3095@gmail.com](mailto:nkaradag3095@gmail.com)

İnönü University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion Sciences, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04ascck240](https://orcid.org/04ascck240)

Gültekin Eroğlu

[0000-0002-5053-5076 | gultekin.eroglu@inonu.edu.tr](mailto:gultekin.eroglu@inonu.edu.tr)

İnönü University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04ascck240](https://orcid.org/04ascck240)

Abstract

This article introduces a scale developed as part of doctoral dissertation titled “A Sociological Research on the Relationship Between Freedom and Religion from the Perspective of University Students”. While religion manifests itself through “attachment”, freedom is defined by the Notion of “non-restriction”. When the concepts of freedom and religion are considered together, seemingly paradoxical questions arise, such as “Does religion restrict freedom?”, or “Does religion enable freedom?” The researcher observed that objective answers to these questions are elusive, as the relationship between freedom and religion is perceived differently by individuals and may have multiple dimensions. Consequently, a need emerged for a scale to conduct sensitive and quantitative field studies on the freedom-religion relationship. In this context, the “Perceived Freedom-Religion Relationship Scale (PFRRS)” was developed. The aim of the study is to present the development process and results of a scale that measures how the relationship between freedom and religion is perceived across different dimensions. To uncover social reality regarding human-perceived phenomena or the relationships between concepts, qualitative studies are often necessary. With this awareness, a qualitative study was conducted as a preliminary phase following a comprehensive literature review, contributing significantly to the scale’s validity and development. The findings of this qualitative study informed the creation of an item pool. Before full-scale implementation, a pilot study involving 30 students was conducted, and expert opinions were sought. Based on the feedback from experts and the pilot study results, a 35-item draft scale was prepared. The study population consisted of students at İnönü University, with a sample of 550 students selected through random sampling. Of the participants, 51.5% (n=283) were female, and 48.5% (n=267) were male. The age range of university students aligns with the late stage of youth, a period characterized by identity exploration and existential definition. As university students tend to actively engage with issues of thought and belief, they were deemed an appropriate sample for the study. The finalized 35-item scale was administered to the sample, and the collected data were analyzed using SPSS 2022 software. The Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) value was calculated as .817, indicating adequacy. Exploratory Factor Analysis (EFA) and Confirmatory Factor Analysis (CFA) were subsequently performed, alongside reliability assessments. EFA revealed a three-dimensional structure consisting of 17 items (items with a total correlation value above .50). The CFA fit indices were calculated as follows: $\chi^2/df= 2.866$; SRMR= .060; RMSEA= .058; NFI= .882; NCFI= .784; CFI= .919; GFI= .932. Reliability analysis demonstrated acceptable levels, with Cronbach’s alpha coefficients of .795 (individual dimension), .742 (social dimension), and .784 (political dimension). Test-retest reliability coefficients were .86 (individual dimension), .84 (social dimension), and .88 (political dimension). As a result, the “Perceived Freedom-Religion Relationship Scale” (PFRRS), consisting of 17 items across three dimensions—individual religious

freedom (4 items), social religious freedom (5 items), and political religious freedom (8 items)—was developed as a novel and valid data collection tool.

Keywords

Sociology of Religion, Religion, Freedom, University Youth, Perception of Freedom and Religion, Scale Development

Citation:

Karadağ, Nazım – Eroğlu, Gültekin. “Perceived Freedom-Religion Relationship Scale (PFRRS): A Scale Development Study”. *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 307-337. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1566565>

Date of Submission	10.14.2024
Date of Acceptance	01.09.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	*This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “A Sociological Research on the Relationship of Freedom and Religion in the Perspective of University Students”, supervised by Dr. Gültekin Eroğlu (Ph.D. Dissertation, İnönü University, Malatya/Türkiye, 2024). The data used in this study were collected under ethics committee approval granted by İnönü University Rectorate Social and Human Sciences Research Ethics Committee, dated 24.12.2021, with decision number E.124676. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Author Contribution Rates	Conceptualization 1 st Author – 60% / 2 nd Author – 40% Data Curation 1 st Author – 80% / 2 nd Author – 20% Investigation-Analysis-Validation 1 st Author – 60% / 2 nd Author – 40% Writing 1 st Author – 60% / 2 nd Author – 40% Writing-Review & Editing 1 st Author – 60% / 2 nd Author – 40%
Grant Support	The authors 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

Din ve özgürlük insan yaşamında yer edinmiş iki kavramdır. İnsanlık tarihinde din ve özgürlük adına sayısız savaşlar yapılmıştır. Din, ehemmiyetini kutsallıktan alırken özgürlük ise ontolojik olarak önemini insanın fitratına yükler. Din sözcüğü kutsallık bağlamında insan ve toplum yaşamına “sınırlandırma” getiren bir kavram gibi düşünülmekte iken özgürlük sözcüğü “engellenmeme” kavramı ile özdeşleşmiştir. Bu nedenle bu iki kavram arasında bir ilişkinin varlığı göz ardı edilemez. Bu iki kavram arasında zaman zaman ılımlı ilişkiler kurulurken zaman zaman da bu iki kavram arasındaki ilişki çatışmalara dönüşmektedir. Özgürlük ve din ilişkisinin kişideki (algısında) mana ve tecrübesinde bazen din, bazen de başka faktörlerin (bireysel, toplumsal, siyasi, vb.) baskın olma durumu söz konusu olmaktadır.

Özgürlük ve din ilişkisi çerçevesinde sıkça sorulan “Din insanı sınırlandırır mı yoksa özgür mü kılar?” bu ve benzeri sorularla özgürlük ile din arasındaki ilişkinin varlığından ziyade ilişkinin nasılı (algılama) ve sonucu (değerlendirme) söz konusu olmaktadır. Benzer sorular doğrultusunda bir araştırmacı özgürlük ve din ilişkisinin nasıl algılandığına dair yapılacak bir saha çalışması için özgürlük ve din ilişkisinin boyutlandırıldığı bir ölçeğe ihtiyaç duyacaktır. Yapılacak bir araştırma için hâlihazırda elle tutulur, geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş ölçekler varsa yeni bir ölçek geliştirmek zaman ya da enerji kaybı olarak yorumlanabilir aksi takdirde bir ölçek geliştirme durumu doğar. Alan yazın taramasında bireylerin din ve özgürlük ilişkisini hangi boyutlarda ve nasıl algıladıkları ile ilgili bir ölçek çalışmasının yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu gerekçeyle araştırmacı tarafından özgürlük ve din ilişkisini konu edinen “Algılanan Özgürlük ve Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ)” adında özgün bir ölçek geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçeğin sosyal bilimler alanında yapılacak çalışmalar için avantaj sağlayıcı ve örnek teşkil edeceği düşünülmektedir. Ölçek geliştirme çalışması üniversiteli öğrencilerle gerçekleştirilmiştir. Çalışma için üniversite öğrencilerinin tercih edilmesinin bazı gerekçeleri vardır. Bunlardan birkaçına değinmek gerekirse;

Bir toplum içinde üniversite öğrencileri ya da diğer bir ifade ile üniversiteli gençler olarak adlandırılan gençlik grubu, en dinamik gruptur. Toplumun siyasi, sosyal ve kültürel yapılanmasında aktif rol oynar. Çünkü bir toplumun yöneticileri, düşünürleri, idarecileri ve karar vericileri çoğunlukla üniversite okuyan gençler arasından çıkar.¹

Üniversite gençliği araştıran, sorgulayan, bilimselliği ön planda tutan, yaşadığı topluma öncülük edebilecek bireyler olarak düşünülür. Bu nedenle insan hayatının önemli dönemlerinden biri üniversite yıllarıdır. Belki de ilk defa aidiyet duyduğu toplumdan uzaklaşan genç; yeni bir şehirde, yeni bir ortamda; yeni beklentiler ve ihtiyaçlarla yüzleşmektedir. İhtiyaçlarını karşılamak ya da beklentilerine cevap bulmak amacıyla arkadaş gruplarına ihtiyaç duyacak, arkadaş grupları oluşturacak ya da hali hazırda bulunan bir arkadaş grubuna dahil olacaktır. Beklentilerini karşılayabilen öğrenciler sağlıklı bir kişilik gelişimine sahip olurken; aksine beklentilerini karşılayamayan öğrenciler kendilerini yalnız hissedip ara ara bunalım

¹ Vehbi Bayhan, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma: İnönü Üniversitesi Uygulaması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 162-163.

yaşayacaklardır. Üniversite ortamı, kimi öğrencinin kişilik gelişimine katkı sağlarken kimi öğrenciyi de çatışma ve daha sonra yabancılaşma problemi ile yüzleştirecektir.²

Üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu yaş aralığı gençlik döneminin son evresine denk gelmektedir. Üniversite öğrencileri, bu dönemde düşünce ve inanç konusunda kararlı olma girişiminde bulunurlar. Yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel yapısında aktif rol oynarlar. Bu dönemde bir mesleğe sahip olmak ve hayatlarına yön vermek amacıyla bir uğraş içindedirler. Bir taraftan bağımsızlık duygusu içinde yaşarlar bir taraftan da yetişkinlik dönemine hazırlık yaptıkları için sorumluluk almaya kendilerini hazırlarlar. İçinde yaşadıkları toplumun normlarını sorgulamaya başlarlar, siyasi ve sosyal yapı üzerine kafa yorular, tartışmayı severler ve araştırırlar. Üniversite ortamı, bireyin kendisine rol biçmesine katkı sağlar ve dahası inancında ve görüşlerinde değişikliğe yol açar.³ Öte yandan üniversiteli öğrencilerin özgür akademik ortamdaki inanç durumları da konumuz açısından önemlidir. Üniversite ortamı, aile denetiminden uzak yeni bir sosyal çevre ya da yeni bir yaşayış tarzı demektir. Bu dönemde kişinin düşünceleri, alışkanlıkları ya da yaşam tarzında değişiklikler görülebilir. Üniversiteye gelmeden önce kazanılmış dini bilgiler ve dünya görüşü üniversite ortamında öğrencinin karşılaştığı farklı ve yeni olarak gördüğü siyasi, dini ve dünya görüşleriyle bağdaşmaması durumunda öğrencide bunalımlara yol açabilir, öğrencinin önceden edindiği dinsel öğretileri değiştirebilir ve dahası öğrenci dini öğretileri gereksiz bulabilir.⁴ Üniversite öğrencilerinin inançları üzerine yapılan çeşitli bilimsel araştırmalar, lisansüstü tezler ve akademik yayınlarda; “Bayhan⁵, Koştaş⁶, Şahin⁷, Sinanoğlu⁸, Taş⁹, Yapıcı¹⁰, Taş¹¹, Turan ve İyibilgin¹², Güner¹³, Özgüven ve Arı¹⁴ ve Baş¹⁵” üniversite gençliğine dair genel olarak şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

² İbrahim Kır, “Yüksek Öğretim Gençliğinin Boş Zaman Etkinlikleri: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2007), 307-328.

³ Adem Şahin, İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 15-16.

⁴ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 38.

⁵ Bayhan, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma: İnönü Üniversitesi Uygulaması*, 1995.

⁶ Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

⁷ Şahin, İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, 1999.

⁸ Ahmet Faruk Sinanoğlu, *Genç Nüfusta Bütünleşme ve Dini Hayat: Elbistan Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

⁹ Kemalettin Taş, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri* (Ankara: Alter Yayınları, 2005).

¹⁰ Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

¹¹ Kemalettin Taş, “Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 47-62.

¹² Yahya Turan - Orhan İyibilgin, “Öğrencilerin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örneği)”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018), 409-420.

¹³ Berrin Güner, “Üniversite Öğrencilerinin Motivasyonel Dindarlık Düzeylerinin Yaş ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (2021), 2042-2054.

¹⁴ Alperen Cemal Özgüven - Yılmaz Arı, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı: Eskişehir Örneği”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 143-155.

¹⁵ Fatih Baş, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Pratikleri ve Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Görüşleri: ASÜ Örneğinde Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Temmuz 2024), 659-698.

- İnanç konusunda tereddütleri ve kararsızlıkları vardır.
- İnanç değerlerini yükseltir ve ibadetlerini düzenli olarak yapar.
- İnançlı olur ama ibadet konusuna yeterli hassasiyeti göstermez.
- İnançlı olur fakat dinin buyurduğu emir ve yasakları pratiğe dökmeye problem yaşar.
- Sahip olduğu inancı terk edip inancını değiştirir ya da tamamen kendini inançsız kabul eder.

Özgürlük açısından bakıldığında ise, üniversite gençliği arayış içinde oldukları ya da tam olarak kimlik edinme yaş aralığında buldukları için genellikle özgürlük talep ederler. Özgür olduklarını düşündüklerinde kendilerini ifade etmekten çekinmeyebilirler ve dahası düşüncelerini eylemlere dahi dönüştürebilirler. Bu bağlamda farkındalık yaratmak için kutlamalar, yürüyüşler ve dahası güç gösterilerine dönüşebilen eylemlerde bulunabilirler. Öğrenciler arasında gruplaşmalar, gruplar arasında zıt kutuplaşmalar olabilir. Gruplar arasındaki kutuplaşmaların yanı sıra; öğrenciler fiziki, maddi ve manevi olarak birbirlerine baskı uygulayabilirler, sonuç olarak da birbirlerinin özgürlüklerini sınırlandırabilirler.

Özgürlük ve din kavramlarını ayrı ayrı ele almaktan ziyade, özgürlük ve din kavramları bir arada düşünüldüğünde oluşan ilişkinin hangi boyutlarda ve nasıl algılandığına dair yapılabilecek araştırmaların önem arz edeceği hissedilmektedir. Bu düşünceyle konunun özgürlük-din ilişkisi olduğu ve üniversite öğrencilerinin örneklem olarak seçildiği bir ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Özgürlük ve Din İlişkisi

“Din nedir?” şeklinde kısa ve net bir soru sormak mümkün iken sorunun cevabı kısa ve net ifadeli olmamaktadır fakat bilinen bir realite; insanların yaratıcıya sığınma ya da dine ihtiyaç duyduğu¹⁶ ve geçmişten günümüze kadar her toplumun bir dini benimsediğidir.¹⁷ Çünkü din; insanla özdeşleşen¹⁸, kutsallık taşıyan¹⁹, insana bir yaşam biçimi sunan ve insan davranışlarında etkili olan bir kavramdır.²⁰ Din; kutsal, iman, inanç, dua, ibadet, tefekkür, cemaat, duygu, bağlanma, cennet, cehennem, melek, peygamber vb. kavramları içinde barındıran bir sözcüktür.²¹

Özgürlük de din gibi insan ile ilişkili bir kavramdır. Mill, insanın özgür olması için iki kişinin varlığını şart koşar.²² Ali Şeriatî'ye göre insan, özgürlük demektir.²³ Bu nedenle özgürlük düşünce

¹⁶ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnançının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 7.

¹⁷ Henry Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1962), 127.

¹⁸ Osman Z. Çifçi, “Paul Bloom ve Dini İnançların Ortaya Çıkmasında Evrimsel Rastlantı Tezi”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish*, 10/2 (Winter 2015), 193.

¹⁹ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, çev. J.W. Harvey (London: Oxford University Press, 1936), 88.

²⁰ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 37.

²¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 212-254.

²² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Berkay Tartıcı (İstanbul: Kutu Yayınları, 2019), 18.

²³ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 73.

dünyamızda yer edinmiş olup zihnimizi yormuş, birçok disiplinde üzerine yoğun çalışmalar yapılmıştır.²⁴ Özgürlük, genelde “zorlamanın olmaması (*absence of coercion*)” ya da “engellenmeme (*non-obstruction*)” şeklinde tanımlanır. Özgürlüğün var olabilmesi bu şartlara bağlıdır.²⁵ Herhangi birine “Özgürlük nedir?” diye sordüğümüzde, büyük olasılıkla, vereceği yanıtlar benzer cümleler olacaktır: “Başkalarını rahatsız etmeden istediklerimizi yapabiliyorsak ve engellenmiyorsak...” diye başlayıp ve devam eden cümleler. Bu ve benzeri cümleler geçerli ifadeler olarak görülebilir. Çünkü özgürlük kavramı etimolojik olarak incelediğinde “kendi” ve “kişinin benliği” nosyonlarına karşılık gelen “öz” sözcüğünden türediği bilgisine ulaşılmaktadır.²⁶ Bu bağlamda insanın özgür olabilmesi demek; kişinin yeteneklerini, eğilimlerini, beğenilerini serbestçe geliştirebilmesi olanaklarına sahip olması demektir.²⁷ Kısaca, özgürlük kişinin özünü güçlendirirken engellemelere takılmaması olarak da algılanabilir.

Özgürlükte “engellenmeme”, dinde ise “bağlanma” söz konusu olduğunda özgürlük ile din arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Özgürlük ile din arasındaki ilişkide Kutsallık, Tanrı, seçme, kader, emir ve yasaklar, haram ve helal, sorumluluk, istek, ibadetler, bir toplumun yaygın dini inancı, mezhepler, inancını yayma, ölüm sonrası hayat, düşünce, saygı, birey, toplum, devlet vb. faktörlerin etkili olduğu söylenebilir.

Özgürlük ve din ilişkisi, kişinin kavramlara yüklediği mana (algılama) ya da tecrübe etme ile bilinir. Dini, özgürlüğü sınırlandıran bir nosyon olarak gören bireyler ve toplumlar olduğu gibi aksi de mevcuttur. Yani dinin bireyi ya da toplumu sınırlandırmadığını; hatta bazı dinlerin insanı özgürleştirdiğini belirten ve savunan görüşler de bulunmaktadır. Örneğin, Sezai Karakoç’a göre “İnkâr tutsaklık, inanç özgürlüktür.” ve “İnsanı ancak Allah özgür kılar.”²⁸ Bu gerekçeyle özgürlük ile din arasındaki ilişkiyi net ifadelerle belirleyebilmek güçtür. Bu güçlük özgürlük ile din arasındaki ilişkinin birden fazla boyutlu olması durumunu ortaya koymaktadır. “Din, özgürlüğü sınırlandırır mı?” sorusuna genel ve geçer bir cevap verilemiyorsa ya da bu soruya cevap ararken “evet” ya da “hayır” diyebilmek kolay olmayıp kişiyi ikilemde bırakıyorsa şunu söylemek mümkün olmaktadır: Özgürlük-din ilişkisinin birden fazla boyutu bulunmaktadır.

Siyasi bilimlerde, dinin üç boyutlu bir şekilde ele alınıp işlendiği belirtilir. Bunlar: Birey, toplum ve siyasettir.²⁹ Dinin özgürlük ile ilişkisinde de benzer bir boyutlandırma söz konusudur. Bunlar; bireysel din özgürlüğü (içsel, tanrı-birey, birey-düşünce, birey-din algısı), toplumsal din özgürlüğü (birey-grup, birey-toplum, birey-kamu) ve siyasi din özgürlüğü (birey-yönetim, birey-devlet, birey-yasa, grup-devlet) şeklinde düşünülebilir.

1.2. Algı Kavramı Bağlamında Özgürlük ve Din İlişkisi Ölçeği

Algı sözcüğünün sözlük anlamı “bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma, idrak”³⁰ durumu olarak verilir. Antik’ten bu yana felsefe, din, bilim ve sanat gibi birçok alanda bilgi,

²⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1997), 159.

²⁵ Coşkun Can Aktan, *Özgürlük Felsefesi* (Ankara: Hukuk Yayınları, 2017).

²⁶ Orhan Hançerlioğlu, “Kavramlar ve Akımlar”, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 5/102.

²⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 323.

²⁸ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* (Ankara: Diriliş Yayınları, 2023), 8.

²⁹ Mustafa Erdoğan, “Sekülerizm, Laiklik ve Din”, *Journal of Islamic Research* 8/3 (Autumn 1995), 179-194.

³⁰ Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), “Algı” (Erişim 15 Ağustos 2023).

bilinç, deneyim ve yaratım gibi sözcüklerle ilişkili olarak duyu, duyum, duyumsama, algı ve algılama üzerine birçok düşünce ortaya atılmış, yoğun çalışmalar söz konusudur.³¹ Yapılan bu çalışmalarda çok farklı algı tanımları yapılmıştır. Örneğin Erol Mutlu'ya göre "Algı; duyularla algılanan, beyin tarafından işlenen, bellekte depolanan ve fiziksel veya zihinsel bir tepki biçimi üreten enformasyondur. İnsanın çevresindeki uyarıların ya da olayların ayırımında olması ve onları yorumlaması sürecidir."³² Algı, zihinsel inşa sürecidir. Bu sebeple psikolojinin temel kavramları arasında bulunan "algı ve algılama" pek çok bilimsel çalışmada yer edinmiştir.³³ Günümüzde yapılan fenomenolojik yaklaşımlı çalışmalarda algı kavramına etkin olarak yer verilmektedir. Çünkü algının ruhsal ve toplumsal bir yönü bulunmaktadır.³⁴ Din kavramının da ruhsal ve toplumsal bir yönü olduğundan din ve dindarlık algısı üzerine bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Ali Köse,³⁵ Asım Yapıcı,³⁶ Hasan Arslan³⁷ tarafından gerçekleştirilen araştırmalar, Yılmaz Ceylan³⁸ ve Ali Osman Yaman'a³⁹ ait yüksek lisans tezleri din ve dindarlık algısı üzerine yapılmış çalışma örneklerindedir.

İnsanların dine ihtiyaç duyduğu ve her toplumun bir dini benimsediği nesnel bir bilgi olarak verilmektedir. Bu sebeple insanları ve toplumları tanımak ya da değerlendirebilmek için dinlerin nasıl algılandığını bilmemiz önem arz etmektedir. Bu nedenle sosyal bilimler alanında, insanların din algıları merak edilen bir durumdur. Din algısı; bireylerin, dini grupların ya da toplumların dine nasıl baktıkları, dinin hangi kıstaslarını önemsedikleri ve dini nasıl değerlendirdikleri, yorumladıkları hakkında bizlere önemli bilgiler sunar.⁴⁰

Bireylerin ve toplumların din algısı kadar özgürlük algıları da önem arz etmektedir. Çünkü bireylerin ve toplumların özgürlük algıları ve özgürlükleri tecrübe etme şekilleri farklıdır. Literatür incelendiğinde bireylerin özgürlük algıları üzerine yapılmış Mehmet Temir - Asım Çoban⁴¹ ve Aydın Balyer'e⁴² ait araştırmalar örnek çalışmalar olarak gösterilebilir. Ayrıca özgürlük ve din ilişkisinin çalışıldığı belli başlı çalışmalar da bulunmaktadır: Örneğin Abdullah İnce ve Evi Yuliana tarafından yapılan "İslam Hukukunda Dini Özgürlük Uygulaması: Endonezya'nın AÇE Eyaleti Örneği" isimli araştırma, nitel bir çalışma olması yönüyle dikkat çekici bir çalışmadır. Araştırmanın verileri görüşme, dokümantasyon ve gözlem yoluyla toplanmıştır. Bu araştırma ile İslam Hukuku'nun AÇE'de uygulanmasına ilişkin gayrimüslim

³¹ Jale Nejdert Erzen, *Çoğul Estetik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 20.

³² Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü* (Ankara: Sofos Yayınları, 2000), 21.

³³ Ali Saydam, *Algılama Yönetimi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 78.

³⁴ Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 2010), 68.

³⁵ Ali Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27.

³⁶ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademik Dergisi* 12 (2020), 1-44.

³⁷ Hasan Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları", *Hikmet Yurdu: Düşünce ve Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011), 39-61.

³⁸ Yılmaz Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

³⁹ Ali Osman Yaman, *İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nde Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

⁴¹ Mehmet Temir - Asım Çoban, "Ortaokul 8. Sınıf Öğrencilerinin Özgürlük Algıları", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 6/11 (Haziran 2023), 149-156. <https://doi.org/10.35235/uicd.1303065>

⁴² Aydın Balyer, "Akademik Özgürlük: Türkiye'deki Akademisyenlerin Algıları", *Eğitim ve Bilim* 36/162 (2011).

görüşlerin dini özgürlükle nasıl ilişkilendirildiğinin belirlenmesi amaçlanmıştır.⁴³ Mine Yıldırım'a ait "Din veya İnanç Özgürlüğünün Kolektif Boyutu" adlı eseri ise din veya inanç özgürlüğünün kolektif boyutları (kolektif haklar –mülkiyet, hayır işleri, yayın ve toplantı gibi) üzerine ayrıntılı yapılmış akademik bir çalışma olarak önem arz etmektedir.⁴⁴ Franz Rosenthal'e ait "İslam'da Özgürlük Kavramı"⁴⁵, Rollo May'in "Özgürlük ve Kader"⁴⁶, İbrahim Kabaoğlu'nun "Din Özgürlüğü"⁴⁷, İsmail Karagöz'ün "İnsan, Din ve Özgürlük"⁴⁸ ve Alvin Plantinga'nın "Tanrı, Özgürlük ve Kötülük"⁴⁹ gibi eserler de özgürlük-din ilişkisini konu edinmiş diğer çalışmalar olarak gösterilebilir.

Tüm bu bahsedilenlerden hareketle din algısı ve özgürlük algısı konularında literatürde farklı açılardan ele alınan araştırmalar olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise özgürlük ile din ilişkisinin bireyde ve toplumda hangi boyutlarda ve nasıl algılandığına dair bir ölçek geliştirilmiştir. Çünkü bireyin, grubun ya da toplumun özgürlük-din ilişkisi algısını ölçebilenim en etkin yolu geçerli ve güvenilirliği elde edilmiş bir ölçek ile mümkündür.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Sosyal bilimlerde güvenilir ve geçerli bilgi edinmenin en önemli yollarından biri araştırma konusuyla ilişkili bir ölçek geliştirmek ve geliştirilen ölçeği belirlenen yöntem ile belirlenen örnekleme uygulayarak hipotezleri test etmektir. Sosyal bilimlerde ölçek geliştirilerek yapılan bilimsel çalışmaların amacı bir olgunun grup ya da toplum üzerindeki etkisini görmek, anlamak, kavramak ya da çoğunluk tarafından kabul edilmiş bir bilginin gerçeğini teyit etmek ya da yanılığını ortaya çıkarmaktır.

Din Sosyolojisi başta olmak üzere Sosyal Bilimler alanında din ve özgürlük ilişkisi konulu, alt boyutları tasarlanmış, geçerliliği ve güvenilirliği belirlenmiş, benzer nitelikteki uluslararası ölçekler ile karşılaştırması yapılmış ve uluslararası kullanılabilir bir nitelik kazandırılmış kullanışlı bir ölçek geliştirmek bu çalışmanın esas amacıdır.

3. Yöntem

Bazı bilimsel araştırma yöntem eserlerinde olduğu gibi⁵⁰ Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ) geliştirme sürecinin ilk aşamasında ölçeğin hangi konuda geliştirileceği ve amacı belirlenmiştir. İkinci aşamada, geliştirilecek olan ölçek için literatür taraması yapılmıştır. Üçüncü aşamada, ölçeği geliştirmek ve uygulama için örneklem seçilmiş ve yöntem belirlenmiştir. Bu aşama sürecinde öncelikle nitel bir çalışmanın yapılması önem arz

⁴³ Abdullah İnce - Evi Yuliana, "İslam Hukukunda Dini Özgürlük Uygulaması: Endonezya'nın AÇE Eyaleti Örneği", *Pesa International Journal of Social Studies* 4/3 (2018), 286-294.

⁴⁴ Mine Yıldırım, *Din veya İnanç Özgürlüğünün Kolektif Boyutu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2023).

⁴⁵ Franz Rosenthal, *İslamda Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

⁴⁶ Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2011).

⁴⁷ İbrahim Kabaoğlu, "Din Özgürlüğü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46/1 (2015).

⁴⁸ İsmail Karagöz, *İnsan, Din ve Özgürlük* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017).

⁴⁹ Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Musa Yanık (İstanbul: Ayrıntı Basım Yayıncılık, 2023).

⁵⁰ Ali Balci, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2004); Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009); Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021).

etmektedir.⁵¹ Bu bağlamda ölçek maddelerini belirleyebilmek amacıyla nitel bir çalışma yapılmıştır. Nitel çalışmaya katkı sağlayan çalışma grubu, ölçek geliştirme çalışmasının örnekleme içinden basit ve tesadüfi yöntem ile seçilen 120 öğrenciden oluşmaktadır. Seçilen örnekleme açık uçlu iki adet soru yöneltilmiş ve cevaplamaları istenmiştir. Öğrencilerden alınan cevaplar, uzman görüşleri ile yapılan sentezleme sonucunda 35 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. 30 öğrenciye uygulanan pilot uygulama ve uzman görüşü sonrasında, maddelerin kapsam boyutu değerlendirilmiş, dil yanlışları düzeltilmiş ve anlaşılmayan maddeler anlaşılır hale getirilmiştir. Hazır hale getirilen ölçek formunu geliştirmek amacıyla bir sonraki aşama olan nicel uygulama kısmına geçilmiştir. Nicel uygulama sonrasında ölçeğin açılımlayıcı faktör analizleri gerçekleştirilerek geçerlik ve güvenilirlik testleri uygulanmıştır. Bu araştırma için İnönü Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'ndan 24/12/2021 tarih ve E.124676 sayılı kararla izin alınmıştır.

4. Nitel Veri Araştırması

Grenier'e göre, insan temelli olay ve algılarda sosyal gerçekliğe ulaşmak için nitel çalışmalar yapmak gerekir. Algılara ilişkin veriler için çalışma grubuna katılım sağlayan bireylerin düşündüklerine ilişkin nitel bir çalışma yapılması önem arz eder.⁵² Zor gibi görünen ve daha önce çalışılmamış bir konu ile ilgili çalışmalarda nitel araştırmayı kullanmak fayda sağlayacaktır.⁵³ Amaca uygun çalışabilmek ve geçerli yeterliğe sahip ve kullanışlı bir ölçek geliştirmek için öncelikle özgürlük ve din ilişkisini tek kategoride görüp kodları bulma ihtiyacı hissedilmiş ve daha sonra bulunan kodlar kategorize edilmiştir.

Nicel çalışma için geniş bir örneklem gerekirken nitel çalışmalar için geniş ve büyük bir örneklem ihtiyacı duyulmaz. Çünkü bir aşamadan sonra görüşmeler ya da gözlemler tekrara düşer. Nitel çalışmaya İnönü Üniversitesi'nin kütüphane ve kafelerinde rastgele gönüllü olarak seçilmiş 120 öğrenci katılım sağlamıştır. Nitel bir çalışma için 120 katılımcının fazla olduğu bilinmektedir fakat içerik analizi yöntemi ile konuyu ayrıntıları ile görebilmek ve boyutlandırmayı yapabilmek için gerekli görülmüştür. Konuyla ilişkili, çalışmaya katkı sağlayacağı düşünülen özgün cevapların verilebileceği basit, net ifadeli ve açık uçlu iki adet soru ile yarı yapılandırılmış bir form hazırlanmış ve katılımcılara sunulmuştur. Formda yer alan sorular şunlardır:

- “Özgürlük sizin için ne ifade ediyor?”
- “Özgürlük ve din ilişkisi hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?”

Katılımcılardan alınan tüm formlar ayrıntılı olarak incelenmiş, çalışmaya katkı sağlayabilecek 58'i kız, 48'i erkek olmak üzere toplamda 106 öğrenciye ait form ayrıştırılmış; yazının okunaklı olmaması, katılımcının kendini ifade edememesi gibi gerekçelerden dolayı ise 14 form çalışma dışı bırakılmıştır. Bu araştırmanın analiz safhasında içerik analizi yöntemi

⁵¹ John W. Creswell - Vicki L. Plano Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları*, çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 136.

⁵² Sharan B. Merriam - Robin S. Grenier, *Qualitative Research in Practice: Examples for Discussion and Analysis* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2019).

⁵³ Mariette Bengtsson, “How to Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis”, *Nursing Plus Open* 2/2 (2016), 8-14.

kullanılmıştır. İçerik analizi, elde edilen verileri yapılandırmada ve sistematik hale getirmede yardımcı olur. Ayrıca kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarır.⁵⁴ Bu nedenle nitel çalışmanın en çok önem arz eden kısmı veri analizi olmaktadır.⁵⁵

Nitel çalışma iki farklı aşamadan oluşmaktadır:

1. Kullanılan sözcük ve sözcük gruplarının kaç katılımcı tarafından kullanıldığını belirleyerek kodları saptama ve kategorize etme
2. Doğrudan ya da dolaylı olarak özgürlük ve din ilişkisini niteleyen ifadeleri ve ifadelerin kaç katılımcı tarafından kullanıldığını belirleme

4.1. Aşama I: Özgürlük ve Din İlişkisinin Kodlarını ve Kategorilerini Belirleme

Bu aşama ile aşağıda verilen sonuç cümlelerinin elde edilmesi öngörülmüştür:

- i. Katılımcıların konu ile ilişkili kullandıkları sözcük ve sözcük gruplarını saptamak
- ii. Belirlenen sözcük ve sözcük gruplarının konuyla ilişkili literatürde kullanılan sözcük ve sözcük grupları ile tutarlılığını görmek
- iii. Özgürlük ve din ilişkisinin alt kategorilerini belirlemek (boyutlandırmak)
- iv. Ölçek geliştirme aşamasında, madde hazırlama sürecinde verilerden faydalanabilmek

Tüm katılımcıların formları incelenerek içerik analizi sonucunda hangi sözcük ya da sözcük grubunun kaç kişi tarafından kullanıldığı frekans belirleme yolu ile saptanmıştır. Frekans değerleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1*

Özgürlük ve Din İlişkisine Ait Kelime ve Kelime Grupları Frekansları

	Kelime ve Kelime Grupları	Kişi Sayısı (Tekrar)
1	Ahlak	11
2	Baskı (Baskı/Baskı Yapmak/Baskı Kurmak)	16
3	Başka (Başkası/Başkaları/Başka İnsanlar)	42
4	Birey (Birey/Bireysel)	22
5	Çevre	6
6	Davranış	10
7	Değer (Değer/Değerler)	7
8	Düşünmek (Düşünmek/Düşünce)	22
9	Devlet	2

⁵⁴ Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2016), 1-15.

⁵⁵ Uwe Flick (ed.), “Mapping The Field”, *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis* (Los Angeles: Sage Publications, 2013), 3-18.

10	Emir ve Yasak	10
11	Engel (Engel/Engeller/Engellenmek)	8
12	Gasp (Gasp/Gasp Etmek)	5
13	Giyim	8
14	Hak	26
15	Her Şeyi Yapmak	7
16	Helal	4
17	Haram	3
18	İrade	14
19	İfade	8
20	İstemek (İstek/İstekler/İstediğini Yapmak)	45
21	İhlal (ihlal/ihlal Etmek/ihlal Etmemek)	4
22	İbadet	7
23	İhtiyaç	9
24	Kader	4
25	Karar (Karar/Karar Verme)	5
26	Kural (Kural/Kurallar/Kural Koymak)	19
27	Kısıtlamak (Kısıtlama/Kısıtlamak/Kısıtlamamak)	33
28	Köle	3
29	Laiklik	3
30	Müdahale (Müdahale/Müdahale Etmek/Müdahale Etmemek)	5
31	Rahat (Rahat/Rahatça/Rahatlık/Rahatsız/Rahatsız Etmek)	11
32	Saygı	14
33	Seçmek (Seçme/Seçmek/Seçim)	16
34	Serbest	2
35	Siyasi	9
36	Sınır (Sınır/Sınırlandırmak/Sınır Koymak/Sınırlar)	36
37	Sorumluluk	6
38	Tanrı (Tanrı/Allah)	6
39	Tercih	5
40	Toplum	24
41	Tutsak	4
42	Vicdan	5
43	Yasa	4
44	Yaşamak	35
45	Zorlamak/Zorunluluk	10
46	Zarar (Zarar Vermek/Zarar Vermemek)	4

*Özgürlük, inanç ve din sözcükleri bu tabloya dahil edilmemiştir.

Katılımcılar tarafından kullanılan “istemek (45)”, “başka (42)”, “sınır (36)”, “yaşamak (35)”, “kısıtlamak (33)”, “her şeyi yapmak (26)”, “hak (26)”, “toplum (24)”, “birey (22)” ve “düşünmek (22)” sözcükleri en çok tekrar edilen on sözcük olmuştur.

Tablo 2’de geçen sözcükler ana kategori (tema) olarak tasarlanan özgürlük ve din ilişkisinin kodları olarak belirlenmiş ve üç başlık “bireysel, toplumsal, siyasi” olarak kategorize edilmiştir.

Tablo 2

Özgürlük ve Din İlişkisinin Kategorileri ve Kodları

Bireysel	Toplumsal	Siyasi
Birey	Ahlak	Devlet
Davranış	Başka (Başkası/Başkaları)	Düşünce
Emir ve Yasaklar	Baskı	Gasp
Haram	Çevre	Giyinme
Helal	Değer	Engel
İfade	İçmek	Hak
İrade	Kısıtlama	İhlal
İstek	Kural	Köle
İbadet	Saygı	Laiklik
İhtiyaç	Rahat	Müdahale
Kader	Serbest	Sınır
Karar	Sorumluluk	Siyasi
Tanrı/Allah	Yemek	Tutsak
Tercih	Toplum	Yasa
Vicdan	Zorunluluk/Zorlamak	
Yaşamak	Zarar Vermek	

Kategori sayısının tek ya da az olması bulguların çok fazla yönlü ve bağlantılı olduğunun ifadesidir.⁵⁶ Elde edilen veriler ışığında özgürlük ve din ilişkisinin farklı ve fazlaca yönlü bir konu olduğu buradan anlaşılmaktadır.

Nicel çalışmanın ölçek geliştirme aşamasında elde edilen sonuçlarına bakıldığında, nitel çalışmanın yerinde ve doğru tespitler ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Geliştirilen ölçek, nitel çalışma için bir güvenilirlik testi olarak da görülebilir. Ölçek geliştirme aşamalarında, soru havuzu hazırlama ve din-özgürlük ilişkisini boyutlandırmada bu tablodan faydalanılmıştır.

4.2. Aşama II: Özgürlük ve Din İlişkisinin İfadelerini Belirleme

Bu aşamadaki amacımız, formda yer alan “Özgürlük ve din ilişkisi sizin için ne ifade ediyor?” sorusuna verilen yanıtlardan yola çıkarak, her katılımcının doğrudan ya da dolaylı olarak

⁵⁶ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Los Angeles: Sage Publications, 2013), 34.

özgürlük ve din ilişkisinin kendileri için ne ifade ettiğini tek cümle şeklinde belirleyip, kaç farklı ifade kullandıklarını ve aynı ifadenin kaç katılımcı tarafından kullanıldığını tespit etmektir. Tüm katılımcıların formları bu çalışma için tek tek ve ayrıntılı bir şekilde incelenerek içerik analizi sonucunda doğrudan ya da dolaylı olarak özgürlük ve din ilişkisinin katılımcılar için ne ifade ettiği belirlenmiştir. Frekans değerleri Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3

Özgürlük ve Din İlişkisi İfade Tablosu

	Özgürlük ve Din İlişkisi İfadeleri	Kişi Sayısı (Tekrar)
1	Din ile özgürlük arasında bir ilişki vardır.	6
2	Din ve özgürlük arasında zorunlu bir ilişki vardır.	1
3	Din ve özgürlük ilişkisi kişiden kişiye değişir.	2
4	Din ile özgürlük arasında ince bir çizgi vardır.	1
5	Din, insanı özgür kılar.	15
6	Din, insanı sınırlandırır.	17
7	Din, özgürlük sınırlarımızı belirler.	20
8	Dinde zorlama yoktur.	6
9	Kişi inancını özgürce açıklayabilmeli ve yaşayabilmelidir.	21
10	Din, özgürlüğü dengeler.	2
11	Dindar insan, özgür olabilir.	2
12	Din, özgürlüğü korur.	1
13	Din olmazsa, özgürlük insani bir kavram olmaz.	1
14	Özgürlük olmasaydı, din olmazdı.	1
15	Din ve özgürlük ilişkisinin dengesi hayata avantaj sağlar.	1
16	Din ve özgürlük birbirini tamamlayan iki kavramdır.	2
17	Din ve özgürlük çelişmemektedir.	1
18	Özgürlük çerçevesinde herkesin dini kendine.	1
19	Din için özgürlük, sorumluluklarını bilmektir.	1
20	İslam, özgürlük dinidir.	2

Tabloya göre 20 farklı ifadenin elde edildiği görülmektedir. Özgürlük ve din ilişkisinin algısı ve ifade şekilleri farklılık arz etmekle birlikte kişiden kişiye değişmektedir. Bu ifadelerden dört tanesi ağır basmaktadır. Bunlar, sırasıyla şunlardır:

1. Kişi, inancını özgürce açıklayabilmeli ve yaşayabilmelidir. (21)
2. Din, özgürlük sınırlarımızı belirler. (20)
3. Din, insanı sınırlandırır. (17)
4. Din, insanı özgür kılar. (15)

Verilerde göre özgürlük ve din ilişkisi farklı olarak algılanıp farklı şekillerde ifade edilmektedir. Ayrıca üniversite öğrencilerinin hemfikir olduğu ve yoğunlaştığı ifadeler de bulunmaktadır. Farklı ifade şekilleri, özgürlük-din ilişkisi algısının bireyden bireye değiştiğini göstermiş olup bireysel bir yönünün olduğunu da ortaya koymaktadır.

Veriler genel olarak değerlendirildiğinde ise; kesin olmamakla birlikte yapılan bu nitel çalışma ile üniversite öğrencilerinin bireysel, toplumsal ve siyasi din özgürlüğü boyutlarında farklı anlayışlara sahip olabileceği ve özgürlük-din ilişkisinin tek bir ana boyutta ele alınamayacağı görülmektedir. Nitel çalışma sonucunda ulaşılan bu veriler araştırma konusu hakkında bize ön bilgiler vermiş, yolumuzu aydınlatmış ve ölçek geliştirme sürecine katkı sağlamıştır.

5. Nicel Veri Aşaması

5.1. Ölçek Geliştirme Çalışma Grubu

Çalışma grubu, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında İnönü Üniversitesi'nde kayıtlı görülen öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışma grubu için, İnönü Üniversitesi'nin kütüphanelerinde ve kafelerinde basit tesadüfi yöntem ile 563 öğrenciye ulaşılmıştır. Bu öğrenciler farklı fakülteler ve bölümlerden olup, farklı demografik özelliklere sahiptirler. Öğrencilere ait 13 anket formu belirli gerekçeler (normallığı bozma, boş bırakma vb.) ile çalışma dışında tutulmuş ve 550 öğrencinin anket formu araştırma için uygun görülmüştür. Çalışma ile ilgili frekanslar Tablo 4'te verilmiştir.

Faktör analizi için yeterli düzeyde örneklem sayısı ile çalışmak, geliştirilen ölçeğin geçerliliği ve güvenilirliği açısından önemsenmektedir. Literatüre bakıldığında bir ölçme aracının geliştirilme sürecinde örneklem sayıları ile farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Örneğin faktör analizi için Kline'e göre 200 kişilik örneklem yeterli görülmektedir.⁵⁷ Bryman ve Cramer ise faktör analizi örneklem sayısı için madde sayısını ölçüt olarak ileri sürer. Madde sayısının beş ya da on katı kadar kişiyle oluşturulan bir örneklem sayısı yeterli olarak kabul edilebilir.⁵⁸ Faktör analizi örneklem büyüklüğü için Comrey ve Lee ise nitelendirmelerde bulunmuştur. Örneklem sayısı için 100'ü zayıf, 200'ü orta, 300'ü iyi, 500'ü çok iyi ve 1000'i ise oldukça mükemmel olarak nitelendirmiştir.⁵⁹

Ölçek geliştirme kapsamında ulaşılan kişi sayısı (550), uygulama öncesi ölçekte bulunan madde sayısı (35 madde) ve bu sayısının beş katından fazla olması ($35 \times 5 = 175+$) ile literatür değerlendirmesinde genel kabul görmüş 300 sayısından fazla (550) bir sayı olması örneklem büyüklüğünün kabul edilebilirliğini göstermektedir.⁶⁰ Ölçek için seçilen çalışma grubunun %51,5'i kadın, %48,5'i ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

⁵⁷ Paul Kline, *An Easy Guide to Factor Analysis* (London: Routledge, 1994), 127.

⁵⁸ Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows* (New York: Routledge, 2001), 99.

⁵⁹ Andrew L. Comrey - Howard B. Lee, *A First Course in Factor Analysis* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1992), 217.

⁶⁰ Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler için Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 206.

Tablo 4*Çalışma Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı*

Cinsiyet	Frekans	Yüzde
Kadın	283	51,5
Erkek	267	48,5
Toplam	550	100

5.2. Veri Toplama Aracı

Ölçeği geliştirmek için belirlenen yöntem ve örneklemeden sonra konuyla ilişkili madde havuzu oluşturulmuştur. 30 kişinin katıldığı pilot uygulama ve uzman görüşlerinden sonra hazırlanan madde havuzu içinde 35 maddelik bir ölçek formu oluşturulmuştur. Ölçeğin geçerliliği ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla ölçeğe üç adet kontrol maddesi yerleştirilmiştir. Ölçekteki maddeler için 7'li likert tipi kullanılmıştır. Böylece araştırmaya katkı sağlayan kişilerin görüşleri sınıflandırılmak istenmiştir. Öğrencilerin vermiş olduğu cevapların puanlanması doğrultusunda 1, 2, 3, 4, 5, 6 ve 7 sayılarının kullanıldığı bir puanlama şekli kabul edilmiştir. Veri toplama işlemi için gerekli hazırlıklar özenle yapılmış, farklı zamanlarda toplamda yaklaşık 10 günde belirlenen örnekleme ulaşılmış ve ölçek formları uygulanmıştır.

5.3. Verilerin Analizi

Katılımcılar tarafından doldurulan tüm formlar ayrıntılı ve dikkatli bir şekilde incelenerek eksik ya da hatalı olduğu düşünülen 13 form çalışma dışı bırakılmış, geriye kalan 550 öğrenciden elde edilen verilerin tamamı analiz edilmek üzere değerlendirmeye alınmıştır. Veriler öncelikle SPSS 22 paket uygulaması ile dijital ortama aktarılmıştır. Çalışma için geliştirilen ölçeğin geçerliğini saptayabilmek amacıyla öncelikle açıklayıcı faktör analizi ve sonrasında doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda üç boyutlu (bireysel, toplumsal, siyasi) bir ölçek elde edilmiştir. Bir sonraki aşama olan ölçeğin güvenilirliğini saptamak amacıyla öncelikle her boyut için ayrı ayrı Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı bulunmuştur. Son olarak güvenilirlik için test-tekrar test uygulaması yapıp veriler hesaplanmış ve güvenilirlik katsayıları bulunmuştur.

6. Bulgular

6.1. Ölçeğin Geçerliğine İlişkin Bulgular

AÖDİÖ, toplam puan alınmayan ve üç alt boyuta sahip bir ölçek olarak tasarlanmıştır. AÖDİÖ'nün geçerlik çalışmaları aşamasında ilk olarak düzeltilmiş maddelerin toplam korelasyon katsayıları bulunmuştur. Alt boyutları "bireysel din özgürlüğü", "toplumsal din özgürlüğü" ve "siyasi din özgürlüğü" olarak belirlenmiştir. Ölçek uygulandıktan sonra elde edilen veriler için

açımlayıcı faktör analizi yapabilmek amacıyla Bartlett testi ve Kaiser-Mayer-Olkin değerine bakılır.⁶¹

Tablo 5

AÖDİÖ İçin Elde Edilen KMO VE Bartlett Test Sonuçları

KMO and Bartlett's Test		
Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.	,817	
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	2781,822
	df	136
	Sig.	,000

Çalışma grubuna uygulanan Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi ölçeğinin faktör analizine uygunluğu KMO değeri ile belirlenmiştir. Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem yeterliliği testi sonucu .817'dir. KMO değerinin .50 ve üzeri olmasının yeterli olabileceği ve bu bağlamda örneklem büyüklüğünün kabul edilebilir nitelikte olduğu sonucunu verir.⁶² Bartlett küresellik testi sonucunda elde edilen değerler (ki-kare: 2781.82; $p < .01$)⁶³ anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda elde edilen değerler açımlayıcı faktör analizi yapabilmek için uygundur.

6.2. Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) Bulguları

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığına dair yapılan değerlendirmeden sonra açımlayıcı faktör analizine gidilmiştir. Çalışma grubuna uygulanan Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi ölçeğinin faktör analizi yapılmış ve madde-toplam korelasyon katsayıları hesaplanarak sonuçlar Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6

AÖDİÖ İçin Elde Edilen Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu Değerleri

Bireysel Din Özgürlüğü		Toplumsal Din Özgürlüğü		Siyasi Din Özgürlüğü	
Maddeler	Maddeler Toplam Korelasyonu	Maddeler	Maddeler Toplam Korelasyonu	Maddeler	Maddeler Toplam Korelasyonu
m.1	,477	m.11	,657	m.16	,431
m.2	,413	m.12	,550	m.18	,568
m.3	,736	m.13	,741	m.24	,589
m.4	,783	m.14	,624	m.25	,520
m.5	,634	m.15	,694	m.26	,692
m.6	,726	m.18	,431	m.27	,739
m.7	,743	m.17		m.28	,524

⁶¹ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 136.

⁶² Darren George - Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 11.0 Update* (United Kingdom: Allyn and Bacon, 2003), 252- 255.

⁶³ Karin Schermelleh-Engel vd., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online* 8 (2003), 23-74.

m.8		m.19		m.29	,642
m.9		m.20	,415	m.30	,615
m.10	,503	m.21	,667	m.31	,715
		m.22	,421	m.32	,543
		m.23	,443	m.33	565
				m.34	
				m.35	561

Madde toplam korelasyon değerlerinin .30 ve üzeri olması kabul görmektedir.⁶⁴ Araştırmada az sayıda ve güçlü maddeler ile araştırmanın yapılması amacıyla .50 ve üstü maddeler kabul edilmiştir. Maddeler toplam korelasyon değeri almamış maddeler (m.8, m.9, m.17, m.19, m.34), maddeler toplam korelasyon değeri .50 altı olan maddeler (m.1, m.2, m.18, m.20, m.22, m.23, m.16) ile benzer, yakın özelliği ölçtüğünü düşündüğümüz ya da korelasyon değeri daha zayıf olan maddeler (m.10, m.6, m.21, m.25, m.35) çıkarılmıştır.

Açımlayıcı faktör analizinin ilk sonucuna göre ölçekte bulunan 35 madde arasından bazı maddelerin düşük faktör yüküne sahip oldukları ya da birden fazla faktörde aynı anda yüksek yük değeri taşıdıkları saptanmıştır. Problem teşkil eden bu maddelerin çıkarılmasına karar verilmiş ve maddeler çıkarıldıktan sonra tekrardan ikinci kez açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Tekrarlanan faktör analizi sonucunda yeni bulgular elde edilmiş ve bulgular Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7

AÖDİÖ’ye İlişkin Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Maddeler	1. Boyut	2. Boyut	3. Boyut
Bireysel_m.3		,832	
Bireysel_m.4		,865	
Bireysel_m.5		,660	
Bireysel_m.7		,748	
Toplumsal_m.11			,691
Toplumsal_m.12			,590
Toplumsal_m.13			,769
Toplumsal_m.14			,685
Toplumsal_m.15			,721
Siyasi_m.24	,593		
Siyasi_m.26	,719		
Siyasi_m.27	,759		
Siyasi_m.28	,761		
Siyasi_m.29	,664		

⁶⁴ Julie Pallant, SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows (Berkshire: Open University Press, 2020), 140; Büyüköztürk, Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, 136.

Siyasi_m.30	,697
Siyasi_m.31	,739
Siyasi_m.32	,571

Tekrarlanan faktör analizi sonucunda; maddelerin faktör yük değerleri ,571 ile ,832 arasında değer almıştır. “Literatürde regresyon katsayılarının (faktör yüklerinin) ,30 ve altının yorumlanmaz; ,45 üzerinin kabul edilebilir; ,55’in iyi; ,63’ün çok iyi; ,71 ve üzerindeki yüklerin mükemmel değerler olduğu ifade edilmektedir.”⁶⁵ Kabul edilen tüm maddelerin, maddeler toplam korelasyon değeri ,30 üzerindedir. Maddelerin birden fazla faktörde yer alması durumunda faktör yük değerleri arasında en az ,10 olması referans alınmıştır.⁶⁶ Bireysel din özgürlüğü boyutunda 4 madde, toplumsal din özgürlüğü boyutunda 5 madde, siyasi din özgürlüğü boyutunda 8 madde geriye kalmıştır. Totalde üç boyutlu 17 maddelik bir ölçek ortaya çıkmıştır.

Tablo 8

AÖDİÖ’ye Ait Boyutlar ve Maddeleri

Bireysel Din Özgürlüğü Boyutu	Madde3: Dindar insanların kendilerini özgür hissedebileceklerini düşünüyorum.
	Madde4: Dinin gereklerini yerine getirmek bireyi özgür hissettirebilir.
	Madde5: Kaderin özgürlüğü sınırlandırmadığını düşünüyorum.
	Madde7: Din, insanın kendisini gerçekleştirmesine olanak sağlayacağından insan kendini özgür hissedebilir.
Toplumsal Din Özgürlüğü Boyutu	Madde11: Bekâr erkek ve kızlar aynı evde yaşayabilmeliler.
	Madde12: Dini bir hareketin, toplumun yaygın olan dini değerlerine ters düştüğü için engellenmesini doğru bulmuyorum.
	Madde13: Açıkça haram olan (domuz eti, alkollü içecekler vb.) ürünler alışveriş merkezlerinde satılabilmelidir.
	Madde14: Oruç tutmayanlar, oruç tutanların yanında özgürce yiyip içebilmeliler.
	Madde15: Alkollü içeceklerin kamuya açık alanlarda tüketilmesinden bireyin rahatsız olmaması gerektiğini düşünüyorum.

⁶⁵ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New Jersey: Pearson Education, 2013), 23.

⁶⁶ Donna Harrington, *Confirmatory Faktor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 23; Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 194; İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 153.

Siyasi Din Özgürlüğü Boyutu

Madde24: Bir toplumda herkes inancına uygun giyinebilme özgürlüğüne sahip olabilmelidir.

Madde26: Farklı dini bir yoruma sahip olan bireye sözlü ya da fiili tacizlerde bulunulmasını doğru bulmuyorum.

Madde27: Devlet, din ve vicdan özgürlüğü bakımından vatandaşlarını güvende hissettirebilmelidir.

Madde28: Laiklik, dini özgürlüğü fırsat verecek şekilde uygulanabilmelidir.

Madde29: Devlet, kişinin dinini özgürce yaşayabilmesi için olanaklar sağlayabilmelidir.

Madde30: Devletin tüm dinlere ve mezheplere eşit yaklaşması gerektiğini düşünüyorum.

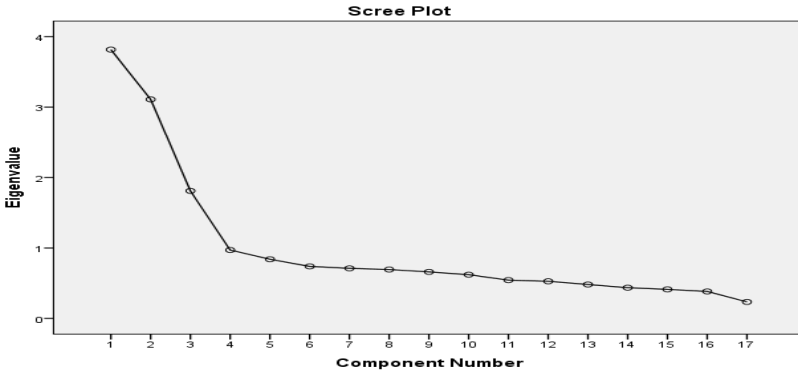
Madde31: Hükümetlerin değişen politikaları, dini yaşama özgürlüğünü kısıtlamamalıdır.

Madde32: Devlet, dini gruplara inançlarının gereklerini paylaşabilmek için hareket alanı tanıyabilmelidir.

Açımlayıcı Faktör Analizi ile birlikte elde edilen Scree plot grafiği incelendiğinde üç boyut açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Şekil 1

Scree Plot Grafiği ile Boyutların Gösterimi



Scree plot grafiği incelendiğinde üç boyut açık bir şekilde kendini göstermektedir. Ayrıca AÖDİÖ'ye ilişkin elde edilen betimsel özellikler (Ortalama, Medyan, Mod, Standart Sapma, Çarpıklık, Basıklık) üç boyut altında Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9

AÖDİÖ'nün Betimsel İstatistikler Tablosu

İstatistikler	Bireysel Din Özgürlüğü	Toplumsal Din Özgürlüğü	Siyasi Din Özgürlüğü
	Değerler	Değerler	Değerler
Ortalama	20.9	18.18	50.70
Medyan	22.00	17.00	53.00
Mod	28.00	11.00	56.00
Standart Sapma	5.969	7.991	6.502
Çarpıklık	-.721	.283	-1.680
Basıklık	-.315	-.977	2.608

Tablo incelendiğinde bireysel din özgürlüğü boyutu için $x=20,99$, medyan= $22,00$ ve $mod=28,00$; toplumsal din özgürlüğü boyutu için $x=18$, medyan= 17 ve $mod=11,00$; siyasi din özgürlüğü boyutu için $x=50,70$, medyan= $53,00$ ve $mod=56,00$ bulunan değerler görülmektedir. Özgürlük ve din ilişkisinin bireysel, toplumsal ve siyasi boyutlarının çarpıklık ve basıklık katsayıları incelendiğinde; çarpıklık ve basıklık katsayı değerleri -3 ile $+3$ katsayı değerleri arasında olduğu görülmektedir. Değerler -3 ile $+3$ katsayı değerleri arasında bulunan çarpıklık ve basıklık değerleri çok boyutlu araştırmalarda Fisher (1950)⁶⁷ başta olmak üzere normal değer olarak kabul görmektedir.⁶⁸

6.3. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) Bulguları

AÖDİÖ'nün açıklayıcı faktör analizi sonrası ulaşılan üç boyutlu 17 maddelik formun model veri uyumunu test etmek üzere 550 öğrenciden elde edilen veri seti üzerinden doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Tablo 10

AÖDİÖ'ye İlişkin Birinci Düzey Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonucunda Elde Edilen Uyum Değerleri

İncelenen Uyum İndeksleri	Mükemmel Uyum Kriterleri	İyi Uyum Kriterler	Elde Edilen Uyum İndeksleri
χ^2/sd	$0 \leq \chi^2/sd \leq 3$	$3 < \chi^2/sd \leq 5$	2.866
RMSEA	$.00 \leq RMSEA \leq .05$	$.05 < RMSEA \leq .08$.058
CFI	$.95 \leq CFI \leq 1.00$	$.90 \leq CFI < .95$.92
TLI	$.90 \leq TLI \leq .95$	$.95 \leq TLI \leq .97$.91
IFI	$.95 \leq IFI \leq 1.00$	$.90 \leq IFI \leq .95$.92
GFI	$.95 \leq GFI \leq 1.00$	$.90 \leq GFI < .95$.93
AGFI	$.95 \leq AGFI \leq 1.00$	$.90 \leq AGFI < .95$.91

⁶⁷ Ronald Aymer Fisher, *Statistical Methods for Research Workers* (London: Oliver and Boyd, 1950).

⁶⁸ Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 135.

SRMR	.00 ≤ SRMR ≤ .05	.05 < SRMR ≤ .08	.060
------	------------------	------------------	------

*İncelenen uyum İndeksleri ve tablosu için bakınız.⁶⁹

AÖDİÖ'nün genel uygunluğunun test edilmesi amacıyla uygulanan ki-kare uyum testi sonucunda χ^2/sd oranı 2.866 bulunmuştur. Ki kare uyum testi olan χ^2/sd indeksinde ≤ 5 olması kabul edilebilir değer; ≤ 3 olması ise mükemmel uyum olarak değerlendirilmektedir. Ki-kare testinin örneklem büyüklüğüyle ilişkisi açısından değerlendirildiğinde ise “250 ve altı örneklem büyüklüğünde bu değer $< 2,5$; 250 ve üzeri örneklem büyüklüğünde ise < 5 olmasının mükemmel uyum değerlerini gösterdiği”⁷⁰ ifade edilmektedir ki ölçüğümüzün örneklemini 550 kişiden oluştuğu için χ^2/sd oranının 2.866 olması mükemmel uyumu göstermektedir.

Model-veri uyum indekslerinde yer alan yaklaşık ortalamaların karekökü olarak tanımlanan RMSEA 0 ile 1 arasında değerler alırken bu indekste .05'in altı mükemmel uyumu, .08'in altındaki değerler ise kabul edilebilir uyumu göstermektedir.⁷¹ AÖDİÖ'nün RMSEA değeri .058 sonucu ile tespit edilen değer iyi uyum değerleri aralığında olduğu görülmektedir. Ayrıca, model-veri uyumunun doğrulanması adına ki-kare değerinin başka bir referans modelle karşılaştırarak model uyumu da test edilir. Karşılaştırmalı uyum indeksleri kapsamında CFI ve IFI değerleri dikkate alınmıştır. CFI ve IFI indeksleri 0 ile 1 arasında değişirken bu değer $\geq 0,90$ olması kabul edilebilir, $\geq 0,95$ olması ise mükemmel uyumu göstermektedir.⁷² AÖDİÖ'nün CFI ve IFI değerleri .92 olarak bulunmuştur ki bu sonuç verinin mükemmel uyum değerine yakın olduğunu göstermektedir.

Ölçek model uyumunun örneklem büyüklüğünden bağımsız olarak değerlendirilebilmesi adına geliştirilen GFI, modelin örneklemdaki kovaryans matrisini ne düzeyde ölçtüğünü ortaya koymaktadır. GFI değeri, 0 ile 1 arasında bir değer almakta ve örneklem büyüklüğüne bağlı olarak çalışma grubundaki kişi sayısı arttıkça daha uyumlu değerler vermektedir.⁷³ Bazı kaynaklarda model uyum indeksinin ,85 üzerinde olması⁷⁴ kabul edilirken; bazı kaynaklarda ise ,90 ve üzerinde olmasının kabul edilebilir bir uyum değeri⁷⁵ olduğu verilmektedir. Modelin GFI indeksi .93 bulunmuştur. Bu değer iyi uyum değer sınırı olarak kabul edilebilir değerlerin üzerinde olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada genel olarak istenen χ^2/sd oranı, CFI, GFI, NFI, IFI ve RMSEA uyum indekslerine bakılmış ve model-veri uyumunun doğrulandığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada ölçek

⁶⁹ Randall E. Schumacker - Richard G. Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling* (USA: Taylor and Francis, 2012), 76.

⁷⁰ Herbert W. Marsh - Dennis Hocevar, “A New, More Powerful Approach to Multitrait-Multimethod Analyses: An Application of Second-Order Confirmatory Factor Analysis”, *Journal of Applied Psychology* 73/1 (1988), 113-114.

⁷¹ Nuno Miguel Teixeira, *Handbook of Research on Financial Management During Economic Downturn and Recovery* (USA: IGI Global, 2021), 206; Schumacker - Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*, 83.

⁷² Schumacker - Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*, 76.

⁷³ Schumacker - Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*, 76.

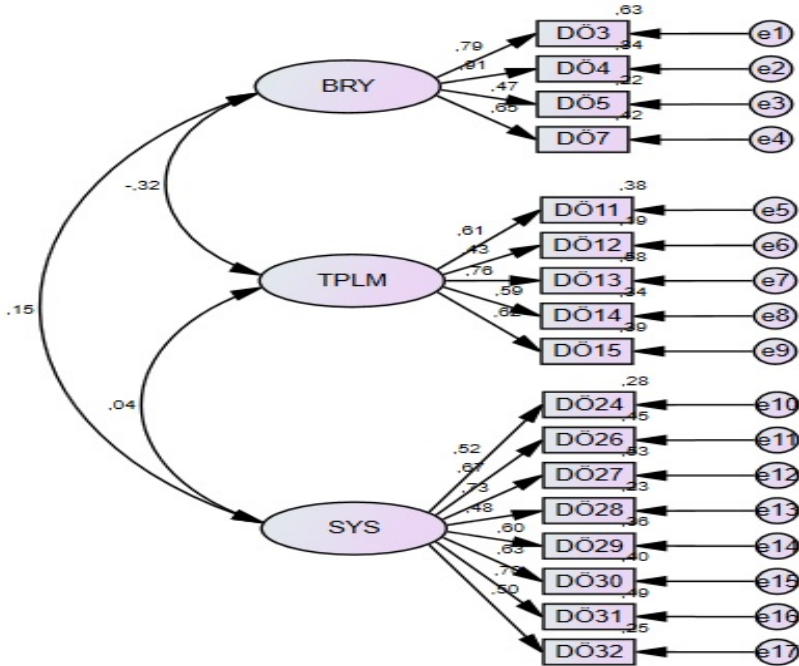
⁷⁴ Seçer, SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi, 190; Yalçın Karagöz, SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 735.

⁷⁵ Schumacker - Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*, 76; Murat Yaşlıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46/Özel Sayı (2017), 77.

uyum değerlerinden olan TLI ,91 ($.90 \leq TLI \leq .95$ mükemmel uyum)⁷⁶; AGFI ,91 ($.90 \leq AGFI < 95$ iyi uyum)⁷⁷ ve SRMR ,060 ($.05 < SRMR \leq .08$ iyi uyum)⁷⁸ değerlerine de bakılmış ve bu değerlerin de uyum indekslerine uygunluğunun kabul edilir değerlerde olduğu görülmüştür.

Şekil 2

AÖDİÖ'ye İlişkin Birinci Düzey DFA Sonucunda Elde Edilen Standardize Edilmiş Çözümleme Değerlerinin Diyagram Gösterimi



Doğrulamalı Faktör Analizi ile birlikte elde edilen “Standardize Edilmiş Değerlerinin Diyagram Gösteriminde” üç boyut açık bir şekilde kendini göstermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi DFA sonuçlarının iyi uyumlu ($\chi^2/sd = 2.866$; SRMR= .060; RMSEA= .058; NFI = .882; NCFI = .784 CFI = .919; GFI=.932) olduğu belirtilmiştir. Her üç boyut paralel yönde olmayıp birbirinden farklı boyutlar olduğundan her üç boyutun toplamı alınamamış ve bu gerekçeyle ikinci derecede doğrulamalı faktör analizi yapılamamıştır.

6.4. Ölçeğin Güvenirliğine İlişkin Bulgular

Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ) güvenirliliğini saptayabilmek amacıyla öncelikle Cronbach Alpha (iç tutarlılık) ve sonrasında test tekrar test güvenirlilik analizleri yapılmıştır. Ölçeğin, Cronbach Alpha iç tutarlılık kat sayıları Tablo 11’de verilmiştir.

⁷⁶ Schumacker - Lomax, A Beginner’s Guide to Structural Equation Modeling, 76.

⁷⁷ Schumacker - Lomax, A Beginner’s Guide to Structural Equation Modeling, 76.

⁷⁸ Schumacker - Lomax, A Beginner’s Guide to Structural Equation Modeling, 76.

Tablo 11*AÖDİÖ'nün Cronbach Alpha Değerler Tablosu*

Boyutlar	Madde Sayısı	Cronbach Alpha
Bireysel Din Özgürlüğü	4	.795
Toplumsal Din Özgürlüğü	5	.742
Siyasi Din Özgürlüğü	8	.784

Ölçeğin Bireysel Din Özgürlüğü alt ölçeği için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .795, Toplumsal Din Özgürlüğü alt ölçeği için .742 ve Siyasi Din Özgürlüğü alt ölçeği için .784 olduğu saptanmıştır. “Alfa değerinin $\leq,60 < \alpha < ,80$ aralığında olması halinde ölçek oldukça güvenilir, $\leq,80 < \alpha < 1$ aralığında olması durumunda ölçeğin yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğu ifade edilmektedir.”⁷⁹

Ölçeğe ait test-tekrar-test güvenilirlik analizi yapabilmek için İnönü Üniversitesi'nde öğrenim gören 172 öğrenciye 3 hafta arayla Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi Ölçeğinin son hali iki kez uygulanmıştır. Elde edilen veriler incelenmiş ve test-tekrar-test sonuçları Tablo 12'de gösterilmiştir.

Tablo 12*AÖDİÖ'nün Test-Tekrar-Test Değerler Tablosu*

Boyutlar	Madde Sayısı	Test-Tekrar-Test
Bireysel Din Özgürlüğü	4	.86
Toplumsal Din Özgürlüğü	5	.84
Siyasi Din Özgürlüğü	8	.88

Yapılan her iki uygulamadan elde edilen puanların korelasyon değerleri Bireysel Din Özgürlüğü Boyutu .86, Toplumsal Din Özgürlüğü Boyutu .84 ve Siyasi Din Özgürlüğü Boyutu .88 olarak bulunmuştur. Belirlenen üç alt boyut için .70 üzeri puanlar olduğu saptanmıştır. Güvenirlik katsayıları .70 ve üzeri puan alan ölçeklerin güvenilirlik katsayıları kabul edilmektedir.⁸⁰ Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi Ölçeği (AÖDİÖ) Cronbach Alpha (iç tutarlılık) ve test-tekrar-test güvenilirlik katsayılarının kabul edilebilir düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Ölçek geliştirme uygulamasının son aşaması olan güvenilirlik katsayılarının kabul edilebiliyor olmasıyla üç boyutlu (bireysel, toplumsal, siyasi) olmak üzere 17 maddeden oluşan “Algılanan özgürlük-Din ilişkisi Ölçeği” adında özgün bir veri toplama aracı geliştirilmiş olmaktadır.

⁷⁹ Karagöz, SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği, 716.

⁸⁰ Büyüköztürk, vd. Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Pegem Yayınları, 2015), 112-120; Karagöz, SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği, 716.

Tablo 13

AÖDİÖ'nün Nihai Hali

Algılanan Özgürlük-Din İlişkisi Ölçeği (AÖDİÖ)									
	Aşağıda yazılı cümleleri dikkatlice okuyarak, cümlenin size uygun olup olmadığını, cümlenin yanında bulunan “Kesinlikle Katılmıyorum” için 1 ile “Tamamen Katılıyorum” için 7 arasında işaretleyerek belirtebilirsiniz. (X) koymanız yeterlidir. İlgininiz için teşekkürler.	Kesinlikle Katılmıyorum							Tamamen Katılıyorum
Sayı	Madde	1	2	3	4	5	6	7	
1	Dindar insanların kendilerini özgür hissedebileceklerini düşünüyorum.	1	2	3	4	5	6	7	
2	Dinin gereklerini yerine getirmek, bireyi özgür hissettirebilir.	1	2	3	4	5	6	7	
3	Kaderin, özgürlüğü sınırlandırmadığını düşünüyorum	1	2	3	4	5	6	7	
4	Din, insanın kendisini gerçekleştirmesine olanak sağlayacağından insan kendini özgür hissedebilir.	1	2	3	4	5	6	7	
5	Bekâr erkek ve kızlar aynı evde yaşayabilmeliler.	1	2	3	4	5	6	7	
6	Dini bir hareketin, toplumun yaygın olan dini değerlerine ters düştüğü için engellenmesini doğru bulmuyorum.	1	2	3	4	5	6	7	
7	Açıkça haram olan (domuz eti, alkollü içecekler vb.) ürünler alışveriş merkezlerinde satılabilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	
8	Oruç tutmayanlar, oruç tutanların yanında özgürce yiyip-içebilmeliler.	1	2	3	4	5	6	7	
9	Alkollü içeceklerin kamuya açık alanlarda tüketilmesinden bireyin rahatsız olmaması gerektiğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5	6	7	
1k	Lütfen bu madde için 4'ü işaretleyiniz.	1	2	3	4	5	6	7	
10	Bir toplumda herkes inancına uygun giyinebilme özgürlüğüne sahip olabilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	
11	Farklı bir dini yoruma sahip olan bireye sözlü ya da fiili tacizlerde bulunulmasını doğru bulmuyorum.	1	2	3	4	5	6	7	
12	Devlet, din ve vicdan özgürlüğü bakımından vatandaşlarını güvende hissettirebilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	
13	Laiklik, dini özgürlüğe fırsat verecek şekilde uygulanabilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	
14	Devlet, kişinin dinini özgürce yaşayabilmesi için olanaklar sağlayabilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	
15	Devletin; tüm dinlere, mezheplere ve gruplara eşit yaklaşması gerektiğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5	6	7	
16	Hükümetlerin değişen politikaları, bireyin dini yaşama özgürlüğünü kısıtlamamalıdır.	1	2	3	4	5	6	7	
17	Devlet, dini gruplara inançlarının gereklerini paylaşabilmek için hareket alanı tanıyabilmelidir.	1	2	3	4	5	6	7	

Sonuç

Bu çalışma bir ölçek geliştirme çalışması olup, konusu özgürlük ve din ilişkisidir. Din, varlığını ve önemini kutsallıktan alırken; özgürlük ise bireysel, toplumsal, siyasi vb. birçok boyuttan almaktadır. Din, insan ve toplum yaşamına “sınırlandırma” getiren bir kavram gibi düşünülmürken; özgürlük ise genellikle “engellenmeme” kavramı ile özdeşleşmiştir. Özgürlük ve din arasındaki ilişki şartlara göre kimi zaman mutedil ve ılımlı kimi zaman da problem ve çatışma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bireyin algı ve tecrübesinde özgürlük ve din ilişkisinin farklı alt boyutları mevcuttur ve bu boyutların baskınlık derecesi bireyden bireye değişiklik gösterebilmektedir. Bu nedenle özgürlük ve din ilişkisinin bu karmaşık doğasını anlayabilmek, daha nesnel ve objektif şekilde ortaya koyabilmek için konuyu teorik bağlamda tartışmak yerine; seçilmiş bir evren ve örnekleme bu ilişkinin boyutlarını belirlemek ve nasıl algılandığını ölçmek amacıyla bir ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır.

Bir toplumun yakın gelecekteki beyin takımı ve yöneticilerin çoğunluğu üniversite öğrencileri arasından çıkmaktadır. Üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu yaş aralığı gençlik dönemi içindeki bir sürece denk gelmektedir. Genel olarak ayırt edici özelliklere sahip olan üniversite öğrencileri bu dönemde kişilik ya da kimlik arayışı diyebileceğimiz bir varoluş tanımlamasına ihtiyaç duyarlar. Düşünce ve inanç konusunda kararlı olma girişiminde bulunurlar. Bu gerçekler doğrultusunda üniversite öğrencileri bu çalışma için örneklem olarak tercih edilmiştir.

Bu çalışmada belirlenen yöntemle bağlı kalınarak bir ölçek geliştirme sürecindeki tüm aşamalar titizlikle takip edilmiştir. Ölçek geliştirme çalışmasına ön hazırlık mahiyetinde nitel bir çalışma yapılmıştır. Nitel çalışma ölçek geliştirme aşamasına katkı sağladığı gibi ölçeğin geçerliliği için de önemli ve tutarlı sonuçlar vermiştir. Ölçeği geliştirme sürecinde asıl uygulamaya geçmeden önce 30 öğrenciyle pilot uygulaması yapılmış, uzman görüşlerine başvurulmuştur. Ölçek, İnönü Üniversitesi’nde öğrenim gören 550 öğrenciye uygulanmış, veriler elde edilmiş ve SPSS 2022 programı yardımıyla dijital ortama aktarılarak açımlayıcı faktör analizi ile doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Son olarak güvenilirlik testleri de uygulanıp ölçeğe dair olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Nihayetinde bireysel, toplumsal ve siyasi olmak üzere 3 boyutlu, 17 maddeden oluşan “Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi Ölçeği” adında özgün bir veri toplama aracı geliştirilmiştir.

Teorik bağlamda J.J. Rousseau (Toplum Sözleşmesi), J. Locke (Hükümet Üzerine İkinci İnceleme), L.B. Montesquieu (Kanunların Ruhu Üzerine), J.S. Mill (Özgürlük Üzerine), İ. Kuçuradi (Özgürlük, Ahlak ve Kültür Kavramları), I. Berlin (İki Özgürlük Arasında), F.A. Hayek (Kölelik Yolunda), F. Rosenthal (İslam’da Özgürlük Kavramı), R. May (Özgürlük ve Kader), A. Plantinga (Tanrı, Özgürlük ve Kötülük), Osho (Özgürlük), M. İkbâl (Esrar ve Rumuz), N. Topçu (İsyan Ahlakı), N. Öner (İnsan Hürriyeti), A. Şeriatî (İnsanın Dört Zindanı), M. Kapanî (Kamu Hürriyetleri) gibi düşünürlerin özgürlük ve din ile ilişkili söylemleri sentezlendiğinde özgürlük-din ilişkisinin bireysel, toplumsal, siyasi vb. farklı boyutlara sahip olabileceğini söylemek mümkündür. Bu çıkarım, geliştirilen ölçeğin boyutlandırma şeklini desteklemektedir.

Netice itibarıyla, özgürlük ve din ilişkisi konulu nicel çalışmaların pek fazla olmadığı literatür taramasında görülmüştür. Hem sahaya katkı sunmak hem de özgürlük ve din ilişkisini

nicel verilerle ortaya koymak amacıyla “Algılanan Özgürlük-Din ilişkisi Ölçeği” geliştirilmiştir. Umulur ki bu çalışma, özgürlük ve din ilişkisi bağlamında araştırmacılara ön ayak olup araştırmacıların nitelikli ve güzel çalışmalar yapmalarına katkı sağlar.

Kaynakça | References

- Aktan, Coşkun Can. *Özgürlük Felsefesi*. Ankara: Hukuk Yayınları, 2017.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan (ed.). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları". *Hikmet Yurdu: Düşünce ve Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011), 39-61.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Balci, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2004.
- Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2016), 1-15.
- Balyer, Aydın. "Akademik Özgürlük: Türkiye'deki Akademisyenlerin Algıları". *Eğitim ve Bilim* 36/162 (2011), 138-148. <https://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/670>
- Baş, Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Pratikleri ve Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Görüşleri: ASÜ Örneğinde Bir Araştırma". *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Temmuz 2024), 659-698. <https://doi.org/10.53683/gifad.1371532>.
- Bayhan, Vehbi. *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma: İnönü Üniversitesi Uygulaması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Bengtsson, Mariette. "How to Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis". *Nursing Plus Open* 2/2 (2016), 8-14.
- Bergson, Henry. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1962.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows*. New York: Routledge, 2001. <http://www.routledge.com/textbooks/titles/quant10.html>.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 2015.
- Büyükoztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 28. Basım, 2020.
- Ceylan, Yılmaz. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Comrey, Andrew L. - Lee, Howard B. *A First Course in Factor Analysis*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1992.
- Creswell, John W. - Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları*. çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Los Angeles: Sage Publications, 2013.
- Çifçi, Osman Z. "Paul Bloom ve Dini İnançların Ortaya Çıkmasında Evrimsel Rastlantı Tezi". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish* 10/2 (Winter 2015).
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Erdoğan, Mustafa. "Sekülerizm, Laiklik ve Din". *Journal of Islamic Research* 8/3 (Autumn 1995), 179-194.
- Erzen, Jale Nejdet. *Çoşul Estetik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Fisher, Ronald Aymer. *Statistical Methods for Research Workers*. London: Oliver and Boyd, 1950.
- Flick, Uwe (ed.). *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*. Los Angeles: Sage Publications, 2013.
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 11.0 Update*. UK: Allyn and Bacon, 2003.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 14. Basım, 2017.

- Güner, Berrin. “Üniversite Öğrencilerinin Motivasyonel Dindarlık Düzeylerinin Yaş ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (2021), 2042-2054.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Faktör Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- İnce, Abdullah - Yuliana, Evi. “İslam Hukukunda Dini Özgürlük Uygulaması: Endonezya'nın AÇE Eyaleti Örneği”. *Pesa International Journal of Social Studies* 4/3 (2018), 286-294.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum Algı İletişim*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Kabaoğlu, İbrahim. “Din Özgürlüğü”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46/1 (2015).
- Kalaycı, Şeref. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- Karagöz, İsmail. *İnsan, Din ve Özgürlük*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Amentüsü*. Ankara: Diriliş Yayınları, 22. Basım, 2023.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 19. Basım, 2009.
- Kır, İbrahim. “Yüksek Öğretim Gençliğinin Boş Zaman Etkinlikleri: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği”. *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2007), 307-328.
- Kline, Paul. *An Easy Guide to Factor Analysis*. London: Routledge, 1994.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Köse, Ali. “XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27.
- Marsh, Herbert W. - Hocevar, Dennis. “A New, More Powerful Approach to Multitrait-Multimethod Analyses: An Application of Second-Order Confirmatory Factor Analysis”. *Journal of Applied Psychology* 73/1 (1988), 107-117.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2011.
- Merriam, Sharan B. - Grenier, Robin S. *Qualitative Research in Practice: Examples for Discussion and Analysis*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2019.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Berkay Tartıcı. İstanbul: Kutu Yayınları, 2019.
- Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Sofos Yayınları, 2000.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. çev. J.W. Harvey. London: Oxford University Press, 1936.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özgüven, Alperen Cemal - Arı, Yılmaz. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı; Eskişehir Örneği”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 143-155.
- Pallant, Julie. *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows*. Berkshire: Open University Press, 4th Edition, 2020.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*. çev. Musa Yanık. İstanbul: Ayrıntı Basım Yayıncılık, 2023.
- Rosenthal, Franz. *İslam'da Özgürlük Kavramı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Saydam, Ali. *Algılama Yönetimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 2014.
- Schermelleh-Engel, Karin vd. “Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”. *Methods of Psychological Research Online* 8 (2003), 23-74.
- Schumacker, Randall E. - Lomax, Richard G. *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*. USA: Taylor and Francis, 3rd Edition, 2012.

- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Şelçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. *Genç Nüfusta Bütünleşme ve Dini Hayat (Elbistan Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2002.
- Şahin, Adem. *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New Jersey: Pearson Education, 6th Edition, 2013.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 47-62.
- Taş, Kemaleddin. *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayınları, 1. Basım. 2005.
- Teixeira, Nuno Miguel. *Handbook of Research on Financial Management During Economic Downturn and Recovery*. USA: IGI Global, 2021.
- Temir, Mehmet - Çoban, Asım. "Ortaokul 8. Sınıf Öğrencilerinin Özgürlük Algıları", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 6/11 (Haziran 2023), 149-156. <https://doi.org/10.35235/uicd.1303065>.
- Turan, Yahya - İyibilgin Orhan, "Öğrencilerin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme)". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018), 409-420.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Algı". (Erişim 15 Ağustos 2023). <https://sozluk.gov.tr/>
- Yaman, Ali Osman. *İstanbul Büyükşehir Mece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi Dergisi* 6/12 (2020).
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.
- Yaşloğlu, Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46/Özel Sayı (2017), 74-85.
- Yıldırım, Mine. *Din veya İnanç Özgürlüğünün Kollektif Boyutu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

İ'râb Çeşitliliğinin Tefsire Etkisi: Şibh-i Cümlelerin Mübtedâ Olarak Tevili Örneği

Muhammed Emin Görgün

0000-0003-4052-2295 | megorgun@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye

ROR ID: [03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

Öz

Arap dilinde yer alan i'râb olgusu, sadece lafzın sonunda gerçekleşen hareke ve harf değişiminden ibaret olmayıp doğrudan manayı etkileyen bir faktör olarak büyük bir önemi haizdir. Bir ifade üzerindeki farklı i'râb seçenekleri, cümlelerin anlam katmanını artırmakta ve Arap dilinin vecîz ve mu'ciz oluşunu ortaya koymaktadır. Literatüre daha çok "ta'addudul-i'râb" başlığıyla giren i'râb çeşitliliği, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin tefsirine doğrudan katkı sunmakta ve âyetlerin ihtiva ettiği anlam derinliğine işaret etmektedir. Tefsir eserlerinde yer alan i'râb çeşitliliğine ve bu durumun manaya olan etkisine örnek verilebilecek hususlardan birisi de câr-mecrûr ve zarftan müteşekkil şibh-i cümle formunun i'râbıdır. Bu cümle çeşidi hakkında zarfın türüne bağlı olarak "haber, hâl, sıfat, sıla, nâib-i fâil, mef'ûl-u bih ğayri sarîh, mef'ûl-u fih ve mef'ûl-u leh" şeklindeki ortak kanaatlerin dışında bir de mübtedâ tercihi söz konusudur ki başta Bakara 2/8 âyeti olmak üzere pek çok yerde bu i'râb alternatifi manaya etki eden bir tevil olarak yer almaktadır. Tevil yoluyla isim kabul edilerek i'râb alabilen harf-i cerlerin başında "مَنْ", "بِ" ve "زَيْبٌ" gelmekte; zarf olarak ise daha çok "مَنْ" zarfına mübtedâ olarak i'râb verilebildiği görülmektedir. Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve İbn Mâlik (öl. 672/1274) gibi bazı müellifler; "مَنْ" harfini "بَعْضِيَّةً" anlamında zâid olarak değerlendirmekte; buna bağlı olarak da bu harf-i cerrin mecrûru mübtedâ olarak i'râb alabilmektedir. Ayrıca Cârullâh ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Sa'duddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi bazı müellifler de "مَنْ" harf-i cerrini "بَعْضٌ" teviliyle isim kabul etmekte ve şibh-i cümlelerin üstlendiği i'râb seçenekleri dışında bu harf-i cerrî isim teviliyle mübtedâ kabul etmektedir. Yapılan taramalar neticesinde "مَنْ" harf-i cerrinin tevil yoluyla isim kabul edilmesi uygulamasının ilk olarak Zemahşerî tarafından uygulandığı görülmektedir. Sonraki süreçte ise Teftâzânî bu tevili eserlerinde açıkça bir i'râb alternatifi olarak sunmakta ve bazı âyetlerin anlamını bu tevil üzerine inşa etmektedir. eş-Şerîf el-Curcânî (öl. 816/1413) ve Ebüssüüd Efendi (öl. 982/1574) de bu fikri destekleyen müellifler arasında yer almaktadır. Ayrıca modern dönemde kaleme alınan *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerinin bazılarında harf-i cerrin tevil yoluyla mübtedâ olarak i'râb alabileceği alternatifine yer verilmektedir. Câr-mecrûr ve zarfa atfedilen bu i'râb alternatifi Teftâzânî öncesi dönemde açıkça ifade edilmemiş olsa da uygulama olarak bakıldığında İbn Mâlik, el-Hâtîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) ve İbn Hişâm (öl. 761/1360) gibi dilcilerin eserlerindeki bazı tanımlarda yer alan câr-mecrûru tevil yoluyla mübtedâ olarak değerlendirmek mümkün durmaktadır. Aynı şekilde Zemahşerî, Curcânî, Ebüssüüd Efendi ve Şihâbuddîn el-Hafâcî (öl. 1069/1659) gibi müfessirler de bazı âyetlerin tevil ve tefsirinde câr-mecrûru tevil yoluyla mübtedâ olarak değerlendirmekte ve cümlelerin aslî unsuru olarak özne şeklinde konumlandırmaktadır. Bu i'râb alternatifi, cümleye farklı bir bakış açısı sunmakta ve kelamı oluşturan asli iki unsur olan özne-yüklem ilişkisini doğrudan etkilemektedir. Türkiye'de; i'râb çeşitliliği, dil-tefsir ilişkisi ve şibh-i cümle başta olmak üzere harf-i cer ve zarflar özelinde pek çok çalışma yapılmış ise de bu çalışmalarda şibh-i cümleye takdîr edilen mübtedâ alternatifine ve bu çeşitliliğin manaya etkisine temas edilmediği görülmektedir. Bu çalışma ile Arap dili grameri açısından şibh-i cümleye atfedilen bu önemli vazife irdelenmiş ve bu i'râb alternatifinin başta tefsir olmak üzere gramer ve belagat eserleri ekseninde manaya olan etkisi incelenmiştir. Bu minvalde gramer açısından İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* eseri ve üzerine yazılan hâşiyeler ile İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* eseri; belagat olarak Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'i ve hâşiyeleri; tefsir olarak da Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'i ve Teftâzânî ile Şerîf Curcânî'nin bu eser üzerine kaleme aldıkları hâşiyeleri; Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzil*'i ve

Hâfâcî'nin bu esere şerhi ile Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdu'l-'akli's-selîm* adlı eseri çalışma konusunun medarını oluşturmuştur. Konuya temas eden diğer tefsir ve *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerine de çalışmada yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, İ'râb Çeşitliliği, Tefsir, Şibh-i Cümle, Zarf, Câr-Mecrûr, Mübtedâ

Atıf Bilgisi

Görgün, Muhammed Emin. "İ'râb Çeşitliliğinin Tefsire Etkisi: Şibh-i Cümlelerin Mübtedâ Olarak Tevili Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 338-362. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1571750>

Geliş Tarihi	22.10.2024
Kabul Tarihi	17.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.

The Impact of İ'rāb Diversity on Tafsir: The Interpretation of Shibh-i Jumlah as Mubtada' Example

Muhammed Emin Görgün

0000-0003-4052-2295 | megorgun@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Afyonkarahisar, Türkiye

ROR ID: [03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

Abstract

In the Arabic language, the concept of *ī'rāb* is not merely limited to the vowel and letter changes that occur at the end of the words but also functions as a key factor influencing meaning. Different *ī'rāb* possibilities for a given expression enrich the semantic layers of a sentence, reflecting the precision and miraculous nature of the Arabic language. Known in the literature as "Ta'addud al- *ī'rāb* ", this phenomenon directly contributes to Qur'anic exegesis and highlights the profound meanings embedded in the verses. A notable example of this phenomenon in tafsir works is the *ī'rāb* of the *shibh-i jumla* form (phrases composed of *jār-majrūr* or *zarf* structures). While traditional interpretations classify this form under categories such as *khābar* (predicate), *ḥāl* (adverbial clause), *ṣīfat* (adjective), *ṣīla* (relative clause), *nā'ib al-fā'il* (passive subject), *maf'ūl bi-hi ghayr al-ṣarīḥ* (indirect object), *al-maf'ūl fihi* and *al-maf'ūl li'ajlihi*, there is also an alternative interpretation where *shibh-i jumla* is treated as *mubtada'* (subject). This alternative *ī'rāb* can notably influence the meaning of certain Qur'anic verses, such as in Surah al-Baqarah 2/8. Prominent particles that can be reinterpreted (*ta'wil*) as nouns and given *ī'rāb* in this context include "ب", "من", "زُبَّ" and "لَوْن". Additionally, the adverbial "لَوْن" can also be treated as *mubtada'* under this interpretation. Classical scholars such as Sibawayh (d. 180/796) and Ibn al-Mālik (d. 672/1274) considered "من" as a *zā'id* particle signifying "بعضية" (partiality), which allows its governed noun (*majrūr*) to be reinterpreted as *mubtada'*. Similarly, authors such as Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144) and Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 792/1390) viewed "من" as a noun through *ta'wil* and treated it as a *mubtada'*, expanding the *ī'rāb* options beyond its usual syntactic roles. The analysis reveals that Zamakhsharī was the first to introduce this reinterpretation explicitly, followed by Taftāzānī, who systematically incorporated it into his works as a valid *ī'rāb* alternative. Later scholars, including al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413) and Ebussu'ūd Efendi (d. 982/1574), supported this interpretation. Modern works on *ī'rāb al-Qur'ān* also occasionally include this alternative, acknowledging the possibility of treating *jār-majrūr* and *zarf* as *mubtada'* through reinterpretation. While this alternative was not explicitly stated before Taftāzānī, traces of it can be found in the works of earlier linguists such as Ibn Mālik, al-Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1338), and Ibn Hishām (d. 761/1360). Likewise, exegetes like Zamakhsharī, Jurjānī, Ebussu'ūd Efendi, and Shihāb al-Dīn al-Ḥafājī (d. 1069/1659) adopted this reinterpretation in the exegesis of certain Qur'anic verses, positioning *jār-majrūr* as a fundamental component of the sentence (*mubtada'*/subject). This alternative *ī'rāb* perspective introduces a new dimension to the sentence structure, directly affecting the subject-predicate relationship, which constitutes the two essential elements of speech. In Turkey, numerous studies have been conducted on *ī'rāb* diversity, the relationship between language and *tafsir*, and *shibh-i jumla*—focusing particularly on prepositions (*ḥarf al-jarr*) and adverbs (*zarf*). However, these works have largely overlooked the reinterpretation of *shibh-i jumla* as *mubtada* and its impact on meaning. This study examines the significant role attributed to *shibh-i jumla* in Arabic grammar and analyzes its semantic impact within the frameworks of grammar, *tafsir*, and *balāgha*. The study draws upon critical sources such as Ibn Mālik's *Alfiyya* and its commentaries, Ibn Hishām's *Mughni al-Labīb*, Taftāzānī's *Al-Mutawwal* and its glosses, and *tafsir* works like Zamakhsharī's *Al-Kashshāf*, along with the commentaries by Taftāzānī and al-Sharīf al-Jurjānī, al-Baydāwī's *Anwār al-Tanzil* and Ḥafājī's

commentary, and Ebussu'ûd Efendi's *Irshâd al-'Aql al-Salîm*. Other *tafsir* and *I'râb al-Qur'ân* works addressing this topic have also been consulted.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, İ'râb Diversity, Tafsîr, Shibh-ı Jumla, Zarf (Adverbs), Jâr wa-al-Majrûr, Muftada'

Citation:

Görgün, Muhammed Emin. "The Impact of İ'râb Diversity on Tafsir: The Interpretation of Shibh-i Jumlah as Muftada' Example". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 338-362. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1571750>

Date of Submission	10.22.2024
Date of Acceptance	12.17.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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 diline dair ilk filolojik çalışmaların daha çok Kur'ân-ı Kerîm'in korunmasına yönelik olduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in farklı malzemeler üzerine yazılması; bir Mushaf'ta toplanması ve çoğaltılması bu faaliyetlerin başlangıcı kabul edilebilir. Sonraki süreçte Arap olmayan toplumların Müslüman olması ile İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucuna bağlı olarak Arap dilinde ortaya çıkan lahn ile birlikte dili korumak ve Kur'ân-ı Kerîm'in hatalı okunmasını önlemek gayesiyle Arap yazısına noktalama ve harekeleme işlemi yapılmıştır. Ebu'l-Esved ed-Düelî (öl. 68/688), Nasr b. 'Âsım (öl. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 129/746) ile başlayan bu filolojik faaliyetler Halîl b. Ahmed'le (öl. 175/791) belli bir seviyeye gelmiştir. Sadece noktalama ve harekeleme ile sınırlı kalmayan bu çalışmalar, *Garîbu'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerinin telifi ile daha ileri noktaya taşınmıştır.¹ Yapılan bu çalışmalar, dil bilgisinin ve i'râbın manaya ne denli etki ettiğini göstermektedir. Arap Dili gramerinin söz dizimi kuralları ile i'râb bölümünü inceleyen nahiv ilmi de tefsir eserlerinin en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in ve Arap dilinin sahip olduğu özellikler, müelliflerin ekol farklılıkları, kültürel ve ilmî etkenler gibi birtakım sebepler, Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı kelimelerin i'râb seçeneklerini artırmakta; buna bağlı olarak da farklı i'râb vecihleri manaya doğrudan etki etmektedir. Literatürde *Ta'addüdü'l-i'râb*, *Ta'addüdü evcühî'l-i'râb*, *İhtilâfî'l-i'râb*, *et-Tevcihü'n-nahvî*, *el-Hilâfî'n-nahvî* ve *et-Tahlîlî'n-nahvî* başlıklarında ele alınan bu konu, Kur'ân âyetlerinin barındırdığı farklı i'râb alternatiflerinin çeşitli manalara işaret etmesi açısından onun mu'cizliğini ve metin açısından değerini ortaya koymaktadır.² Tefsirlerde farklı şekillerde tevil edilen ve nasların anlamını etkileyen nahiv konularından birisi de çalışmamıza esas olarak belirlediğimiz şibh-i cümleye takdir edilen farklı i'râblardır. Bu i'râb farklılıkları, Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği anlam katmanlarına ışık tutmakta ve âyetlerin tefsirinde i'râb faktörünün önemine işaret etmektedir. Türkçe ve Arapça olarak i'râb farklılığı ve tefsire etkisine dair bazı akademik çalışmalar mevcuttur. Bu meyanda Mehmet Kaya tarafından i'râb farklılığı ve tefsir ilmiyle ilişkisine dair yapılan çalışmalar oldukça önemli bilgiler sunmakta ve bu alana dair literatürü bizlere detaylı olarak göstermektedir.³ Fakat bu çalışmalarda câr-mecrûr ve zarfa verilebilecek i'râb alternatifi arasında *mübtedâ* seçeneğine değinilmediği görülmektedir. Şibh-i cümlelerin i'râb vecihlerine geçmeden önce Arap dil yapısında cümle ve türlerine kısaca değinmek icap etmektedir.

Nahiv ilminde cümle, başlangıç için seçilen kelimenin yapısına bağlı olarak *fil* ve *isim* şeklinde iki ana başlıkta incelenmektedir. Cümle fiille başlıyorsa bu cümle *fil cümlesi*; isimle başlıyorsa *isim cümlesi* adını almaktadır. İsim ve fiil cümleleri en az iki kelimedenden müteşekkildir. Birçok dilci cümleyi temelde bu iki tür üzerinden ele almakta; şibh-i cümleye ise *sıla cümlesi* ve

¹ Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbu'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 391-408. Ayrıca bk. Abdulhamit Birışık, "İ'râbu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/376-379.

² Mehmet, Kaya, "Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Haziran 2014), 182.

³ İ'râb farklılığı ve tefsir ilmiyle ilişkisine dair detaylı literatür bilgisi için bk. Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemaşşeri Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 4-7.

haber gibi tâlî meselelerde değinmektedirler. Örneğin İbn Mâlik *Elfiyye* eserinin *mevsûl* bahsinde sîla cümlesi olarak “*cümle ve şibh-i (benzeri)*” ifadesini kullanmaktadır.⁴ Müteahhirûn nahivcilerden bazılarının ise tam olarak cümle sayılmasa da yapısı ve içerdiği anlam itibariyle cümleye benzeyen ifade kalıplarını *şibh-i cümle* olarak adlandırdığı görülmektedir. Zira bu cümle yapısı, normal cümle gibi en az iki kelimedenden oluşmaktadır. Şöyle ki;

İbn Hişâm eseri *Muğni'l-lebîb*'de cümle çeşitlerini ele alırken cümleyi *isim, fiil ve zarf* olarak üç çeşit olarak ele almakta ve üçüncü çeşit olan *zarf cümlesi* için ise “*zarf veya mecrûla başlayan*” ifadesini kullanmakta ve câr-mecrûdan oluşan zarf cümlesine de “*أَفِي الدَّارِ زَيْدٌ*” örneğini vermektedir. Ayrıca eserinin bir bölümünü *şibh-i cümle*ye ayıran İbn Hişâm, bu bölümde cümleye benzeyen zarf ve câr-mecrûra ait hükümleri ve bunların taalluk konusundaki hükümlerini detaylı bir şekilde işlemektedir.⁵

İbn 'Akil (öl. 769/1367) de *Elfiyye* üzerine kaleme aldığı şerhte yukarıda bahsettiğimiz İbn Mâlik'e ait “*şibh*” ifadesini açıklarken ism-i mevsûllerin sılasının ya cümle ya da *şibh-i cümle* olabileceğini; “*şibh-i cümle*”den kastın da zarf veya câr-mecrûr olduğunu belirtmektedir.⁶

Şibh-i cümle, içerisinde yer alan harf-i cerrin bağlandığı kelimenin (müteallak) özelliğine göre *müstekar* ve *lağv* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ifadeler cümle içerisindeki konumuna ve zarf türüne bağlı olarak haber, hâl, sıfat, sîla, nâib-i fâil, mef'ûl-ü bih ğayri sarîh, mef'ûl-ü fih ve mef'ûl-ü leh şeklinde i'râb almaktadır.⁷ Bu i'râb çeşitleri dışında zarfın ve câr-mecrûrun bir de tevil yoluyla *mübtedâ* olarak i'râb olabileceği durum söz konusudur.⁸ Bu çalışma ile başta dil ve belagat eserleri ile tefsir eserlerinden örnekler seçmek suretiyle câr-mecrûr ve zarftan müteşekkil *şibh-i cümle*lerin *mübtedâ* olarak i'râblanabileceği alternatifini ortaya konmuş ve bu i'râbın manaya olan etkisine temas edilmiştir.

1. Câr-Mecrûr ve Zarfa Dair İ'râb Çeşitliliği ve Mübtedâ Olarak Tevil Seçeneği

Arap gramerinde âmil olan harf-i cer ve mecrûrundan müteşekkil terkipler, bahsedildiği üzere *şibh-i cümle* olarak adlandırılmaktadır. Her harf-i cerrin cümleye kattığı anlam farklı olsa da devamında gelen kelimeyi cer (kesre) etmeleri bu harflerin ortak işlevidir. Amel ve mana dışında harf-i cerler hakkında yapılan değerlendirme konularından birisi de bu harflerin bazen cümlede *zâid* olarak bulunabilecekleri durumudur. Sözgelimi Basra gramer ekolünün en önemli

⁴ İbn Mâlik Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî, *Elfiyyetu İbn Mâlik fi'n-nahv ve's-sarf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 14.

⁵ İbn Hişâm Ebû Muhammed 'Abdullâh Cemâluddîn, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1991), 2/433, 2/499-519.

⁶ İbn 'Akil Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Abdirrahmân, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 1/154.

⁷ *Şibh-i cümle* hakkında detaylı bilgi için bk. M. Akif Özdoğan, “Arapçada Şibh Cümle Ve Fonksiyonları”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 99-110; Fatih Ulugöl, “Arap Dili Gramerinde Şibh-i Cümle Ve Taalluk”, *Bilimname* 2019/37 (2019), 494-498; Muhammed Durmaz, *Arapça'da Şibh Cümle Ve Bakara Suresi Örneğinde İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 59-64, 99-107; Candemir Doğan, *Arapça Şibh Cümle Sistemi ve Karşıtsal Çözümlemesi* (ePub: Google Kitaplar, 2023), 97-99, 114-119; Akif Yıldırım, “Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasında Önemli Bir Faktör: Şibih”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 271-291.

⁸ Câr-mecrûrun *mübtedâ* olarak i'râb olabileceği hususu, Abdulganî en-Nâblusî (öl. 1143/1731) tarafından belagat-fıkıh ilişkisini ele aldığı bir risâlesinde delil olarak kullanılmaktadır. Detay için bk. Muhammed Emin Görgün, “Belagat Sanatlarının Fikhî Meselelerin İzahında Kullanımı: 'Abdulganî en-Nâblusî'nin en-Nesîmu'r-rebî'î fi't-tecâzübi'l-bed'î Adlı Eseri (Tahlil Ve Tahkik)”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 901-903.

temsilcisi olan ünlü dilci Sîbeveyhi (öl. 180/796) eseri *el-Kitâb*'da harf-i cer konusunu ele alırken "مِنْ" harf-i cerri için şu ifadeleri kullanmaktadır:

مِنْ، ba'zıyyet anlamına da gelmektedir. Bazen öyle bir yerde bulunur ki şayet gelmemiş olsa cümle müstakîm olurdu. Bu durumda مِنْ harf-i cerri، 'مَا' yerine cümleyi tekit etmekte ve izâfet harfi olduğu için cer etmektedir. Tıpkı مَا أَتَانِي مِنْ رَجُلٍ sözünde olduğu gibi... Bu gibi durumlarda cümleden مِنْ harfi çıkarıldığında cümle güzel olur. Fakat مِنْ، bulunduğu yerin ba'zıyyet olduğunu vurgulamaktadır.⁹

Sîbeveyhi'nin açıklamalarına binaen İbn Mâlik, eseri *Teshîlu'l-ferâid ve tekmilu'l-mekâsîd*'da mezkûr durumda "مِنْ" harf-i cerrinin zâid olduğu değerlendirilmesinde bulunarak şu ilavede bulunmaktadır: "مِنْ nefy veya benzeri bir şeyden sonra umumu tayin veya sırf tekit gayesiyle nekre bir mübtedâyı veya fâili yahut mef'ûl-u bihi cer ederek zâid olur."¹⁰

Bu açıklamaların ardından İbn Mâlik mezkûr eserine yazdığı şerhte daha fazla detay vermektedir: "Sîbeveyhi, zâid مِنْ'den ba'zıyyet kastedildiğine işaret etmektedir... مِنْ ancak kendisinden umum kastedilmediğinde ve yerine بَعْضُ koyulması uygun olduğunda ba'zıyyet ifade etmektedir."¹¹

İbn Mâlik bir başka eseri *el-Kâfiyetu's-Şâfiye* isimli urcûzesi üzerine yine kendisinin yazdığı şerhi *Şerhu'l-Kâfiyetu's-Şâfiye*'de mübtedâ konusunu ele alırken mübtedânın lafzının cerre (mecnûr olmaya-kesre almaya) kabil olduğundan bahsetmekte ve bu durumun da mübtedânın başında zâid olarak bulunan "مِنْ" ve "ب" harf-i cerleri ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Mübtedânın bu harf-i cerlerden sonra mecnûr olabilmesi adına da bazı şartlardan bahsetmektedir. Örneğin; mübtedânın "مِنْ" harf-i cerri ile mecnûr olabilmesi için nefy veya ona benzeyen istihfâmıdan (olumsuzluk veya olumsuzluk anlamı taşıyan sorudan) sonra nekre olarak gelmesi; "ب" ile mecnûr olması için de sonda gelen kelimenin nekre olması gerektiğini zikretmekte ve "ب" ile mecnûr mübtedâyı "بِحَسْبِكَ خَدِيثٌ" örneğini verdikten sonra buradaki "بِحَسْبِكَ" ifadesinin mübtedâ; "خَدِيثٌ" ifadesinin de haber olduğunu söylemektedir. Devamında ise şayet câr-mecnûrdan sonra "خَدِيثٌ" ifadesi marife olarak gelmiş olsaydı bu durumda "الخَدِيث" kelimesinin mübtedâ, "بِحَسْبِكَ" ifadesinin de mukaddem haber olmasının daha doğru olacağını zira "حَسْبٌ" kelimesinin izafetle marife olamayın isimlerden olduğu değerlendirilmesini yapmaktadır.¹²

Arap gramerinde harf-i cerlerin zâidliği ile ilgili farklı birçok görüş yer almaktadır. Bu farklı görüşler kimi âyetlerin tefsirinde manayı etkileyen birer seçenek olarak yer almaktadır. İbn Mâlik, harflerin bilhassa "ب" ve "مِنْ" harf-i cerlerinin zâidliği hususunda bazı şartlar öne sürse de Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) zâidliği daha genel ele almaktadır.¹³

⁹ Sîbeveyhi 'Amr b. Osman, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu el-Hancî, 1988), 4/225.

¹⁰ İbn Mâlik Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-mekâsîd*, thk. Muhammed Kâmil Berakât (Kahire: Dâru'l-Kâtibî'l-'Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr bi'l-Kâhira, 1967), 1/144.

¹¹ İbn Mâlik Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. 'Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1990), 3/135-136.

¹² İbn Mâlik Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. 'Abdulmun'im Ahmed Herîdî (Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982), 1/337-338.

¹³ Harf-i cerlerin zâidliği hakkında detaylı bilgi için bk. 'Alî Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Garîb, 2007), 268-274; Yusuf Karataş, "Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 498-501, 504-506, 508-509; Fatih Özaktan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Zâid Harf-i Cerler - İbn Cüzey'in 'et-Teshîl Li 'ulûmi't-tenzil' isimli Tefsiri Özeline-", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 676-679; Emin

İbn Mâlik nekre bir mübtedânın, zâid “مِنْ” harf-i cerrî ile mecrûr olabilmesi için nefy veya istihfâm şartı getirmiş olsa da bu harf-i cer zâid olmasa bile isimle tevîl yoluyla mübtedâ yerinde bulunabilmektedir. İbn Mâlik de yapmış olduğu bazı istilâhî tanımlarda “مِنْ، ancak kendisinden umum kastedilmediğinde ve yerine ‘بَعْضٌ’ koyulması güzel olduğunda ba’zıyyet ifade eder” sözünün bir uygulaması mahiyetinde “مِنْ” harf-i cerrini zâid olmadığı halde ba’zıyyet anlamında kullanmaktadır. Şöyle ki;

İbn Mâlik Elfiyye eserinde mureb-mebni konusunu işlerken “وَالْإِسْمُ مِنْهُ مُعْرَبٌ وَمَنْبِيٌّ” *Isme gelince, ondan (bazısı) mureb ve (bazısı da) mebnidir*” ifadesini kullanmaktadır.¹⁴ Bu ifadede yer alan “مُعْرَبٌ” lafzını muahhar mübtedâ, öncesindeki câr-mecrûru (“مِنْهُ” ifadesini) mukaddem haber kabul ettiğimizde cümlelerin anlamı “İsim; mureb ve mebnî onandır” şeklinde olmaktadır. Halbuki cümle tam aksi olacak şekilde ele alındığında yani câr-mecrûr, “بَعْضُهُ” teviliyle mübtedâ, “مُعْرَبٌ” lafzı da haber kabul edildiğinde cümlelerin anlamı “İsme gelince; onun bazısı murebtir” olmakta ve istilâhî tanım daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira isimlerin ne tamamı mebnî ne de tamamı murebdir. O yüzden tanımın doğru anlaşılması adına bu tevîl bir zorunluluk gibi durmaktadır. Elfiyye şârihlerinden Uşmûnî (öl. 918/1513) bu hususa şu şekilde dikkat çekmektedir:

*Isme gelince, ondan, yani onun bazısı isimde asıl olan olmak üzere murebdir ve ‘mütemekkin’ olarak adlandırılır. Ondandır, yani bazısı da isimde asıl olanın aksine mebnîdir ve ‘ğayri mütemekkin’ olarak isimlendirilir.*¹⁵

Görüldüğü üzere Uşmûnî, İbn Mâlik’e ait ifadede yer alan “مِنْهُ” câr-mecrûrunu “بَعْضُهُ” takdiri ve teviliyle mübtedâ olarak değerlendirmektedir. Zira İbn Mâlik’in de bahsettiği şekilde cümlede haber olarak gelen “مُعْرَبٌ” kelimesi nekredir. Burada Uşmûnî “مِنْ” harf-i cerrini “بَعْضٌ” kelimesiyle tevîl etmekte ve bu şekilde câr-mecrûru mübtedâ, devamındaki ifadeyi de haber olarak görmektedir. Uşmûnî’nin bu görüşünü Sabbân (öl. 1206/1792), Uşmûnî’nin şerhi üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde şöyle izah etmektedir:

*Uşmûnî’nin ‘بَعْضُهُ’ ifadesine gelince; ‘مِنْ’ kelimesinin ‘ba’zıyye’ anlamıyla tefsiri; ‘min el-ba’zıyye’yi ‘بَعْضٌ’ anlamında isim olarak gören Zemahşerî’nin görüşüne daha yakındır. Zemahşerî’ye göre ‘مِنْ’ mübtedâ, devamındaki ‘مُعْرَبٌ’ kelimesi ise haberdir. Mana açısından en güzeli budur. Cumhurbaşn görüşüne göre ise ‘مِنْ’ harf olup devamındaki ‘مُعْرَبٌ’ kelimesi ikinci mübtedâ, ‘مِنْهُ’ ifadesi ise mukaddem haberdir.*¹⁶

Sabbân burada sadece Uşmûnî’nin ifadesini açıklamakla yetinmemiş aynı zamanda harf-i cerrin tevîl yoluyla isim kabul edilebilmesi görüşünü Zemahşerî’ye nispet ederek bu görüşün temelinde Zemahşerî’nin olduğuna dikkat çekmiştir.

Bir başka dilci İbn Hişâm ise eseri *Muğni’l-lebîb*’de harf-i cerlerden “زَبَّ” konusuna verdiği Sâbit b. Ka’b’a (Sâbit Kutne) (öl. 110/728) ait şiir örneğinin ardından şöyle bir ifade kullanmaktadır [Kâmil]:

Uz, “Bir Harfın Anlam Derinlikleri: Arap Dilinde “Bâ” Harfî Örneği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 41 (Ağustos 2024), 956-976.

¹⁴ İbn Mâlik, *Elfiyye*, 14.

¹⁵ Ebu’l-Hasen Nûrûddîn ‘Alî Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik el-Müsemmâ Menhecû’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1955), 1/20.

¹⁶ Ebu’l-İrfân Muhammed b. ‘Alî el-Mısırî Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ şerhi’l-Uşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa’d (el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, ts.), 1/100.

عَارَا عَلَيْكَ وَرُبَّ قَتْلٍ عَارٍ

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَإِنَّ قَتْلَكَ لَمْ يَكُنْ

مُمْتَنِعٌ بِلِ 'عَارٍ' خَيْرٌ لِمَخْدُوفٍ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِلْمَجْرُورِ أَوْ خَيْرٌ لِلْمَجْرُورِ إِذْ هُوَ فِي مَوْضِعِ مُبْتَدَأٍ.

Eğer seni öldürürlerse, senin öldürülmen bir ayıp değildir. Nice katl/ölüm var ki ayıptır. Buradaki 'عَارٍ' kelimesi ya mahzûf bir kelimededen haberdır. Cümle de mecrûr kelimenin sıfatı ya da haberi olur. Çünkü o (mejrûr), mübtedâ konumundadır.¹⁷

İbn Hişâm şiiirin son kısmında yer alan "رُبَّ قَتْلٍ عَارٍ" ifadesindeki "عَارٍ" kelimesinin ya mahzûf bir kelimededen ya da başında "رُبَّ" bulunan mejrûr kelimededen haber olduğunu zira "رُبَّ قَتْلٍ" ifadesinin mübtedâ konumunda bulunduğunu zikretmektedir. Ayrıca İbn Hişâm eserin ilerleyen bölümünde رُبَّ'nin mejrûru için "رُبَّ رَجُلٍ صَالِحٍ عِنْدِي" örneğini vererek buradaki رُبَّ'nin i'râb açısından zâid, mejrûrunun da mübtedâ olarak merfû olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Yine İbn Hişâm cümle çeşitlerini ele alırken bir cümle hakkında isim cümlesi mi yoksa fiil cümlesi mi noktasında ihtilaf bulunan durumları açıklarken sekizinci maddede Besmele ifadesi hakkında farklı görüşler nakletmektedir. Bazı dilcilerin bu cümleyi isim, bazılarının da fiil cümlesi olarak takdir ettiğini belirttikten sonra üçüncü görüş olarak Zemahşerî'nin bu konuda farklı bir takdiri olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir:

بِسْمِ اللَّهِ ifadesinin önüne 'تَبْدَأُ' takdir edildiğinde bu isim cümlesi olur ki bu da Basralıların görüşüdür. Yahut بِسْمِ اللَّهِ şeklinde takdir edilirse (ifadenin önüne fiil takdiri yapılırsa) o zaman da fiil cümlesi olur ki bu da Kûfeli dilcilerin görüşüdür. Tefsir ve i'râb eserlerinde de bu görüş meşhurdur. Zemahşerî ise bunun dışında bir şey söylememekle birlikte Besmelenin o file mübtedâ kılınması adına بِسْمِ اللَّهِ ifadesine muahhar uygun bir fiil takdir etmektedir. (Takdir ettiği uygun fiili بِسْمِ اللَّهِ ifadesinden sonra getirmektedir.) Cümleyi ise بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ، بِسْمِ اللَّهِ أَحْلَى، بِسْمِ اللَّهِ أَرْحَمُ ve بِسْمِ اللَّهِ أَرْحَمُ şekillerinde takdir etmektedir.¹⁹

İbn Hişâm her ne kadar Zemahşerî'nin Besmele ifadesi hakkındaki ifadelerini aktarırken "لَمَّا جَعَلْتَ الْبِسْمَةَ مُبْتَدَأً لَهُ" ifadesinde "مُبْتَدَأً" lafzını kullanmış olsa da Zemahşerî'nin yapmış olduğu takdirle "بِسْمِ اللَّهِ" ifadesini i'râb açısından mübtedâ olarak değerlendirdiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Zemahşerî'ye ait teviller çalışmanın tefsir başlığında detaylı olarak incelenmiştir.

İbn Hişâm daha önce de belirttiğimiz şekilde cümleyi; isim, fiil ve zarf cümlesi olarak üç kısımda ele almaktadır. Besmele ifadesinde de yapılan takdir ile cümle çeşidinin değişmesine temas etmekte ve "بِسْمِ اللَّهِ" ifadesinin önüne isim takdir edildiğinde cümle isim cümlesi; fiil takdir edildiğinde ise fiil cümlesi olduğunu açıklamaktadır. Son olarak Zemahşerî'nin takdir ettiği fiili "بِسْمِ اللَّهِ" ifadesinden önce değil de sonra getirdiğini belirterek Zemahşerî'nin bu câr-mecrûrdan oluşan ifadeyi cümle başlangıcı yaptığını belirtmektedir. İbn Hişâm'a göre zarf veya câr-mecrûrla başlayan cümle zarf cümlesi olduğuna göre bu durumda Zemahşerî'nin yapmış olduğu bu takdir de İbn Hişâm'a göre şibh-i cümle olmakta ve bu câr-mecrûr da cümle aslı unsuru olan mübtedâ/özne olarak vazife icra etmektedir.

"بِ", "مِنْ" ve "رُبَّ" harf-i cerleri için aktarılan bilgilerden sonra şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür:

¹⁷ İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/154. Şiiirin aidiyeti için ayrıca bk. Muhammed Muhammed Hasen Şurrâb, Şerhu ş-şevâhidî ş-şîriyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2007), 1/465.

¹⁸ İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/156.

¹⁹ İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 2/436.

İbn Hişâm, Uşmûnî ve Sabbân'ın görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde câr-mecrûru takdir yoluyla *mübtedâ* olarak değerlendirenlerin çıkış noktasının Zemahşerî'nin tevilleri olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira hem İbn Hişâm hem de Sabbân, bu konudaki değerlendirmelerini Zemahşerî üzerinden ele almaktadırlar. Ayrıca mübtedânın lafzının cerre kâbil olduğunu belirten İbn Mâlik'in bu görüşü ve verdiği örneğin yanı sıra kendi eserlerindeki uygulamaları, câr-mecrûrun *mübtedâ* mahallinde bulunabileceğine dayanak oluşturmaktadır. Yine Sibeveyhi'nin "مَنْ" harf-i cerri için yaptığı *ba'zıyyet* tevili de bu harf-i cerri "بَعْضٌ" anlamında *isim* kabul edenlerin görüşünü destekler niteliktedir.

Sibeveyhi doğrudan *zâid* kelimesini kullanmasa da "مَنْ" harfinin "بَعْضٌ" anlamında cümleyi tekit ettiğini vurgulamaktadır. İbn Mâlik bu durumlarda "مَنْ" harfini *zâid* olarak değerlendirmeyi tercih etmektedir. Uşmûnî ve Sabbân ise "مَنْ" harfini *zâid* olarak değil de "بَعْضٌ" teviliyle *isim* olarak görüp açıkça *mübtedâ* kabul etmektedir. Yine ileride bahsedeceğimiz şekilde aynı tevil ve takdiri Teftâzânî ve onu takip eden ulema da yapmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken ve verilen bilgilerden elde edilen çıkarım ise şu şekilde olmaktadır:

"مَنْ" harfi ister İbn Mâlik'in görüşüne göre *zâid* olsun isterse "بَعْضٌ" kelimesiyle tevil edilsin sonuç olarak "مَنْ" ve mecrûru umumu tayin ile *ba'zıyyet* anlamına işaret ve tekit için *mübtedâ* mahallinde yer alabilmektedir. Böylece *zâid* olup olmamasına bakılmaksızın her iki durumda da "مَنْ", cümleye *ba'zıyyet* anlamını vermektedir.

Harf-i cerlerin *zâidliği* yahut isimle tevili neticesinde câr-mecrûrun *mübtedâ* olarak i'râb alabileceği hususu sadece gramer eserleriyle sınırlı kalmamıştır. Örneğin belagat ilmine dair kaleme alınan eserlerde yer alan ıstılâhî tanımlar, bu i'râb alternatifinin uygulandığı ve tartışıldığı yerler olmuştur. Örnek verecek olursak;

Hatîb Kazvî'nin *Telhîs* adlı eserinde isnadın kısımlarını ele alırken "تَمَّ الْإِسْنَادُ مِنْهُ حَقِيقَةً عَقْلِيَّةً" şeklinde bir ifade kullanmaktadır.²⁰ Sa'duddîn Teftâzânî ise kaleme aldığı *Mutavvel* adındaki şerhinde bu ifadeyi "O (Kazvîni) sanki şöyle demiştir: *İsnadın bazıları hakikat bazıları ise mecazdır.*" şeklinde açıklamaktadır.²¹

Görüldüğü gibi Teftâzânî, ifadede yer alan "مِنْهُ" câr-mecrûrunu "بَعْضُهُ" teviliyle *mübtedâ* olarak kabul etmektedir. Fenârî Hasan Çelebi (öl. 891/1486) de *Mutavvel* üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde Teftâzânî'nin "*câr-mecrûrun mübtedâ olarak gelebileceği*" görüşüne sahip olduğunu belirtmekte ve Teftâzânî'nin bu görüşünü Zemahşerî'nin *Keşşâfı* üzerine kaleme aldığı hâşiyesindeki Bakara 2/8 âyetinin tefsiri kısmında da belirttiğini nakletmektedir.²² Çok yönlü bir âlim olan Teftâzânî bu i'râb alternatifini âyetlerin tefsirinde bir araç olarak kullanmaktadır. Görünen o ki Teftâzânî bu konuda Zemahşerî'den etkilenmiş gibi durmaktadır. Şimdi câr-mecrûrun *mübtedâ* olarak tevil edildiği yerleri çalışmanın ana eksenini oluşturan tefsir eserleri üzerinden inceleyecek ve dil-tefsir ilişkisi bağlamında bu i'râb alternatifinin manaya etkisine dikkat çekmeye çalışacağız.

²⁰ Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvîni, *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahmân el-Berkûkî (Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904), 44.

²¹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013), 193.

²² Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiyetu'l-Mutavvel* (Kum: Menşûrâtu eş-Şerîf Radî, 1406), 191.

2. Tefsir Eserlerinde Câr-mecrûr ve Zarfa Dair İ'râb Çeşitliliği ve Manaya Etkisi

İlk dönem *Tefsir*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerine bakıldığında harf-i cerlerin tevîl ve takdir yoluyla *mübtedâ* olarak değerlendirildiği bazı ortak âyetler olduğu görülmektedir. Harf-i cerri *mübtedâ* olarak takdir ve tevîl edenler genelde bu görüşlerini Bakara 2/8 âyeti üzerinden ifade etmekte ve Âl-i 'İmrân 3/110, Hûd 11/41, Sâffât 37/164 ve Cin 72/11 âyetlerini de bu görüşlerine dayanak olarak Bakara 2/8 kısmında ele almaktadırlar. Bizler de câr-mecrûrun takdir yoluyla *mübtedâ* olarak değerlendirilebileceğine dair görüşleri sırasıyla ele alacak ve aktarılan görüşlerin ardından ilgili âyetler hakkında ortaya çıkan i'râb alternatiflerini maddeler halinde özetleyeceğiz.

2.1. Fâtihâ Sûresinin Başında ve Hûd 41 Âyetinde Yer Alan Besmele İfadesinde İ'râb Çeşitliliği

Tefsir eserlerinin genelinde Besmele konusu oldukça detaylı ele alınmıştır. Zira bu ifadenin; âyet olup olmaması ve buna bağlı olarak da namazda kıraati gibi farklı fikhî hükümlere etkisi söz konusudur. Bu ifade özelinde ele alınan diğer hususlar ise “بِسْمِ اللَّهِ” tamlamasındaki “ب” harf-i cerrinin anlamı, bu tamlamanın i'râbı ve “اسم” lafzının kökenine yöneliktir.²³

Besmele ifadesi hakkında geniş bir değerlendirme yapan Arap dili âlimlerinden Nehhâs (öl. 338/950) ifadesindeki “ب” harf-i cerrinin zâid olduğu değerlendirmesinde bulunarak ilgili ifadeyi Kûfe ve Basra ekolüne göre açıklama yoluna gitmekte ve Kûfeli dilci Ferrâ'ya (öl. 207/822) göre “بِسْمِ اللَّهِ” câr-mecrûrunun “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَوْ أَبَدًا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” takdirinde nasb; Basralılara göre ise “بِسْمِ اللَّهِ” takdiriyle ref mahallinde olduğuna temas etmektedir.²⁴

Zemahşerî ise daha önce temas ettiğimiz üzere eseri *Keşşâf'ta* Besmelenin i'râbını yaparken “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinden sonra mahzûf fiil takdirini “بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ وَأَتْلُو” şekillerinde yapmaktadır. Fiili “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinden sonra takdir etmesine gerekçe olarak da fiil ve müteallik arasında daha önemli olan unsurun fiil değil müteallik olduğunu vurgulamakta ve müşriklerin de aynı gayeden ötürü işlerine başlarken kendi ilahlarının isimlerini önce kullanmak suretiyle “بِسْمِ اللَّاتِ، بِاسْمِ الْعَزْرَى” şeklinde kullandıklarını; bu yüzden de muvahhid bir şahsın Allah Teâlâ'nın isminin bir işe başlamaya mahsus kılınmasını kastetmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir.²⁵ Zemahşerî bu kısımda “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesini doğrudan *mübtedâ* olarak i'râblamayıp fiil ve müteallik arasında tercihte bulunarak cümlelerin müteallikle başlamasının fiille başlamasından daha etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Besmelenin tamamında Zemahşerî'nin “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesini öne geçmiş mef'ûl olarak değerlendirmiş olması daha muhtemeldir. Zira Zemahşerî

²³ Türkiye'de Besmele'ye dair yapılan bazı çalışmalar mevcutsa da bu çalışmalarda câr-mecrûrun i'râbına yönelik tefsir eserlerinde yaygın olan görüş aktarılmakla yetinilmiş, çalışmamıza esas i'râb alternatifleri de dâhil olmak üzere detaylı analize yer verilmemiştir. Örnek olarak bk. Mehmet Kaya, “Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 93-97; Münir Yaşar Kaya, “Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 299-300.

²⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 11.

²⁵ Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halîl Me'mûn Şîha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 25.

mahzûf takdirini “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinden sonra yapma gerekçesini açıkladıktan sonra örnek olarak Fâtîha 1/5 “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” âyetini örnek vermektedir. Örnek verilen bu âyete bakıldığında öne alınan ifadenin mübtedâ değil de hasr/kasr kastıyla mef’ûl takdimi olduğu görülecektir. Dolayısıyla İbn Hişâm’ın Zemahşerî’nin tevilden hareketle “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesi için kullandığı “مُبْتَدَأٌ” lafzını²⁶ i'râb açısından değil de cümlelerin ibtidâsı/başlangıcı olarak değerlendirdiğini düşünmek daha doğru durmaktadır.

Zemahşerî, Fâtîhâ’nın başındaki “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesi olmasa bile Hûd 11/41 “وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ” âyetinde yer alan “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسِيَهَا” ifadesinin mübtedâ ve haberden oluşan cümle olmasının caiz olduğunu belirtmektedir.²⁷

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ise Hûd 11/41 âyetinde yer alan “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا” ifadesi için yaptığı değerlendirmede “مَجْرِبَهَا وَمُرْسِيَهَا” kelimeleri hakkında iki i'râb seçeneği olduğunu; ilk olarak bu kelimelerin “بِسْمِ” ifadesindeki “ب” harfi ile merfû olarak “بِسْمِ اللَّهِ” anlamına geldiğini; ikinci seçenekte ise mansûb olabileceğini zikretmektedir.²⁸ Bu görüşe binaen “بِسْمِ اللَّهِ” câr-mecrûru öne geçmiş haber olarak değerlendirilebileceği gibi mübtedâ olarak da değerlendirmek mümkün durmaktadır. Câr-mecrûrun mübtedâ olarak değerlendirilmesi durumunda ise “مَجْرِبَهَا وَمُرْسِيَهَا” ifadesi onun haberi olmaktadır.

Taberî ve Zemahşerî’nin Hûd 11/41 âyetindeki “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسِيَهَا” ifadesini mübtedâ-haber olarak değerlendirmesi de dikkate alınrsa verilen bu görüşlerden hareketle “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ifadesindeki “ب” harf-i cerrini zâid olarak değerlendirip “إِسْمُ اللَّهِ الْإِنْدَانِي” takdiriyle mübtedâ-haber olarak değerlendirilebileceği alternatifini ortaya çıkmaktadır. Zira İ'râbu'l-Kur'ân müelliflerinden Muhyiddîn ed-Dervîş, Kalem 68/6 âyetinin i'râbını yaparken “بِأَيْكُمُ الْمُفْتُونُ” ifadesi hakkında tercih edilen dört farklı i'râb olduğunu söylemekte ve ilk görüş olarak da buradaki “ب” harf-i cerrinin mübtedânın başında zâid olarak bulunduğunu belirtmektedir.²⁹ Arap dilinde var olan bu i'râb alternatifini de “ب” harf-i cerrini ve mecrûrunun mübtedâ mahallinde bulunabileceğinin delili niteliğindedir. Bu durumda aynı i'râb alternatifinin Besmele ifadesi için de uygulanabilmesi mümkün durmaktadır. Ayrıca mahzûf takdirinin “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinden önce yapılmasına dair bir vücûbiyet söz konusu değildir. Burada i'râb alternatifini olarak Zemahşerî’nin yaptığı gibi “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinden sonra fiil takdiri yerine isim takdiri yapılırsa bu durumda “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinin mübtedâ olarak i'râb alabileceği ve anlamın da “Allah’ın adı, benim başlamam/başlangıçumdur” şeklinde olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Hûd 11/41 âyeti de bu alternatifin mümkün olabileceğini göstermektedir. Zira İ'râbu'l-Kur'ân müelliflerinden ed-De’âs (öl.?) Besmelenin i'râbını yaparken “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinin ya mahzûf bir fiile ya da mahzûf haber olan “إِنْدَانِي” lafzına tealluk ettiğini belirtmektedir.³⁰ Bu takdire göre de mahzûf haberin mübtedâsı “بِسْمِ اللَّهِ” câr-mecrûru olabilmektedir.

Besmele üzerine risâle kaleme alan Süleymân b. İbrâhîm el-Lâhîm ise “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesindeki “ب” harf-i cerrinin taalluk ettiği mahzûf kelime takdiri konusunu ele alırken meşhur rivayetleri

²⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2/436.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 484.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 12/413.

²⁹ Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 10/165.

³⁰ Ahmed 'Ubeyd ed-De'âs vd., *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru'l-Fârâbi li'l-Me'ârif, 2004), 1/7.

aktarmasının ardından son alternatif olarak isim vermeksizin farklı bir takdir şekli daha zikretmekte ve şöyle demektedir: “Bazıları ise *‘بِسْمِ اللَّهِ’* den sonra Hûd 11/41 âyetinde olduğu gibi muahhar isim takdir etmektedir. Bu âyetteki *‘بِسْمِ اللَّهِ’* sonrasındaki *‘مَجْرِيهَا’* tealluk etmektedir. Bu takdirlerin tamamı doğrudur.”³¹

Verilen bilgiler ışığında *‘بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا’* ve *‘بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ’* ifadelerinde yer alan *‘بِسْمِ اللَّهِ’* câr-mecrûruyla ilgili şu i'râb alternatifleri ortaya çıkmaktadır:

- Mahzûf takdirinin *‘بِسْمِ اللَّهِ’* ifadesinden önce veya sonra fiil olarak yapılması sonucunda bu ifadenin *mef'ûl* olarak nasb mahallinde olması veya öncesine isim takdiri yapılarak bu ifadenin *haber* olmasıdır ki tefsir eserlerinde yaygın olan iki alternatif görüş bunlardır.
- ‘بِسْمِ اللَّهِ’* ifadesindeki “ب” harf-i cerrinin zâid olarak değerlendirilmesi ve mahzûf kelimenin de bu ifadeden sonra isim olarak takdir edilmesi durumunda cümlenin “اسم” şeklinde *mübtedâ* ve *haber*den oluşmasıdır. Bu durumda “اسم” kelimesi başındaki zâid “ب” harf-i cerri ile lafzen mecrûr olsa da *mübtedâ* olarak ref mahallinde yer almaktadır.
- Hûd 11/41 âyetinde yer alan *‘مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا’* ifadelerinin ya nasb mahallinde ya da *‘بِسْمِ اللَّهِ’* ifadesiyle isnâd ilişkisi içerisinde *mübtedâ-haber* olarak i'râblanabileceği alternatifi mevcuttur. Taberî burada *‘مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا’* ifadeleri için ilk seçenek olarak *‘بِسْمِ اللَّهِ’* ifadesindeki “ب” harfi ile *merfû* olduğunu belirtmekte, Zemahşerî ise bu ifadelerin *mübtedâ-haberden* oluştuğunu belirterek hangisinin *mübtedâ*, hangisinin *haber* olduğuna dair açık bir ifade kullanmamaktadır. Bu noktada *‘مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا’* ifadeleri, öncesindeki *‘بِسْمِ اللَّهِ’* ifadesindeki “ب” harf-i cerrinin zâid olup olmamasına bakmaksızın *haber* olarak değerlendirildiğinde *mübtedâsı* da *‘بِسْمِ اللَّهِ’* câr-mecrûru olabilmektedir.

2.2. Bakara 8 Âyetinde Yer alan *‘وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يَقُولُ...’* İfadesindeki Câr-mecrûra Dair İ'râb Çeşitliliği

Arap dilcilerden ve aynı zamanda müfessir olan Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) Bakara 2/8 âyetinin i'râbını yaparken *‘Buradaki *‘مَنْ’* in i'râbı vakıfdır (sükundur). Zira onun haberde tam bir isim olabilmesi ancak sila ileldir’*³² demektedir. Eserin şerh ve tahkikini yapan ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şiblî ise bu kısmın dipnotunda Zeccâc’ın ilgili ifadeden kastını şu şekilde açıklamaktadır:

مَنْ anlamı ancak ona bitişen şeyle tamamlanmaktadır. Böylece o, isimden bir cüzdür. Bu yüzden de onun üzerinde i'râb gerçekleşmez. Bu *‘مَنْ’*, harfe şibh-i manevi olduğu için (harfe olan manevi benzerliğinden ötürü) mebnidir. Bu gibi yerlerde onun i'râbı mübtedâdır. *‘مَنْ يَقُولُ’* ifadesi ise onun haberidir. Yani anlam *‘مَنْ يَقُولُ النَّاسِ يَقُولُ’* şeklindedir.³³

‘Abdulcelîl bu görüşüyle câr-mecrûru açıkça *mübtedâ* olarak i'râblamakta ve Zeccâc’ın kastının da bu şekilde olduğunu belirtmektedir.

³¹ Süleymân b. İbrâhîm el-Lâhim, *el-Lubâb fî tefsiri'l-İstî'âze ve'l-Besmele ve Fâtihati'l-Kitâb* (Riyad: Dâru'l-Muslim, 1999), 86.

³² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şiblî (Beirut: ‘Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/84-85.

³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/85.

Câr-mecrûru mübtedâ olarak takdir edenlerin dayanak noktasını teşkil eden müelliflerin başında Zemahşerî gelmektedir. Zemahşerî'nin farklı câr-mecrûrdan müteşekkil bazı âyetlerin tefsirinde yaptığı tevil ve takdirler, onun câr-mecrûru tevil yoluyla mübtedâ olarak kabul ettiğini göstermektedir ki gramer başlığında değinildiği üzere Sabbân da aynı kanaate ulaşmaktadır.³⁴

Zemahşerî Bakara 2/8 âyetinin tefsirini yaparken “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ” ifadesinde yer alan “النَّاسِ” kelimesinin başındaki lâm harfinin cins için olduğu ve devamındaki “مَنْ” edatının ise “وَمِنَ النَّاسِ” kelimesinin başındaki lâm harfinin cins için olması durumunda devamındaki “مَنْ” edatının mevsûfe olduğunu belirtmekte ve “مَنْ” edatı yerine nekre bir kelime olan “نَاسٌ” ifadesi takdir etmektedir.

Zemahşerî'nin bu tevilinden hareketle câr-mecrûrdan oluşan ifade ve cümleden hazfedilen mevsûf kelime için farklı i'râb alternatifleri ortaya çıkmaktadır. Câr-mecrûra verilebilecek bir i'râb seçeneği de câr-mecrûrun mübtedâ, mahzûf mevsûfun (“نَاسٌ” ifadesinin) ise onun haberi olması şeklindedir. Zira Teftâzânî bu i'râb alternatifini lafız ve mana açısından daha doğru bulmakta ve Zemahşerî'nin yapmış olduğu teviden hareketle Bakara 2/8 âyetinin tefsirini yaparken Zemahşerî'nin “Buradaki (النَّاسِ) kelimesinin başındaki lâm-ı ta'rîf cins içindir” sözünden sonra geniş bir izah yapmaktadır. Teftâzânî ilk olarak ilgili âyete getirilen tevillerin manaya olan etkisine temas etmekte ve şöyle demektedir:

Bu tarz haberlerin (yani, bazı insanlar, şöyle şöyle diyen insanlardır, demenin) bir faydası olmadığı düşünülebilir. Buna cevap ise şudur: Buradaki haberler; ba'zıyyet/bir kısmını kastetme veya teaccüb/şaşıрма içindir. Bazı insanların bu tarz sıfatlarla muttasıf olmalarını büyük bir şey kabul etmenin nedeni; bu vasıfların insanlığa zıt olmasıdır. Şöyle ki bu sıfatlarla muttasıf kişilerin insan cinsinden kabul edilmemesinin zayıf olması gerekir. Zira bu tarz ifadeler yaygın kullanıma sahiptir. Bu ifadede de yalnızca ‘insan cinsinden bir grup şöyle vasıflarla muttasıftır’ şeklinde bir haber kastedilebilir.³⁶

Teftâzânî aslında bu açıklaması ile Zemahşerî'nin ilgili âyete getirdiği tevilin anlama etkisini irdelemektedir. Yani “İnsan cinsinden olan kimseler diyen insanlardır” gibi bir cümle kurulduğunda bu haber cümlesinden kastın onların insan olduklarını haber vermektense ziyade sahip oldukları vasıfların ve söylemlerinin insanlığa zıt bir durum teşkil etmesi sebebiyle bu tutumlarına yönelik bir şaşırma veya bazı insanların böyle vasıflara sahip olduğunu belirtmekten ibaret olmasıdır. Zira bu kişilerin insan olduğu malum olduğuna göre mezkûr vasıflara sahip kimseleri insan olarak kabul etmemek hakiki manada zayıf bir görüştür. Ardından ise bu âyette yer alan câr-mecrûr için daha uygun ve doğru bulunduğu i'râb tercihini şu şekilde açıklamaktadır:

Buradaki kasıt, câr-mecrûrun mazmununun ‘Bazı insanlar’ ya da ‘İnsanlardan bazıları şöyle şöyledir’ anlamıyla mübtedâ yapılmasıdır. Böylece faydanın hedefi bu sıfatlar olur.³⁷

³⁴ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/100.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 44.

³⁶ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 329), 25b-26a.

³⁷ Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Laleli, 329), 25b-26a.

Teftâzânî yapmış olduğu bu değerlendirme ile câr-mecrûrun ilgili âyetlerde *mübtedâ* olarak i'râblanmasının lafız ve anlam açısından daha doğru olduğunu belirtmekte ve câr-mecrûru tevil yoluyla *mübtedâ* kabul ettiğini açıkça ifade etmektedir. Zira câr-mecrûr *mübtedâ* yapıldığında âyetin anlamı “İnsanlardan bazıları şöyle sıfatlarla muttasıftır” şeklinde olmakta ve bu cümledeki haber verme de onların insanlardan olmasını bildirmekten ziyade sahip oldukları sıfatlara dikkat çekmektedir. Ayrıca Teftâzânî bu görüşünü desteklemek adına Mûsâ b. Câbir el-Hanefî'ye (öl. ?) ait şu hamâseyi örnek vermektedir [Kâmil]:

فَمِنْهُمْ لِيُوتَ لَأَنْزَامٍ وَبَعْضُهُمْ مِمَّا قَمَشْتِ وَصَمَّ حَيْلُ الْخَاطِبِ

Onlardan bazıları, karşılaşılmak istenmeyen aslanlardır. Bazıları ise önemsenmeyen ve dikkate alınmayanlardan olup çer çöp gibi topladığın (değersiz) ve oduncunun ipinin bir araya getirdiği (boyun eğdirilmiş) aslanlardır.³⁸

Teftâzânî şiirde yer alan “مِنْهُمْ” câr-mecrûrunun *mübtedâ*; “لِيُوتَ” kelimesinin ise onun haberi olduğunu belirtmekte ve buna delil olarak da “مِنْهُمْ” lafzına karine olarak cümlede devamında ona matuf “بَعْضُهُمْ” ifadesinin cümlede *mübtedâ* olarak yer aldığını belirtmektedir. Bu noktada Teftâzânî'nin “مِنْ” harf-i cerrini “بَعْضٌ” kelimesiyle ba'zıyyet anlamında tevil etmesinin temel dayanağını Sîbeveyhi ve İbn Mâlik'in bu harf hakkındaki görüşlerinin oluşturduğu söylenebilir. Zira hem Sîbeveyhi hem de İbn Mâlik bu harfin “بَعْضٌ” anlamda cümleyi tekit ve umum lafzı tayin için gelebileceğini belirtmektedir.³⁹ Ayrıca İbn Mâlik, “مِنْ” harf-i cerrinin ba'zıyyet anlamında kullanılmasına ve yerine “بَعْضٌ” konmasının güzel olmasına örnek olarak Bakara 2/8 âyetini örnek vermektedir.⁴⁰ İbn Mâlik'in bu görüşüne binaen âyetteki “مِنْ” harf-i cerrini cümleyi tekit ve “النَّاسِ” kelimesindeki umumu tayin kastıyla ba'zıyyet anlamında değerlendirmek mümkündür. Bu haliyle de Teftâzânî'nin yapmış olduğu i'râb alternatifini âyetin içerdiği anlama farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*ı üzerine hâşiye kaleme alan Şerîf Curcânî ise Bakara 2/8 âyetinin tefsirinde Teftâzânî'nin ifadelerine oldukça benzer cümleler kurmakta ve bu âyeti Teftâzânî'nin perspektifinden ele alarak câr-mecrûru *mübtedâ* olarak kabul etmektedir. Curcânî, câr-mecrûrun mana tevilini veya mevsûf takdiri yoluyla *mübtedâ* yerinde bulunabileceğini de belirtmektedir.⁴¹

Bakara 2/8 âyeti hakkında değerlendirme yapan bir diğer isim de Ebüssüûd Efendi'dir. Müellif eserinde “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ” ifadesinde yer alan “مِنَ النَّاسِ” zarfının mazmunu itibarıyla *mübtedâ* olarak ref mahallinde olduğunu ya da *mübtedâya sıfat* olduğunu belirtmektedir. Ebüssüûd Efendi âyetin devamındaki “مَنْ يَقُولُ” ifadesinde yer alan “مَنْ” için de mevsûle veya mevsûfe anlamında olup haber olmak üzere ref mahallinde olduğunu söylemekte ve âyetin anlamını “...وبعض الناس أو وبعض من الناس الذي يقول” şeklinde tefsir etmektedir.⁴² Ebüssüûd Efendi,

³⁸ Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Laleli, 329), 25b-26a. Şiirin aidiyeti için ayrıca bk. Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî, *Dîvânu'l-hamâse*, nşr. Ahmed Hasen Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 69.

³⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/225; İbn Mâlik, *Teshîl*, 1/144; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/135-136.

⁴⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/136.

⁴¹ Seyyid Şerîf el-Curcânî, “Hâşiye ‘ale'l-Keşşâf”, *el-Keşşâf*, mlf. Cârullah ez-Zemahşerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1977), 1/167.

⁴² Ebüssüûd Efendi, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 1/39.

zarfın mübtedâ olarak i'râblanmasının manaya olan etkisine dikkat çekerek şu ilavelerde bulunmaktadır:

Bu şekilde olması şundan ötürüdür: İfadenin hedefi ve asıl gayesi onların sıladan yahut sıfattan sonra gelen şeylerle (مَنْ edatından sonra verilen özelliklerle) ve bununla alakalı tüm sıfatlarla muttasıf olmalarından ötürüdür, onların bu zikredilen kişiler olmalarından haber vermek değildir. Fakat zarfın, genel kullanımda olduğu üzere haber yapılmasına ise mananın cezâleti engel olmaktadır. Zira onların insanlardan olması zaten açık bir durumdur. (Yani onların insan olduğu zaten ortadadır.) Bu yüzden de onların insan olmalarını haber vermek faydadan yoksundur.⁴³

Ebüsüüd Efendi burada çok önemli bir noktaya temas ederek i'râb alternatifinin manaya ne denli etki ettiğini göstermektedir. Zira “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ” âyetinde “مِنَ النَّاسِ” câr-mecrûru şüyu bulmuş görüşe göre haber olarak değerlendirilip mübtedâsı olarak “مَنْ” edatı ele alındığında ortaya “... diyenler insanlardandır” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Halbuki hem Teftâzânî hem de Ebüsuüd Efendi'nin görüşü dikkate alınarak “مَنْ” harf-i cerrine ba'zıyyet tevili yapılarak “مِنَ النَّاسِ” câr-mecrûru mübtedâ; haberi olarak da “مَنْ” edatı kabul edildiğinde mana “İnsanlardan bazıları demektir” şeklinde olmaktadır. Ebüsuüd Efendi'nin de temas ettiği üzere bu ifadedeki haber cümlesinin asıl gayesi mezkûr kişilerin insan olduklarını bildirmek midir yoksa o kişilerin muttasıf oldukları bazı özellikleri vurgulamak mıdır? Bu gaye seçenekleri arasında ikincisini tercih etmek Teftâzânî'nin ifadesiyle lafzı ve manayı daha müstakim kılmaktadır.

Bakara 2/8 âyeti hakkında Beyzâvî'nin takdiri ise şu şekildedir: “مِنَ النَّاسِ ifadesindeki lâm, cins içindir. Devamındaki مَنْ ise mevsûfedir. Sanki مَنْ النَّاسِ نَاسٌ يَقُولُونَ ' demek istemiştir.”⁴⁴

Daha önce bahsettiğimiz şekilde âyetlere yapılan mahzûf kelime takdiri neticesinde mahzûf kabul edilen “نَاسٌ / أَنَاسٌ” kelimeleri için geçerli olan i'râb alternatiflerinden birisi de bu mahzûf kelimelerin, öncesinde bulunan câr-mecrûr için haber olmalarıdır. Bu takdir neticesinde de câr-mecrûr tevil yoluyla mübtedâ kabul edilmektedir.

Beyzâvî'nin mezkûr tefsirine hâşiye yazan Şihâbuddîn Hafâcî ise Bakara 2/8 âyeti hakkında yukarıdaki açıklamalara şu ilavede bulunmaktadır:

Bu âyette en doğru/evlâ olan görüş, مَنْ النَّاسِ câr-mecrûrun مَنْ تَكْرٍ ifadesindeki lâm, cins anlamında mübtedâ olmasıdır. Böylece faydanın hedefi bu vasıflar olur. Zira manasının teviliyle zarfın mübtedâ olarak bulunması uzak bir şey değildir⁴⁵

Ardından Hafâcî, Teftâzânî ile aynı şiir örneğini vererek konuyu açıklama yoluna gitmektedir:

Şiirde yer alan مَنْهُمْ câr-mecrûrunun karşılığı olarak cümlede mübtedâ olarak bulunan بَعْضُهُمْ ifadesi yer almaktadır. Âl-i İmrân 3/110 âyetindeki مَنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ifadesinde de aynı şekildedir.⁴⁶

⁴³ Ebüsuüd Efendi, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 1/39-40.

⁴⁴ Nâsiruddîn Ebü Sa'îd 'Abdullâh el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1997), 1/44.

⁴⁵ Şihâbuddîn Ahmed el-Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb 'alâ tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1283), 1/303.

⁴⁶ Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 1/303.

Aslında Hafâcî'nin buraya kadar verdiği bilgiler Teftâzânî'den nakil şeklindedir. Bu bilgilerden sonra Hafâcî “Ben derim ki” diye başlayarak daha fazla ayrıntıya girmekte ve ilgili âyeti iki farklı i'râb seçeneği üzerinden tefsir etme yoluna gitmektedir:

Başına 'رَبِّ' geldikten sonra zarftan sonra gelen kelimeyi nasb ettiklerinde tekellüfsüz bir şekilde câr-mecrûrun mübtedâ olması ortaya çıkmaktadır. Zira manaya meylederek harfin mübtedâ yapılması daha önce ele alınmıştı.... Burada evlâ olan görüş 'بَعْضُ النَّاسِ' ifadesinin; 'مُخَصَّرٌ وَ مُنْقَسِمٌ' gibi taksim mahallinde vaki olduğunda faydalı bir manadan kinaye olduğunu söylemektir... Ba'zıyyet; tazim, tahkir, taklîl ve teksir için olur. Bu yüzden de 'Onların insanlardan olması' haberinden maksadın 'Onların, insan suretinde olmaları dışında ayırt edici sıfatları yoktur' ya da 'Bu sıfatlar insanlığa zıttır' şeklinde anlam taşımıştır.⁴⁷

Hafâcî bu noktada âyetin teviliyle ilgili farklı görüşleri gerekçeleri ile aktarma yoluna gitmektedir. Yine Hafâcî, En'âm 6/34 âyetinin tefsirini yaparken "وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ" ifadesindeki "مِنْ" harfinin zâidliğini ele almakta ve Zemahşerî'nin buradaki takdirinin "بَعْضُ" şeklinde olduğunu belirttikten sonra Zemahşerî'ye dair şu tespitte bulunmaktadır: "Zemahşerî'ye göre harf, isimle tevil edildiğinde müsnedün ileyh olmaktadır. Tıpkı Bakara 2/8 âyetindeki 'وَمِنَ النَّاسِ مَن يُقُولُ آمَنَّا' ifadesinde yer alan 'مِنْ' harfini mübtedâ yapması gibi."⁴⁸

Hafâcî'nin işaret ettiği gibi Zemahşerî'nin En'âm 6/34 âyetinde yer alan "مِنْ نَبَائِ" ifadesindeki "مِنْ" harf-i cerrini "بَعْضُ" kelimesiyle tevil ederek bu harf-i cerrî isim kabul ettiği görülmektedir.⁴⁹ Zemahşerî'nin bu tevili sonucunda câr-mecrûr, öncesindeki "جَاءَ" fiilinin fâili olmaktadır. İsnâd açısından değerlendirildiğinde; câr-mecrûr tevil yoluyla fiil cümlesindeki müsnedün ileyh (özne/fâil) olabiliyorsa bu durum isim cümlesinin müsnedün ileyhi/öznesi olan mübtedâ için de geçerli olabilmektedir. Zira İbn Mâlik'in "Haberin mübtedâdan nisbeti tıpkı fâilin fiilden nisbeti gibidir"⁵⁰ sözü de her iki cümle yapısında yer alan özne-yüklem arasındaki isnâd ilişkisinin ortak olduğunu göstermektedir. Benzer bir ilişkiyi Ebû Alî el-Fârisî de "ب" harf-i cerrinin; mübtedânın, haberin ve fâilin başında zâid olarak bulunması hususunda yapmaktadır.⁵¹

Verilen bilgiler ışığında Bakara 2/8 âyetindeki "وَمِنَ النَّاسِ مَن يُقُولُ" kısmı hakkındaki tefsir ve tevilleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Yaygın görüşe göre "مِنَ النَّاسِ" mukaddem haber, "مَنْ" edatı ise muahhar mübtedâ kabul edilmektedir.
- Zemahşerî ve Beyzâvî doğrudan bu harfi "بَعْضُ" kelimesiyle tevil etmemiş olsalar da Teftâzânî, Curcânî, Ebüssuûd, Hâfâcî ve 'Abdulcelîl 'Abduh Şiblî buradaki harf-i cerrî "بَعْضُ" teviliyle isim kabul ederek mübtedâ şeklinde i'râblamışlar ve ilgili âyeti de "بَعْضُ... النَّاسِ يُقُولُ" şeklinde tevil etmişlerdir. Bu müelliflerin zikrettiği ikinci alternatife göre ise yine "مِنَ النَّاسِ" câr-mecrûru mübtedâ konumunda bulunmaktadır. Fakat aslında mahzûf mübtedâ olan "بَعْضُ" kelimesinin sıfatı olan "مِنَ النَّاسِ" câr-mecrûru, cümleden

⁴⁷ Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 1/303.

⁴⁸ Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 4/52.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 325.

⁵⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/315.

⁵¹ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-Askeriyyât fi'n-nahvil-'Arabî*, thk. Alî Câbir el-Mansûrî (Ürdün: Dârul-'İlmiyye ed-Düveliyye, 2002), 73.

mübtedâ olan mevsûfu hazfedildiği için sıfatı olarak onun yerine *mübtedâ* makamında bulunmaktadır. Bu durumda âyetin takdiri “...بعض من الناس يقول” şeklinde olmaktadır.

2.3. Sâffât 164 Âyetinde Geçen “مِنًا” Câr-mecrûruna Dair İ'râb Çeşitliliği

Bakara 2/8 âyeti hakkında değerlendirme yapan ve bilhassa bu âyetteki câr-mecrûru “*sıfatın, mahzûf mevsûfunun yerine kâim olması*” kabilinden *mübtedâ* olarak tevil eden müfessirler, konu hakkındaki görüşlerine delil olarak Sâffât 37/164 âyetini (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) örnek vermektedir. Şimdi bu âyetin i'râbı ile ilgili bazı klasik eserlerden görüşler nakletmek suretiyle farklı i'râb alternatiflerini ortaya koyacağız.

Nehhâs (öl. 338/950) ve Kurtubî (öl. 671/1273) ilgili âyetin tevilinde Basra ve Kûfe ekollerinin farklı takdirleri olduğunu belirtmekte ve Kûfelilerin âyeti “وَمَا مِنَّا إِلَّا مَنْ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” şeklinde takdir ederek mahzûf kelimenin mevsûl olduğu görüşüne sahip olduklarını aktarmaktadır. Yine Basralıların âyeti “وَمَا مِنَّا مَلَكَ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” şeklinde takdir ettiklerini belirtmektedir.⁵²

Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebu'l-Berekât en-Nesevî (öl. 710/1310) ise mezkûr âyet için mahzûf takdirini “وَمَا مِنَّا أَحَدٌ” şeklinde yapmaktadır. Zemahşerî ve Nesevî burada “أَحَدٌ” mevsûfunun hazfedildiğini ve sıfatın onun yerine kaim olduğunu belirtmektedir.⁵³

Ebû Hayyân el-Endelusî (öl. 745/1344) ise âyetin takdirini “وَمَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” şeklinde yapmakta ve mahzûf “أَحَدٌ” lafzını *mübtedâ*, “إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” cümlesini de onun *haberi* yapmaktadır. Yine Ebû Hayyân “مِنٌ” ile *mübtedânın* hazfinin güzel ve fasih olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) ve İbn 'Âdil (VIII. /XIV. yüzyıl) de Ebû Hayyân'ın izinden giderek ilgili âyet için iki farklı i'râb seçeneği olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir:

Bu vecihlerin ilki; âyetteki “مِنًا” câr-mecrûru, *mübtedâ olan mahzûf mevsûfunun sıfatı olup cümlelerin haberi de “إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” ifadesi olmaktadır. Cümlelerin takdiri de “وَمَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” şeklindedir. 'مِنٌ' ile mübtedânın hazfî güzel ve fasihdir. İkinci vecihte yine mübtedâ mahzûftur. “إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” ise mevsûfu hazfedilmiş sıfat olup cümlelerin haberi de öne geçmiş harf-i cerdir. Buna göre cümlelerin takdiri de “وَمَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” şeklindedir.⁵⁵*

Halebî ve İbn 'Âdil bu i'râb seçeneklerinden ilkinin yani câr-mecrûrun mahzûf *mübtedânın* makamında *mübtedâ* olarak bulunmasını daha fasih bulduğunu belirtmektedir. İkinci görüşe göre ise âyetteki câr-mecrûr mahzûf *mübtedâ* olan “أَحَدٌ” kelimesinin haberi, “إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ” ifadesi ise mahzûf *mübtedânın sıfatı* olarak yer almaktadır. Teftâzânî'nin “Bazıları ise...” diyerek

⁵² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 856; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 18/113-114.

⁵³ Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesevî, *Medâriku't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi'd-Dayyib, 1998), 3/139; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 916; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/20.

⁵⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 9/129-130.

⁵⁵ Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 9/338; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd-'Alî Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1998), 16/356-357.

işaret ettiği ve tercih etmediği görüş budur.⁵⁶ Teftâzânî ve Hafâcî ise zarfın müftedâ mevkiinde bulunabilmesinin uzak bir ihtimal olmadığına vurgu yaparak şöyle demektedir:

Yine Cin 72/11 ve Sâffât 37/164 âyetleri örneğinde olduğu gibi zarfın müftedâ mevkiinde bulunması da uzak görülen bir şey değildir. Bazıları mevsûfu ikinci zarfta itibara alıp müftedâ yapmakta ve mukaddem zarfı da onun haberi yapmaktadır. Fakat tam tersini yapsalardı tüm bu yerlerde lafız ve mana birlikte daha müstakim olurdu. Yani (takdir), 'وَجَمَعَ مِنَّا نُونٌ ذَلِكَ' ve 'إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ' şeklidir.⁵⁷

İbn 'Âşûr (1879-1973) ise ilgili âyetin i'râbını daha detaylı yaparak âyetin başında yer alan nefy edatı "ما" ile menfi olan kelimenin mahzûf olduğunu ve sıfatı olan "مِنَّا" kelimesinin ona delalet ettiğini belirterek takdiri "وَمَا أَخَذَ مِنَّا" şeklinde yapmakta ve "إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" cümlesinin de haber olduğunu söyleyerek âyetin nihai takdirinin "مَا أَخَذَ مِنَّا إِلَّا كَأَنَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" şeklinde olduğunu zikretmektedir. İbn 'Âşûr'un görüşüne bakıldığında cümlenin müftedâsı "أَخَذَ" kelimesi olup haberi de devamındaki cümle olmaktadır. Ayrıca cümleden müftedâ hazfedildiği için onun sıfatı olarak bulunan câr-mecrûr, mevsûfunun yerine geçerek müftedâ konumunda bulunmaktadır.

Verilen bilgiler ışığında ilgili âyetin i'râbı için cümlede müftedâ olan kelimenin "مِنَّا" câr-mecrûru mu yoksa takdir edilen mahzûf kelime mi olduğu konusunda farklı alternatifler ortaya çıkmaktadır. Cümlede her hâlükârda mahzûf bir kelime takdir yapılmakta fakat takdir edilen bu kelimenin yeri ve i'râbı konusunda farklı görüşler yer almaktadır. Bu görüşler özetle şu şekildedir:

- Âyette mahzûf "أَخَذَ" kelimesi müftedâ olmakta, "مِنَّا" câr-mecrûru da onun sıfatı olarak yer almaktadır. Bu takdire göre mahzûf müftedânın haberi de "إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" kısmı olmaktadır.
- Âyette mahzûf "أَخَذَ" kelimesi yine cümlenin müftedâsı olmaktadır. Fakat cümlede müftedâ olarak bulunan "أَخَذَ" kelimesi mahzûf olduğu için onun yerine sıfatı olan câr-mecrûr (مِنَّا) müftedâ yerine kaim olmaktadır. Bu takdire göre "إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" kısmı da "مِنَّا" câr-mecrûrunun haberi olmaktadır.

Bu iki görüşe göre müftedâ takdiri farklı olsa da âyette yer alan "إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" ifadesi haber olarak kabul edilmektedir. Müftedâ üzerine takdir edilen i'râb alternatifleri ise var olan manayı daha açık ve daha anlaşılır kılmaya katkı sağlamaktadır.

2.4. Cin 11 Âyetinde Geçen "وَمِنَّا نُونٌ ذَلِكَ" İfadesinin İ'râb Çeşitliliği

Câr-mecrûrun "sıfatın, mahzûf mevsûfunun yerine kâim olması" kabilinden müftedâ olarak tevîl edilmesine verilen bir diğer örnek de Cin 72/11 âyetinde yer alan "وَمِنَّا نُونٌ ذَلِكَ" ifadesidir. Zemahşerî ilgili âyeti "وَمِنَّا نُونٌ ذَلِكَ" şeklinde takdir etmekte ve tıpkı Sâffât 37/164 âyetinde olduğu gibi mevsûfun hazfedildiğini belirtmektedir.⁵⁸

⁵⁶ bk. Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Laleli, 329), 25b-26a.

⁵⁷ Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Laleli, 329), 25b-26a; Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 1/303.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1146.

Beyzâvî ise ilk olarak benzer câr-mecrûr ve zarf içeren A'râf 7/168 âyetinde geçen “وَمِنْهُمْ نُونٌ” ifadesinin takdirini “وَمِنْهُمْ أَنْاسٌ نُونٌ ذَلِكَ” şeklinde yapmakta; Cin 72/11 âyeti için de cümleden mevsûfun hafzedildiği değerlendirilmesinde bulunmaktadır.⁵⁹

Ebû Hayyân ise âyetteki “نُونٌ” lafzının mahzûf bir kelimenin sıfatı olarak bulunduğunu belirtmekte ve âyetin takdirini “وَمِنْهُمْ قَوْمٌ نُونٌ ذَلِكَ” şeklinde yapmaktadır.⁶⁰ Neseî de tıpkı Zemaşerî ve Ebû Hayyân gibi mevsûfun hafzedildiğini belirterek âyeti aynı şekilde takdir etmektedir.⁶¹

Semîn Halebî de ilgili âyette iki i'râb seçeneği olduğunu belirterek konu hakkında “İlk görüşe göre نُونٌ lafzı ‘غَيْرٌ’ anlamında olup ‘غَيْرُ الصَّالِحِينَ’ anlamındadır... نُونٌ mübtedâdır. İkinci görüşe göre zarf olmakla birlikte mahzûf kelimenin sıfatıdır”⁶² izahını yapmaktadır.

Teftâzânî ve Hafâcî Sâffât 37/164 âyetinde olduğu gibi bu âyeti de zarfın mübtedâ mevkiinde bulunabilmesinin mümkün olabileceğine örnek vermekte ve mahzûf mevsûf yerine onun sıfatı olan “مِنَّا” câr-mecrûrun mübtedâ mahallinde bulunduğunu belirterek ilgili âyetin tevili “جَمْعٌ مِّنَّا نُونٌ ذَلِكَ” şeklinde yapmaktadır.⁶³

Ebüsüüd Efendi Bakara 2/8 için yaptığı değerlendirmede ifade ettiği gibi zarfının mazmunu itibarıyla mübtedâ olarak ref mahallinde olabileceğini ya da mübtedâyâ sıfat olduğunu söyleyerek Bakara 2/8 âyetine örnek olarak Cin 72/11 “وَمِنْهُمْ نُونٌ ذَلِكَ” âyetini vermekte ve Teftâzânî ile aynı tevili yapmaktadır.⁶⁴

Âyetle ilgili i'râb alternatifleri; cümleye mahzûf takdiri yapıp yapılmamasına veya harf-i cerrin ve zarfın isimle tevili edilip edilmemesine göre şekillenmektedir. Bu i'râb alternatifleri şu şekilde özetlenebilir:

- Âyette yer alan “مِنَّا” câr-mecrûrundan sonra “أَنْاسٌ/قَوْمٌ/نَاسٌ” gibi mahzûf bir kelime takdir edilir. Takdir edilen bu mahzûf kelime cümlelerin muahhar mübtedâsı; “مِنَّا” câr-mecrûru da onun mukaddem haberi olur. “نُونٌ ذَلِكَ” ifadesi ise mahzûf mübtedânın sıfatı olmaktadır. Bu takdir neticesinde ilgili âyetin tevili ise “وَمِنْهُمْ نَاسٌ/أَنْاسٌ/قَوْمٌ نُونٌ ذَلِكَ” şeklinde olmaktadır.
- Âyette yer alan “مِنَّا” ifadesi tevili yoluyla mübtedâ olarak kabul edilir. Şöyle ki, “مِنَّا” câr-mecrûru mahzûf mübtedâ olan “جَمْعٌ” kelimesinin sıfatı olup mübtedâ hafzedildiği için onun yerine mübtedâ olarak geçmiş; devamındaki “نُونٌ ذَلِكَ” ifadesi de mübtedâ yerinde bulunan câr-mecrûrun haberi olmuştur. Bu görüşe göre âyetin tevili de “وَجَمْعٌ مِّنَّا نُونٌ ذَلِكَ” şeklinde olmaktadır.
- Âyete mahzûf kelime takdir yapılmaz. “نُونٌ” ifadesi “غَيْرٌ” teviliyle mübtedâ, “مِنَّا” câr-mecrûru da onun haberi olur. Semîn Halebî'nin yer verdiği bu görüşe göre “مِنَّا” câr-mecrûru olmasa bile aslen mekân zarfı olan “نُونٌ” ifadesinin isim teviliyle mübtedâ

⁵⁹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/40, 5/252.

⁶⁰ Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 10/298.

⁶¹ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/550-551.

⁶² Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 10/491.

⁶³ Teftâzânî, *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* (Laleli, 329), 25b-26a; Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 1/303.

⁶⁴ Ebüsüüd Efendi, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 1/39.

olabileceği alternatifi, câr-mecrûr veya zarftan oluşan şibh-i cümlelerin tevîl yahut takdir yoluyla *mübtedâ* kabul edilebileceği görüşünü desteklemektedir.

Örnek olarak seçtiğimiz bu âyetler dışında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve başında bilhassa "مِنْ" harf-i cerri bulunan câr-mecrûrun yer aldığı bazı âyetlerde "مِنْ" harf-i cerrinin içerdıği ba'zıyyet anlamından ötürü bu câr-mecrûrlar *mübtedâ* olarak i'râb alabilmektedirler. Bu i'râb takdiri de ilgili âyetlerin tefsirinde bir mana alternatifi sunmaktadır. Örnek olarak Âl-i 'İmrân 3/110 âyetinde yer alan "مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ" ifadesinde yer alan "مِنْهُمْ" câr-mecrûru *mübtedâ* olarak değerlendirilebilmektedir. Bu i'râb alternatifi Hafâcî ve De'âs tarafından eserlerinde açıkça dile getirilmektedir.⁶⁵ Bu i'râb alternatifine delil olarak da "مِنْهُمْ" mübtedâsına karşılık devamında "أَكْثَرُهُمْ" ifadesinin yer almasıdır. Zira "أَكْثَرُهُمْ" ifadesi mana açısından öncesinde "بَعْضُهُمْ" takdirini gerektirmektedir. Bu âyette de anlam açısından "مِنْ" harf-i cerrini ba'zıyyet olarak değerlendirmek daha doğru durmaktadır ki İbn Mâlik de bu âyetteki "مِنْ" harf-i cerrinin ba'zıyyet olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Sonuç

i'râbın manaya etki ettiği ve farklı bakış açıları sunduğu bir hakikat olup dil ilimlerini de Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Manaya etki eden farklı i'râb vecihlerine sahip konulardan birisi de şibh-i cümledir. Yapılan incelemede, bu cümle yapısını oluşturan terkiplerden câr-mecrûrun *mübtedâ* olarak i'râb alabileceği görüşünün üç temelde ele alındığı mülahaza edilmiştir. İlk olarak cümlede bulunan harf-i cer veya zarfın yerine bir isim takdiri yapılarak şibh-i cümle bir isim olarak değerlendirilmekte ve *mübtedâ* yapılmaktadır. İkinci alternatifte ise câr-mecrûr içeren ifadede yer alan harf-i cer *zâid* olarak değerlendirilip mecrûr da *mübtedâ* olarak kabul edilebilmektedir. Üçüncü alternatifte ise câr-mecrûr, mevsûfu olan mübtedâ hazfedildiği için sıfatı olarak onun yerine geçmekte ve bu surette, nitelediği mahzûf mübtedânın yerine *mübtedâ* konumunda bulunmaktadır.

Câr-mecrûrun tevîl yoluyla *mübtedâ* kabul edildiği yerlere bakıldığında bu görüşün çıkış noktasının; Zemahşerî'nin tevîl yoluyla harf-i cerri isim kabul etmesi ve Teftâzânî'nin Zemahşerî'ye ait tevillerden hareketle câr-mecrûru *mübtedâ* olarak değerlendirmesi olduğuna ulaşılmaktadır. Teftâzânî'nin açık ve net sözlerle bu i'râb alternatifinin lafız ve mana açısından daha doğru olduğunu belirtmesinin ise kendisinden sonra gelen ulemayı etkilediği görülmektedir. Ayrıca Sîbeveyhi ve İbn Mâlik'in kimi yerde "مِنْ" harf-i cerrini "بَعْضٌ" kelimesiyle tevîl etmeleri de Teftâzânî'nin bu görüşünü destekler niteliktedir.

Gerek gramer ve belagat eserleri gerekse de tefsirlerde ele alınan âyetler incelendiğinde câr-mecrûrdan oluşan bir şibh-i cümlelerin *mübtedâ* olarak değerlendirilebileceği alternatifinin işlendiği örneklerde yer alan harf-i cerlerin genel olarak "ب", "مِنْ" ve "زُبَّ" olduğu tespit edilmiştir.

Câr-mecrûrun *mübtedâ* olarak değerlendirilebileceği yerlerin bazılarında bu i'râb, manaya etki etmekle birlikte daha çok bir seçenek olarak bulunmakta fakat gramer ve belagat eserlerindeki kimi istilâhî tanımlarda bu harf-i cerlerin isimle tevîli, tanımın anlaşılması adına

⁶⁵ Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-Şihâb*, 1/303; De'âs vd., *i'râbu'l-Kur'ân*, 1/154-155.

⁶⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/136.

bir zorunluluk şeklinde durmaktadır. Bu i'râb seçeneğinin de daha çok şerh ve hâşiye türü eserlerde açıklanma yoluna gidildiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm özelinde bazen umum bir lafzın tayini yahut cümlelerin anlamına vurgu yapmak kastıyla "مِنْ" harf-i cerrinin "بَعْضٌ" kelimesiyle tevilin gereklilik arz ettiği görülmektedir. Bu noktada "مِنْ" harf-i cerrinin, içerdiği ba'zıyyet anlamından ötürü "بَعْضٌ" teviliyle mübtedâ kabul edilebileceği pek çok âyet bulunmaktadır. "مِنْ" harf-i cerri dışında "نُونٌ" gibi zarftan oluşan şibh-i cümlelerin de Cin 72/11 âyetinden hareketle isim teviliyle mübtedâ olarak değerlendirilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Yine "ب" harf-i cerrinin de mübtedânın başında zâid olarak bulunabileceği unutulmamalıdır. Zira Kalem 68/6 âyetinden hareketle "ب" harf-i cerri ve mecrûrunun mübtedâ konumunda yer aldığı benzer âyetlerin tespiti mümkün durmaktadır. Şibh-i cümleye dair bu i'râb alternatifin, Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği zengin anlam dünyasına katkı sunacağı ve benzer âyetlere bu perspektiften bakılarak ilgili âyetlerin içerdiği farklı anlamların ortaya çıkarılabileceği hakikati göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça | References

- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1997.
- Birişik, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 391-408.
- Curcânî, Seyyid Şerîf. "Hâşiye 'ale'l-Keşşâf". *el-Keşşâf*. mlf. Cârullah ez-Zemahşerî. 1/3-261. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1977.
- De'âs, Ahmed 'Ubeyd-ud. *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fârâbî li'l-Me'ârif, 2004.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Beyânühû*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Durmaz, Muhammed. *Arapça'da Şibih Cümle Ve Bakara Suresi Örneğinde İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğan, Candemir. *Arapça Şibih Cümle Sistemi ve Karşıtsal Çözümlemesi*. ePub: Google Kitaplar, 2023.
- Ebu'l-Mekârim, 'Alî. *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî*. Kahire: Dâru Garîb, 2007.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs et-Tâî. *Dîvânü'l-hamâse*. nşr. Ahmed Hasen Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Fârisî, Ebû Alî. *el-Mesâilu'l-'Askeriyyât fi'n-nahvi'l-'Arabî*. thk. Alî Câbir el-Mansûrî. Ürdün: Dâru'l-İlmiyye ed-Düveliyye, 2002.
- Fenârî, Hasan Çelebi. *Hâşiyetu'l-Mutavvel*. Kum: Menşûrâtu eş-Şerîf Radî, 1406.
- Görgün, Muhammed Emin. "Balagat Sanatlarının Fikhî Meselelerin İzahında Kullanımı: 'Abdulganî en-Nâblusî'nin en-Nesîmu'r-rebî'î fi't-tecâzîbi'l-bedî'î Adlı Eseri (Tahlil Ve Tahkik)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 890-912. <https://doi.org/10.18505/cuid.1425204>.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed. *Hâşiyetu's-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1283.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer. *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Abdirrahmân. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh Cemâluddîn. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1991.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî. *Elfiyyetu İbn Mâlik fi'n-nahv ve's-sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. thk. 'Abdulmun'im Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. 'Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1990.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn et-Tâî. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-mekâsîd*. thk. Muhammed Kâmil Berakât. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr bi'l-Kâhira, 1967.

- Karataş, Yusuf. "Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 498-516. <https://doi.org/10.51702/esouuidf.1308891>.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemaşerî Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kaya, Mehmet. "Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Haziran 2014), 175-205. <https://doi.org/10.14395/jdiv94>.
- Kaya, Mehmet. "Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (30 Haziran 2015), 83-116. <https://doi.org/10.14395/huifd.65170>.
- Kaya, Münir Yaşar. "Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükümlere Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 295-317. <https://doi.org/10.52637/kiid.1169889>.
- Kazvîni, Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Abdurrahmân el-Berkûki. Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Lâhim, Süleymân b. İbrâhîm. *el-Lubâb fi tefsîri'l-İstî'âze ve'l-Besmele ve Fâtihati'l-Kitâb*. Riyad: Dâru'l-Muslim, 1999.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi'd-Dayyib, 1998.
- Özaktan, Fatih. "Kur'ân-ı Kerîm'de Zâid Harf-i Cerler - İbn Cüzey'in 'et-Teshîl Li 'ulûmi't-tenzil' isimli Tefsiri Özelinde-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 674-698. <https://doi.org/10.31121/tader.1343518>.
- Özdoğan, M. Akif. "Arapçada Şibh Cümle Ve Fonksiyonları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 97-122.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî el-Misrî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Tâhâ 'Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Sîbeveyhi, 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu el-Hancî, 1988.
- Şurrâb, Muhammed Muhammed Hasen. *Şerhu'ş-şevâhidi'ş-şer'iyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 329.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Ulugöl, Fatih. "Arap Dili Gramerinde Şibh-i Cümle Ve Taalluk". *Bilimname* 2019/37 (2019), 477-508. <https://doi.org/10.28949/bilimname.488644>.
- Uşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî. *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik el-Müsemmâ Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1955.

- Uz, Emin. "Bir Harfin Anlam Derinlikleri: Arap Dilinde "Bâ" Harfi Örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 41 (Ağustos 2024), 956-976.
- Yıldırım, Akif. "Kur'ân'ın Doğru Anlaşılmasında Önemli Bir Faktör: Şibih". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 271-291. <https://doi.org/10.53112/tudear.1474537>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şiblî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemaşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf*. thk. Halîl Me'mûn Şiha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu*

Edibe Boyraz

0000-0002-2388-5855 | edibe.boyraz@bozok.edu.tr

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye

ROR ID: [04qvdf239](https://orcid.org/04qvdf239)

Öz

Tarihsel süreçte bilginin açığa çıkarak yorumlanması müşahhas ve mücerret bakımdan karşılığını bulmuştur. Düşünürler fikirlerinin daha etkili ve doğru aktarımını sağlamak adına mücerret olanı, duyu organlarıyla tecrübe edilebilen örneklerle örülü metaforik anlatımla izah etmeye gayret göstermişlerdir. Mücerret bilginin anlaşılması, müşahhas bilgiye ait metaforlar üzerinden anlatılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Tasavvufta bilginin kaynağı ve değeri hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan gerek sūfi çevrelerce gerekse de felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi farklı ilmi sahalarda değerlendirme konusu olmuştur. Tasavvufta bilgi, doğası gereği metaforlarla içli dışlı bir anlatım/aktarım geliştirme zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tasavvufi bilgi hususunda yazın sahasında, içerisinde metaforik anlatımın barındığı öğelere sıklıkla yer verilmiştir. Allah Teâlâ hakkındaki bilgi ise tasavvufi literatürde “marifet” olarak adlandırılarak su metaforuyla ilişkilendirilmiştir. Suyun yalın, benzersiz ve hayatî nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda bu benzeşimin derin manalar içerdiği düşünülebilir. Tasavvufun birincil kaynağı olarak addedilen Kur’an-ı Kerim’de suyun pınar, yağmur, nehir ve deniz başta olmak üzere türlü görünümünün zikredildiği, benzer sûrette Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Makâlât* adlı eserinde marifet bahsinde âriflerin sıfatlarını ihdâs etmek üzere suyun farklı görünümüne ilgili Kur’an ayetleri ile birlikte atıfta bulunduğu görülecektir. Bu yönüyle *Makâlât*, marifetin ve âriflerin su metaforuyla ilişkilendirilmek sûretiyle açıklandığı bir eser hüviyetindedir. Bu çalışmada marifetin ve âriflerin suya benzetilmeleri *Makâlât* temel alınarak dört başlıkta incelenecektir. Marifetin hayat kaynağı olması yönüyle pınarlardan fışkıran sular gibi hayat verici bir niteliğe haiz olduğu belirtilmiştir. Bu pınar, bilgi yönünden marifetin canlandırıcı hususiyetini ve aynı zamanda iman mihverinde bir sızrayışı sezdirmektedir. Ayrıca eserde âriflerin asıllarına olan sevgisi, Allah Teâlâ’nın da onları sevdiği, âriflerin de tıpkı sular gibi geri aslına dönme çabası içerisinde oldukları belirtilmiş olup, ârifler bu yönüyle denizlere kavuşmak üzere akan nehirlere benzetilebilir. Yer altı ve yer üstü sularının tamamının nihâî varış noktalarının deniz olduğu bilinmekte olup, âriflerin bu zorunlu akışı farkındalıklı bir iştiaqla deneyimlediği düşünülebilir. Eserde âriflerin suya benzetilmesindeki diğer cihet, suyun temizliği ve temizleyiciliğine ilişkin olarak ortaya konulmuştur. Buna göre ârifler, suyun kirli bir nesneyi barındırmayıp kendi kendisini temizlemesi gibi sözlerini ve fiillerini haram ve çirkinliklerden arındırabilmektedirler. Nitekim gökten inen tertemiz yağmurların yeryüzündeki kirleri temizlediği gibi yağmura benzetilen gözyaşlarının da mâsiyetleri temizlediği ihsâs edilmiştir. Son olarak ârifler su gibi buldukları kabın rengini almalarından dolayı suya benzetilmişlerdir. Suyun bulunduğu kabın rengini ve şeklini alması, içinde bulunulan hâlin, vaktin gereğini yerine getirmek, ânu yaşamak ve ânda kalmak, dolayısıyla sūfilerin ibnû'l-vakt oluşları ile ilişkili bir mana açılımında değerlendirilmiştir. Diğer taraftan tasavvufi telakkîde marifetin nihayeti Allah’ın rengine boyanmak olarak ifade edilmiş olup, âriflerin hakikat denizinde kaybolarak buldukları kabın rengini aldıkları düşünülmüştür. *Makâlât*’ta belirtildiği üzere marifetin son makamında “Kendini tanıyan Rabbinin tanır” esasına göre kulluğunu idrak noktasında dönüşüm geçiren âriflerin denize kavuşan sular gibi tevhid çerçevesinde bilme deneyimini elde ettikleri ve bu bilgi ile hakikatin kapısına vardıkları görülecektir. Sonuç olarak bu çalışmada mezkûr eserde marifetin

ve âriflerin su metaforuyla ilişkilendirilerek açıklanması üzerine etraflıca bir değerlendirme yapılmaya gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Hacı Bektâş-ı Velî, Marifet, Makâlât, Ârifler, Su, Tevhid

Atıf Bilgisi

Boyras, Edibe. "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 363-384. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1565481>

Geliş Tarihi	11.10.2024
Kabul Tarihi	25.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, 26-27 Nisan 2024'te gerçekleşen Nevşehirli Âlimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Water Metaphor as a Symbol of Ma'rifa in Hacı Bektaş-ı Veli's Makālāt*

Edibe Boyraz

[0000-0002-2388-5855 | edibe.boyraz@bozok.edu.tr](mailto:edibe.boyraz@bozok.edu.tr)

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Yozgat, Türkiye

ROR ID: [04qvd7239](https://orcid.org/04qvd7239)

Abstract

In the course of history, the unveiling and interpretation of knowledge have been understood through both concrete and abstract dimensions. Thinkers have often employed metaphorical narratives interwoven with tangible examples to render abstract ideas more comprehensible and effectively communicate their thoughts. Abstract knowledge is thus conveyed and interpreted through metaphors rooted in concrete experiences. In Sufism, the source and value of knowledge have been explored from both epistemological and ontological perspectives, not only within Sufi circles but also across disciplines such as philosophy, psychology, and sociology. Due to its nature, knowledge in Sufism necessitates a mode of expression and transmission deeply intertwined with metaphorical representation. Consequently, Sufi literature frequently incorporates elements rich in metaphorical language to articulate the dimensions of spiritual knowledge. In Sufi discourse, knowledge of Allah (God) is referred to *ma'rifa* (gnosis) and is often symbolized through the metaphor of water. Considering water's simple, unique, and life-sustaining qualities, this metaphor carries profound meanings. The Qur'an, regarded as the primary source of Sufism, frequently references various forms of water, such as springs, rain, rivers, and seas. Similarly, in *Makālāt*, the work of Hacı Bektaş-ı Veli, references to water appear alongside Qur'anic verses in the context of *ma'rifa*, illustrating the attributes of the *'arifūn* (those endowed with gnosis). As such, *Makālāt* stands out as a text that explains *ma'rifa* and the *'arifūn* through the symbolic lens of water. This study examines the analogy between *ma'rifa* and water, as well as the association of *'arifūn* with water, as presented in *Makālāt*, under four main themes. First, *ma'rifa* is described as a life-giving source, akin to the waters gushing forth from springs. This metaphor highlights *ma'rifa*'s revitalizing quality in terms of knowledge while simultaneously alluding to a leap of faith rooted in the axis of belief. Additionally, *Makālāt* emphasizes that the *'arifūn* love their origins, reciprocated by Allah's love for them, and likens their striving to return to their source to the rivers flowing towards the seas. It is understood that all subterranean and surface waters eventually converge in the seas, symbolizing the *'arifūn*'s conscious and passionate journey toward unity with their divine origin. The second dimension of the water metaphor pertains to its purity and purifying nature. The *'arifūn* are likened to water in their ability to cleanse themselves and others from impurities, both literal and metaphorical. Just as water does not retain dirt but purifies itself, the *'arifūn* purify their words and actions from sin and ugliness. The text further evokes the imagery of pure rain descending from the heavens to cleanse the earth, drawing a parallel with tears likened to rain that wash away sins. Lastly, the *'arifūn* are compared to water for their ability to take on the color and shape of the vessel they occupy. This reflects their capacity to adapt to their circumstances, live in the present moment, and fulfill the requirements of their spiritual state. In Sufi thought, this adaptability aligns with the concept of being *ibn al-waqt* (a child of the moment). Additionally, in Sufi teachings, the ultimate realization of *ma'rifa* is expressed as being "dyed in the color of Allah", suggesting that the *'arifūn*, immersed in the ocean of divine truth, take on the color of their divine essence. As noted in *Makālāt*, at the ultimate station of *ma'rifa*, the *'arifūn* undergo a transformation aligned with the principle of "Whoever knows himself knows his Lord." In this transformation, they attain a unifying knowledge of the Divine, akin to waters reaching the sea, and thereby arrive at the gates of truth. This study

aims to provide a comprehensive analysis of how *ma'rifa* and the '*arifün*' are explained through the metaphor of water in the aforementioned work.

Keywords

Sufism, Hacı Bektaş-ı Veli, *Ma'rifa* (Gnosis), *Makâlât*, '*Arifün* (Gnostics), Water, Tawhid

Citation:

Boyras, Edibe. "The Water Metaphor as a Symbol of Ma'rifa in Hacı Bektaş-ı Veli's Makâlât". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 363-384. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1565481>

Date of Submission	10.11.2024
Date of Acceptance	01.25.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Water Metaphor as a Symbol of Ma'rifa in Hacı Bektaş-ı Veli's Makâlât", orally delivered at the Symposium of Nevşehirli Âlimler on April 26-27, 2024.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilâhiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she 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

Bilginin çağlar boyunca açığa çıkarak yorumlanması ve karşılık bulması hem müşahhas hem de mücerret bakımdan gerçekleşmiştir. Duyu organları ile algılanabilen boyutta bilginin müşahhas hale gelmesi üzerinden mananın ifade ettiği değer ve bilginin özümsemesi görece olarak daha kolay görünürken, bilginin mücerret düzlemde anlamlandırılması ve ifadesi bazı durumlarda bir muammaya dönüşebilmiştir. Bu noktada tarih boyunca düşünürler fikirlerinin daha etkili ve doğru aktarımını sağlamak adına mücerret olanı, duyu organları ile tecrübe edilebilen örneklerle örülü metaforik anlatım aracı ile izah etmeye gayret göstermişlerdir. Metaforik anlatım, gönderme, gönderimde bulunma, bir kavramı ya da bir olguyu bir adım öteye taşıma, başka bir şeyle ilişkilendirme, benzetme, kıyaslama yolu ile ifadeye kuvvetlilik ve etkililik kazandıran bir araç olup, bir mecaz türü ve edebî bir sanat olarak “istiâre” kavramı ile karşılık bulmakta, istiâre ise manayı açığa çıkarmak adına farklı kelime ya da kavramları ödünç alma/ödünç verme ile mütalaa edilebilmektedir.¹ Tarih boyunca düşüncelerin izahatı, daha iyi anlaşılmayı temin amacıyla metaforik anlatımla gerçekleşmiştir. Bu anlatım tarzında mücerret kavramlar müşahhas hale getirilerek manaya zenginlik katılması arzulanmış ve farklı kelimelerin de bu amaçla ödünç alınması yöntemine başvurulmuştur.²

Tasavvufi bilgi hususunda tarih boyunca yazın sahası içerisinde metaforik anlatımın barındığı öğelere sıklıkla yer verilmiştir. Bu durum hem mücerret bilginin doğası ile hem de tasavvufi bilgi ve tecrübeleri doğru bir biçimde yorumlama yoluyla bilgiyi anlaşılır kılma ve bilginin aktarımını kolaylaştırma çabası ile açıklanabilir. Bilginin her ne kadar müşahhas varlıklar ya da nesnelere binaen nesnel bir gerçeklik yahut da meşruiyet kazandığı düşünülse de müşahhas bilginin dahi haddi zatında mücerret bir hakikati içermekte olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bilgi doğası gereği bir yönüyle nesnel ve gerçeklikle ilişkili iken, diğer yönü ile ise öznel ve izâfî olabilmektedir. Allah Teâlâ'ya, varlıklara, yaratılışa ve yaratılışın gayesine ilişkin bilgi ise tasavvufi literatürde “marifet” olarak adlandırılmış olup, marifet bizzat Allah tarafından bildirilen bilgi olması hasebiyle görece bilgiden/ilimden üstün ve kıymetli tutulmuştur. Bilginin bilişsel ve duyuşsal bazda anlamlandırılmasındaki güçlük, çetrefillik ve göreceliğe nispetle marifet, sahiplerince daha yalın, mutlak hakikati içeren bir bilgi türü olarak aktarılmıştır. Bu bakımdan Allah Teâlâ hakkındaki bilginin ifadesi manasında, tasavvufi literatürde “su” metaforunun kullanıldığı görülmektedir.

Tasavvufi kaynaklarda bu benzeşimi aktaran ilk isimlerden biri olarak Bâyezîd-i Bistâmî³ (ö. 234/848 [?]) ile karşılaşılacaktır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) de ârifî ve marifetî

¹ Celal Demir - Özge Karakaş Yıldırım, “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1086-1090. İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/315-318. İstiârede benzetilen açıkça zikredilmemekle birlikte, benzetmede mübalağa yoluna gidildiği de belirtilmiştir. Bk. Ali İbn Muhammed es-Seyyid es-Şerîf Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Ta'rîfât)*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Rahmet”, 110.

² Adem Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2015), 36; Ethem Cebecioğlu, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVIII (1998), 128.

³ Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürür (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Hadise, 1960), 57; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhâlim Mahmûd (Kahire: Matabe Müesseset dâre'l-şab, 1989), 510-516. Bâyezîd-i Bistâmî ile ilgili ayrıca Bk. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-süfyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-

tanımlamak için su metaforuna başvurduğu görülmektedir.⁴ Ancak makalemize de konu olan “Dört kapı kırk makam” düşüncesinin ve marifetin su metaforu ile ilişkilendirilmesi fikrinin kaynağını esasen Ahmed Yesevî'den (ö. 562/1166) aldığı görülmektedir. Ahmed Yesevî'ye atfedilen *Fakrnâme* adlı eserde bu düşüncenin temelleri açıkça ortaya konulmuştur. Bu eserin *Makâlât* ile benzerlikleri dikkat çekicidir. Yine Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'inde de marifete dair bilgilerin “hakikat denizi” ve “can bostanı” gibi ifadelerle açıklandığı görülmektedir.⁵ Yaşadıkları yıllar arasında bir hayli zaman farkı mevcut olduğundan ötürü tarihsel olarak izahı zor gözükse de efsanevî anlatılarda ve menkıbelerde Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö.669/1271[?]) Ahmed Yesevî'nin takipçisi yahut da müridi olduğunda ittifak edilmektedir.⁶ Diğer taraftan unsurlar bazında ya da “dört kapı” bağlamında olmasa da Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) sembolik bir dile dayalı olarak kaleme aldığı *Mantku't-tayr* eserinde de marifetin su ile benzeşimine sıklıkla yer verdiği gözükmektedir.⁷ Ancak bu benzeşimin unsurlar bazında ve yine *Makâlât* ile benzerlikler içeren fakat halka hitap eden değil de farklı bir üslupla ve sistematik olarak ele alınması ise İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte vuku bulmuştur. *Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* İbnü'l-Arabî'nin tevhid konusunda telif ettiği ilk eserlerden olup, esasen memleket idaresine dair siyaset bilgisini barındıran bir eser olmasının yanında, bu eserde insan şehri modeli üzerinden insan ve kâinatın tekabülîyeti, makro-kozmos/mikro-kozmos uyumu olarak, insanın alem-i sağır olduğu hakikatinden hareketle ortaya konmuş, dört unsur bilgisi tevhid öngörüsü ile birlikte aktarılarak konuya oldukça derinlikli bir boyut kazandırılmıştır.⁸ İbnü'l-Arabî

Matbûât, 1987); Feridüddin Attâr, *Evlîya Tazkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yay., 2018); Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2020).

⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 201. Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili ayrıca Bk. Ali Hasan Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1988); Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002).

⁵ Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Öncü Basımevi, 2007); Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), 194. Ayrıca Bk. Abdurrahman Güzel, “Ahmet Yesevî'nin Fakr-Name'si ile Hacı Bektaş'ın Makâlât'ında Dört Kapı-Kırk Makam Mukayesesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2 (Ağustos 1995), 6-12; Kadir Özköse, “Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Dört Kapı Ve Kırk Makam Anlayışı”, *AKADEMİK Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2017), 99-133.

⁶ Seyfullah Korkmaz, “Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/11 (2001), 326.

⁷ Attâr eserinin birçok yerinde özellikle deniz metaforuna tevhid/marifet bağlamında ağırlık vermiştir. Örneğin incident ve denizden bahsetmekte, bu denizi ve inciyi bulamayanların tevhid sırrına eremeyeceğini belirtmektedir. Yine pek büyük ve engin olan böyle bir denizde âlem bir zerredir, bir zerre de âlemdir. Hayret denizi ve Hz. Peygamber'e göğüsünde seriat güneşi ve marifet denizi ifadelerini kullanırken, Allah tapısının ulu bir deniz olduğunu söylemiştir. Bk. Ferîdüddin Attâr, *Mantku't-tayr*, çev. Yaşar Keçeci (İstanbul: Kırkambar Yay., 1998) 25-36, 79.

⁸ İbnü'l-Arabî'nin insan memleketinde hükümdar küllî ruh yahut da insân-ı kâmile, vezir küllî akla, hükümdarın eşi ve kerîmesi nefse, memleket bedene, başşehir yahut da saray kalbe, hazîne hayâl hazînesine, kadî adâlete, ferman havâtıra, düşman iblise, düşmana gönderilen elçiler zekâ, ilim, şecâat, vefâ, diyânet, havf ve recâyâ, düşmandan gelen elçiler hırs, kibir, korkaklık, cehâlet ve cimriliğe, ordular ise arşı taşıyan meleklerle ve dört unsura tekabül etmektedir. Hükümdar (ruh) düşmanları ile bizzat harbe girmemeli, kumandan ve emirlerini tayin etmelidir. Kendisi “ilim sahili”nde oturmalı ve gerektiğinde “ilim denizi”ne açılıp düşmanı peşinden sürükleyerek orada onu mahvetmelidir. Harp esnasında hükümdar kalpte bulunmalıdır. İbnü'l-Arabî ruhu Hz. Mûsa'ya, İblis'i Firavun'a ve ilmi de deryaya teşbih ile beyan etmiştir. Buna göre İblisî ilim denizine peşinden sürüklemediği vakit, ilim denizi onu yutacak ve oracıkta düşman helak olacaktır. “Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır. Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilirsiniz diye O'nun buyruğu gelip, bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir” (Talâk 65/12) ayeti uyarınca insan-ı sağır dahî bir âlemdir. Buna göre her bir ferdin “semâ”sı akıldır. Onların felekleri zâhir ve bâtın duyularıdır. Her birinin sûreti arzdr ve onların deryaları da kalpleridir. Ayrıca eserde bahr-ı ilim ve bahr-ı vahdet

Fütûhâtü'l-Mekkiyye isimli eserinde ise unsurların yaratılışına yer vermiş ve ilk yaratılan unsurun “su” olduğuna değinmiştir.⁹ Hacı Bektaş-ı Velî'nin çağdaşı ve tasavvufî hakikatleri sembolik/metaforik anlatımla buluşturan bir diğer mutasavvıf ise Mevlânâ'dır (ö. 672/1273). Hususiyetle *Mesnevî*'de su metaforunun tevhid öğretisi ile uyumlu bir biçimde ve marifetin sembolü olarak yer bulduğu görülecektir.¹⁰ Ayrıca mutasavvıf bir Türk şairi olan Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) de şiirlerinde marifet kavramıyla su metaforunu buluşturmuştur.¹¹ Bu ve bunun gibi örneklere bakıldığında tasavvufî marifet kapısının sembolünün su ile karşılık bulunduğu düşünülebilir. Suyun hem basit, yalın, benzersiz oluşu ve hem de hayâtî hüviyeti göz önünde bulundurulacak olursa bu benzeşimin derin bir manayı ihtiva ettiği görülecektir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât*'ı, marifetin ve âriflerin su metaforu ile ilişkilendirilmek sûreti ile açıklandığı ve anlamlandırıldığı bir eser olma özelliğini muhafaza etmekte olup, bu çalışma ile mezkûr eser bağlamında marifetin su ile ilişkisi tahlil edilerek aktarılmaya gayret gösterilecektir.

1. Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât*'ında Dört Grup İnsan

Hacı Bektaş-ı Velî, “Dört Kapı Kırk Makâm” olarak adlandırılan ve tasavvufî düşüncenin kilometre taşları olarak addedilebilecek, dört farklı kapıda dört farklı zümreyi açıkladığı *Makâlât* adlı eserinde metaforik anlatıma sıklıkla başvurmuş, dört hayâtî unsuru dört grup insan tipolojisi ile ilişkilendirmiştir. Bu yönüyle *Makâlât*'ın yalnızca tasavvuf ilmini değil, aynı zamanda insanın kişilik özelliklerini inceleyen, “tipleri” ve “ayırıcı özellikleri”¹² belirleyerek insan psikolojisini belli bir sistem üzerine bina eden kişilik psikolojisi ilmini de ihtivâ eden bir eser hüviyetine sahip olduğu düşünülebilir.

Makâlât'ta belirttiği üzere insan hava, ateş, toprak ve su olmak üzere dört unsurdan/nesneden terkip olunarak yaratılmıştır. Bu dört unsur¹³ dört zümre ile karşılık

ifadelerine yer verilmekte ve akl-ı evvel, nûr denizi olarak ifade edilmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayınları, 1992), XXIV, XXVI, XXIX, 15, 248, 317-320.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/20.

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1995). Ayrıca konuyla ilgili olarak Bk. Çatac, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî Adlı Eserinde Su Metaforu”, 35-65.

¹¹ Yunus Emre, *Divân (Seçmeler)*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021). Yunus şiirlerinde aşk denizi, hakikat denizi, kudret denizi gibi ifadeler kullanmıştır. Konuyla ilgili olarak Bk. Gökhan Tunç, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Su Metaforu”, *Folklor Akademi Dergisi* V/2 (2022), 474-482.

¹² Kişilik kuramlarından Ayırıcı Özellik Yaklaşımına göre kuramcılar, ayırıcı özellikleri ve tipleri belirleyerek çok sayıdaki insanın davranışlarını kestirmeye ve tanımlamaya gayret ederler. Bu alandaki çalışmalar “tipoloji” sisteminin üzerine odaklanmıştır. Bu kurama göre bireyin kişiliği, temel özelliklerinin bir sentezidir ve bu temel özellikler bilindiği takdirde bireyin kişiliği de öğrenilmiş olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya Turan, *Kişilik ve Dindarlık* (Ensar Neşriyat, 2017), 52-53. Ayrıca insanlardaki farklı kişilik özelliklerine değinerek, ilmi'l-kıyâfet ve ilmi'l-ferâset bahislerine yer veren sûfi müellifler arasında İbrahim Hakkî Erzurumî'ye de yer verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Hakkî Erzurumî, *Marifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1980).

¹³ Anâsır-ı erbaa “dört unsur” olup, klasik felsefede su, toprak, ateş ve havadan ibarettir. İslam felsefesindeki “dört unsur” anlayışı Antik Yunan düşüncesinden neşet etmektedir. “Arche” olarak ifade edilen “ilk madde” Thales'e göre su, Anaximenes'a göre hava, Herakleitos'a göre ise ateştir. Empedokles ise bunların dördünün birlikte kâinatın ana maddesini teşkil ettiğini söylemiştir. Eflâatun'un da dört unsur fikrini kabul ettiği bilinmektedir. Aristo ise, dört unsur teorisini sistemleştirip tabiat bilimlerine hâkim bir görüş haline getirmiştir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 15-35, 21-23, 187a. Dört unsur nazariyesi Helenistik dönemde daha da çok benimsenerek Arapçaya aktarılmış ve fizikten tıp ve ahlaka değin geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Bu konuyu ilk ele alan İslam filozofu Kindî ve sonrasında Farâbî'dir. Unsurlar nazariyesine son halini veren İslam filozofu İbn Sînâ'dır. Söz konusu dört ana maddede evâil adımı verdiği ilk keyfiyetler mevcuttur. Buna göre ateşe sıcaklık, havaya nemlilik, suya soğukluk ve toprağa kuruluk

bulmaktadır: âbidler, zâhidler, ârifler ve muhibler. Âbidler şeriat bölüğündendir ve asılları hava, yani rüzgârdır. Rüzgâr şifa ve kuvvet olup, âbidler de gece gündüz Allah Teâlâ'nın ibadetinden ayrılmazlar. Zâhidler, tarikat kavminden olup, asılları ateştedir. Gece gündüz yanar ve kendilerini yakarlar. Ârifler üçüncü bölük olup asıllarının sudan olduğu ve marifet taifesinin mensupları oldukları belirtilir. Su temizdir ve temizleyicidir. Ârif de hem temizdir ve hem de temizleyicidir. Dördüncü bölük muhibler olup, asılları topraktır. Toprak rıza ve teslimiyet timsali olup, muhib de teslimiyet ve rıza üzeredir.¹⁴ Her şey aslına dönmektedir; su suya, toprak toprağa, ateş ateşe, rüzgâr rüzgâra döner ve karışır.¹⁵ Nitekim “*Sizi ondan (topraktan) yaratık, yine ona döndüreceğiz ve sonra oradan bir defa daha çıkaracağız*”¹⁶ buyurulmuştur.

Hava ve ateş hafif elementler iken, toprak ve su ağırdır.¹⁷ Doğada toprak, ateş, su veya havanın saf hâlde olmadığı, aksine bunların her birinin hepsinin karışımından oluştuğu belirtilmiştir.¹⁸ Öte yandan ateş ve toprak elementi gibi birbirine zıt elementlerin cebirsel ifadeyle aralarında bir orantının bulunduğu bilinmektedir ve bu iki maddeyi birbirine bağlayan iki araç gerekmekte olup, bu da matematiksel bir orantı ile açıklanmaktadır. Bu orantıya göre ateş ve toprak gibi katı iki maddeyi birbirine bağlayacak olan hava ve su gibi iki araç vardır. Buna göre, Allah Teâlâ ateş ve toprak arasına su ve havayı koyarak bu bileşimlerin tümünü birbirleriyle uyumlu ve orantılı hâle getirmiştir. Böylelikle ateş hava için ne ise, su da ateş için öyledir; görünür ve elle tutulur dünyanın iskeleti böylelikle birbirine bağlanmıştır. Dört maddeden oluşan evrenin bedeni meydana gelmiş ve mükemmel bir orantı vasıtasıyla birbirleriyle uyumlu bir dostluk içerisinde ve aynı zamanda onları birleştiren güç sayesinde ayrılmaz bir bütünlükte dirler.¹⁹

Tabiatta bulunan ve *Makâlât*'ta da karşılığını bulan bu elementlerin hem birbirine zıt görünen bir yapıda, hem de birbirine hayâtî bağlarla bağlı olduğu, dördünün de hakîkatin bir parçası olduğu ve hem tek başına hem de hep bir arada iken tevhidî sembolize ettikleri düşünülebilir. Nitekim içinde yaşanan ve canlıların yaşamı için elverişli bir düzenle yaratılan yerküre, bu dört elementin kenetlenmişçesine yoğrulduğu ve tüm zıt görünümüne rağmen birbiri ile uyumlu olduğu bir yapı arz etmektedir. Tasavvufî manada dört kâpiya mensup dört

keyfiyetleri hakîmdir. İbn Rüşd, Câbir b. Hayyân, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl de unsurlar nazariyesine dair fikir beyan etmişlerdir. İshrak felsefesinin kurucusu Sühreverdi el-Maktûl de unsurların ve feleklerin ilk nurdan sudûr ettiğini belirterek “kavâbis” olarak nitelendirdiği unsurların bu nurlardan nasıl meydana geldiğini belirtir. Tasavvufî düşünceye başta felsefî olmak üzere birçok boyut kazandıran İbnü'l-Arabî dört unsur teorisine de tasavvufî bir boyut kazandırmıştır. Bk. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3/149-151; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 102-106; Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 212-216; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkîyye*, 1/154. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teala insanı halife kılmış ve bu halifeyi beden şehrinde dört unsur üzere yaratmıştır: Hava, ateş, su ve toprak. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 106-107. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*'ında dört unsurun insan bedenindeki tekabülîyetini ayrıntılı olarak aktarmıştır. Bk. Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, ed. Ali Yılmaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 98-101.

¹⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 44-56.

¹⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 55.

¹⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 30 Ocak 2023), Taha 20/55.

¹⁷ Hüseyin Gazi Topdemir (ed.), *İbn Sina Şifa Kitabı / Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik / Fikir Mimarları Dizisi* (Say Yayınları, 2013), 360.

¹⁸ Topdemir, *İbn Sina Şifa Kitabı / Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik / Fikir Mimarları Dizisi*, 88.

¹⁹ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion* (New York: Pantheon Books, 1958), 120-121.

grup insanın ve hatta aynı dünya üzerinde yaşayan, dört ayrı unsurdan müteşekkil karakter tipolojisine sahip olan tüm insanların benzer biçimde hem ferdi olarak hem de hep birlikte yaratımın sonsuzluğu, varlığın birliği açısından ve ilâhî bilginin birer parçası olmak bakımından tevhidin mümessili oldukları düşünülebilir.

1.1. Marifetin Sembolü Olan Suyun Nitelikleri ve Önemi

Su, hemen her kültür ve dinde yaratılışın temelindeki asıl unsur sayılmış, evrensel bir arketip olarak iyileşme, sonsuzluk, hayat, yenilenme, doğurganlık, kutsallık ve temizlenme nitelikleri ile birlikte anılmıştır.²⁰ Kur'an'da da her canlının sudan yaratıldığı²¹ ve Allah'ın arşının suların üzerinde bulunduğu²² belirtilmiştir. Su, doğal hâlinde soğuk ve nemlidir, kolayca dağılabilir ve yine birçok şekilde bir araya gelip birikebilir bir yapıdadır. Su, kolayca farklı şekillerde parçalara ayrılırken, kolayca yenilerini kabul edebilir.²³ Su nemli olması nedeniyle susuzluğu giderir ve vücudun doğuştan gelen nemini korur. Besinlerin sindirimine ve emilimine yardımcı olur.²⁴ Suyun belli bir şekli olmadığı için, tüm şekilli varlıklardan daha güçlü olduğu düşünülür. Bunun nedeni, suyun hem her şeyi değiştirmesi ve yenilemesi hem de içindeki hiçbir şeyin önceki hâlini devam ettirememesidir.²⁵

Su, doğadaki dört temel unsurdan biri olmakla birlikte, tüm canlı organizmaların yaşamını sürdürmesi için büyük bir öneme haizdir. Diğer taraftan su, toplumsal, kültürel ve bireysel bazda metaforik ve simgesel manalar da içermektedir. Birçok araştırmacı eski kültürlerden itibaren suyun imgesel değerini ortaya koymuş ve insanın su ile doğrudan ilişkisinin kaçınılmazlığına vurgu yapmışlardır. Su, yaşamın özüdür ve yaşam su ile başlamaktadır. Su, bilkuvvede evrenin varoluşundaki ilk madde, tüm güçlerin öncülü ve ayrılmamışlığın sembolüdür. Su temizleyici, süsleyici, söndürücü, güzelleştirici, tazeleyici niteliklere sahip olmasının yanında aynı zamanda yıkıcı ve aşındırıcı bir özelliğe de sahiptir. Dolayısıyla su yalnızca hayat ile değil, ölüm ile de ilişkilendirilmiştir. Varoluşun hem başında hem de sonunda suyun mevcut olduğu düşünülebilir. Birçok kadim kültürde görüldüğü üzere, Türk kültüründe de suyun metaforik ve imgesel manası vardır.²⁶

Su, Türklerin kültür ve inanç kodlarında daima büyük bir değer görmüştür. Tarih boyunca Türklerin suya, sahip olduğu niteliklerden mülhem farklı manalar yükledikleri gözlemlenmiştir. Eski Türk geleneklerinde de su kutsal bir mana ifade etmektedir. Suya saygısızlık yapılmamaya itina gösterilir, suyun ruhu olduğuna inanılır. Hatta bu inanişâ “yer-sub” olarak yer verilmiş ve “yer-sub”un Türk uygarlığında mitolojik vatan anlamını taşıdığı belirtilmiştir. Türk düşüncesinde suyun varlıkların özü yahut da ilk varlık ve yaratılışın ilk ve temel çekirdeği olarak kabul edildiği ifade edilmiştir. Buna göre evren ilk olarak su ve topraktan yaratılmış olup, su

²⁰ Salime Leyla Gürkan, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/440-442.

²¹ Enbiyâ, 21/30.

²² Hûd, 11/7.

²³ Topdemir, *İbn Sina Şifa Kitabı / Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik / Fikir Mimarları Dizisi*, 360-361.

²⁴ Shaykh Hakim Moinuddin Chishti, *The Book of Sufi Healing* (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1991), 64.

²⁵ Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu”, 37; Abdulkadir Kiyak, “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Kültürünün Elazığ'daki İzleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2013), 23.

²⁶ Tunc, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Su Metaforu”, 474. İskender Pala, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/442-443.

niteliği ile evrenin oluşumuna neden olan temel unsur olarak addedilmiştir.²⁷ Türk kültür ve düşünce yapısında su, kendisiyle ve kendisi gibi “aziz” olunabilecek yegâne maddî unsur olarak yer almaktadır.²⁸

Su, varoluşun evrensel özünü sembolize ederek kaynak ve köken olma özelliğini üstlenir. Bu yönüyle su, her biçimden önce gelerek her yaratımı desteklemekte olup, varoluşun tüm olasılıklarının hazinesi gibi değerlendirilebilir. Eliade'e göre yaratılışın paradigmatik imgesi, dalgaların ortasında beliren bir adaya benzemektedir. Suyu dalmak; karadan suya geri dönmek, biçim öncesi gerilemeyi, farklılaşmamış varoluş öncesi biçime yeniden dahil olmayı ifade etmektedir. Suyu dalma, evrenin kökenine dair biçimsel tezahür eylemini tamamlamakta; suya batmak ise biçimlerin çözülmesi anlamına gelmektedir. Nedensel olarak suyun hem ölümlü hem de yeniden doğuşu sembolize etmesi bu şekilde açıklanabilir. Sudaki çözülmeyi yeni bir doğum izlemekte ve diğer yandan yaşamsal potansiyeli dölleyip çoğaltması nedeniyle suyla temas her zaman bir yenilenmeyi beraberinde getirmektedir.²⁹

Kur'an-ı Kerim'de “ekin bitmeyen bir vadi” olarak nitelendirilen çorak Mekke vadisinde Hâcer ve oğlu Hz. İsmâil'e Allah tarafından ihsan edilen “zemzem” Müslümanların değer verdiği ve hâlâ isitfade ettiği bir sudur. İslam'ın suya bakış açısı bu dünya ile sınırlı değildir. Zira ahirette kevserin³⁰ ve selsebilin³¹ müminlere bir mükafat olarak sunulacağına inanılmaktadır.³² İslam'a göre su insanlığın ortak malı olarak telakki edilir ve dolayısıyla azizdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “Üç şey vardır ki, (insanlar onlardan) engellenemezler: Su, ot ve ateş”³³ hadisi, bu hususu ifade etmektedir.

Alçakgönüllülüğün sembolü olarak da bilinen su, tasavvufta hava, toprak ve ateş gibi karakterolojik bir unsur olarak zikredilmektedir.³⁴ Tasavvufta su marifetin ve ilâhî feyzin temsilcisidir. Kâmil nefis ve küllî akıl suya benzetilmiştir. Buna göre insanlığın ortak değeri olan suyun ölçülü, adaletli ve temiz şartlarda kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır.³⁵ Öte yandan su,

²⁷ Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu”, 37. M. A. Seyidov - S. Gömeç, “Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29 (01 Mayıs 1996), 259-265.

²⁸ Mustafa Yavuz - Yudum Çelik, “Bir Drog ve Bileşen Olarak İbn Sina Tıbbında Su”, *Medeniyet Kültürel Araştırmalar Belleteni* 2/3 (2022), 18.

²⁹ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion* (New York: A Harvest Book, 1956), 130.

³⁰ Kevser'in Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.v) vaat edilmiş olan cennette bir nehir olduğu rivayet edilmiştir. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Salat”, 53. Kevser, cennette bir havuzun ismi olup, aynı zamanda çok nimet demektir. Yine Kevser kelimesi, çok hayır manasına gelmektedir ve dünya ve âhiret şerefinde bolluk ve çokluğu ifade etmektedir. “Kevser, Rahman isminin membâından kaynakayan bol ilim demektir.” Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 23/10894-10898. Ayrıca cömert kimseye de “Kevser” denilmektedir. Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra, 2017), 839.

³¹ Selsebilin, cennette iyilere ihsan edilecek, karışımı zencefil olan bir içeceğe haiz pınar olduğu belirtilmiştir. Bk. İnsan, 76/17-18.

³² Pala, “Su”, 37/442-443; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Zemzem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/242-246.

³³ İbn Mâce, Sünenü İbni Mâce, (Riyad: Darü's-Selam, 1999), “Ruhûn”, 16.

³⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 580.

³⁵ Kadir Kargı, *Su Ahlakı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2021), 71.

yaratımdaki önceliğine binaen Allah'ın Cemâl ve Celâl sıfatlarını³⁶ temsil ettiği gibi canlıların yaratımı bakımından “el-Hayy”³⁷ ismine de işâret etmektedir.³⁸

Netice itibarıyla su yaşamın kaynağı ve bilinen tüm hayat biçimlerinin vazgeçilmez unsuru olup, yer yuvarlağının yapısı ve canlıların yaşamını devam ettirmeleri için hayâtî bir ehemmiyete sahip olan, nâdîde bir cevherdir. Su manasına gelen “mâ” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette geçmektedir. Allah Teâlâ'nın insanı ve tüm canlıları sudan yarattığı belirtilmiştir. Yine Kur'an-ı Kerim'de suyun yağmur,³⁹ nehir,⁴⁰ pınar⁴¹ ve deniz⁴² gibi türlü görünümünden ve kaynaklarından da söz edilmekte olduğu görülür.⁴³ Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât* adlı eserinde marifet ile ilişkilendirilen suyun Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere türlü görünümüne atıfta bulunulduğu görülecektir.

2. Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât* Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu

Seyr u sülûk denilen manevi yolculuğun “Hamdım, piştım, yandım” sözlerine tekabül edecek biçimde metaforlaştırıldığı düşünülmüştür. Buna göre sâlik pınar halinde iken ırmak olur ve son noktada ise denize kavuşur. Ham olma hali pınar ve doğum ile, pişmek Allah'ı arama yolculuğunda ırmak ile, deniz sükût halinde yanmak (vahdet) ile sembolize edilmiştir.⁴⁴ Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre ilmin aslı Rahman'dır.⁴⁵ Dolayısıyla o, marifetin kaynağını Rahman'a bağlamıştır. Marifetin kaynağının Allah Teâlâ'nın “Rahman” sıfatına bağlanması “asılları sudandır” denilen ârifler ve marifet hakkında gerek gökten inen tertemiz bir yağmur gerek yerden biten bir pınar gerek aslına kavuşmak için durmaksızın akan bir nehir ve gerekse de içinde türlü canlıların barındığı engin bir deniz gibi rahmetin ve tevhidin simgesi rolünü çağrıştırmaktadır.

³⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkta yalnızca Allah mevcuttur. Celâl ve Cemâl Allah için kendiliğinde ve yaratışındaki zâtî bir nitelik olup, Celâlin sonucu olan heybet ile Cemâlin sonucu olan ünsiyet Yaratan'ın değil de yaratılmışın iki hüviyetidir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 7/15. Allah Teâlâ âlemleri yaratırken ilk olarak su cevherini yaratmış, cisim ve arazların bilkuvvedeki zatını ona yerleştirmiştir. Bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/20. Bu yönüyle suyun ayrışmamışlığın, tevhidin ve tevhidî sıfatların tecellîgâhı hüviyetinde olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan su, iki Hidrojen ve bir Oksijenden müteşekkildir ve polar (kutuplu) bir görünüm sergiler. V harfine benzetilebilecek olan bu yapıda bir uçta oksijen, diğer iki uçta hidrojenler mevcuttur. Tepe ve uçlar pozitif ve negatif olmak üzere farklı yükler taşımaktadırlar. Su, bu yönüyle zıtlıkların bileşimi niteliğine ve aynı zamanda diğer su molekülleriyle bağ kurma noktasında âdeta bir çekim alanı gücüne haizdir. Bk. Yavuz - Çelik, “Bir Drog ve Bileşen Olarak İbn Sina Tıbbında Su”, 14.

³⁷ Enbiya, 21/30.

³⁸ Pala, “Su”, 37/442-443.

³⁹ Nûr 24/43; Rûm 30/48; Lokmân 31/34; Şûrâ 42/28.

⁴⁰ En'âm 6/6; Ra'd 13/3; İbrâhîm 14/32; Neml 27/61, Nûh 71/12.

⁴¹ Bakara 2/60, 74; Yâsîn 36/34; Kamer 54/12.

⁴² Nahl 16/14; Fâtır 35/12.

⁴³ Hacı Mehmet Günay, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/432-437.

⁴⁴ Tunç, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Su Metaforu”, 480. Ayrıca Yunus Emre'nin şu dizelerinin de bu yöndeki manayı kuvvetlendirdiği düşünülebilir: “Dirildik pınar olduk irkildik ırmak olduk/Akdık denize dolduk taşdık elhamdüillâh” Bk. Yunus Emre, *Divân (Seçmeler)*, 244.

⁴⁵ Mahmud Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât* (Ankara: Seha Neşriyat, 1971), 51.

2.1. Sudaki Hayat Sırrı

Sudaki hayat sırrının “*Her canlıyı sudan yarattık*”⁴⁶ ayeti ile belirgin hale geldiği görülmektedir. Marifet ise kalplerin Allah ile hayat bulması olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Diğer taraftan ayette “Ölü olup da dirilttiği kimse”⁴⁸ olarak, kalben ölü olup da iman ve marifetle kalbine hayat verilen kimsenin kastedildiği belirtilmiştir.⁴⁹ İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Allah Teâlâ'nın âlemleri yaratırken ilk olarak su cevherini yaratması hususunu şöyle beyan etmiştir: “Allah yuvarlaklık ve beyazlıkta bir cevhere benzeyen suyu soğuk-donuk bir dolu tanesi gibi yarattı, cisimlerin ve arazların bilkuve hâlindeki zatlarını ona yerleştirdi... Ardından Arş'ı yarattı ve er-Rahman onun üzerine istiva etti.” Allah Teâlâ suya hitabında “En övülen Zat benim!” buyurduğu ve suyun utanarak ortasına (kendi kendisine) kavuşmak istercesine geriye çekildiği ve sahile de köpüklerini bıraktığı, bu suyun köpüğünün ise eşyanın çokluğunu ihtiva ettiği aktarılmıştır.⁵⁰

Kulun kendisi üzerinde Hakk'ın kudretinin etkilerini görmesi marifetin belirtilerinden olup, yine muhabbet de marifetin âlâmetleri arasında zikredilmiştir. Zira kişi tanıdığını sevmektedir.⁵¹ Marifette kulda edilgenlik vasfının açığa çıkması söz konusu olup, bu edilgenliğin müşahhas ifadesi “su” ile karşılığını bulmaktadır. Dolayısıyla muhabbet de marifetten sayılmış olup, muhabbetin ise merhamet ile ilişkisi göz önünde bulundurulacak olursa marifet kavramının anlam bakımından muhabbet kanalıyla yine Rahman sıfatına teveccühü söz konusu olacaktır.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre “Can bahçeye benzer, marifet sudur. İşte susamış bahçeye su ne yaparsa marifet de canı öyle yapar.”⁵² Buna göre can bostandır ve marifet de sudur. Marifetsiz gönül susuz kalmış bir bostana benzemektedir.⁵³ Allah Teâlâ insanda din bostanı ve iman bostanı olmak üzere iki bostan yaratmış, marifet suyunu, insanın gönlüne akıtmıştır.⁵⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, bu noktada “...Allah size imanı sevdirdi ve onu gönlünüze sindirdi...”⁵⁵ ayetini zikrederek toprağın suyu özümseyip sindirmesi gibi, marifet suyunun din ve iman bostanında özümsemiğine; bu bostanların âdeta marifet pınarı ile hayat bulup beslendiğine işaret etmiştir.

Diğer taraftan Hacı Bektâş-ı Velî, “Ârifler katında iman akıl üzeredir”⁵⁶ önermesi ile analitik bakımdan iman ve akıl kavramlarını belli bir ahenk içerisinde, birbirleri ile barışık iki kavram olarak nitelemiş, bunu da ârifler ve marifetle bütünleştirerek esasen âriflerin içlerinde bu ahengi; akıl-iman bütünlüğü ve barışıklığını barındırdığını ima etmiştir. Nitekim ârifler ilmi irfâna dönüştürmüştür⁵⁷ ve âriflerin ibadeti hem tefekkür ve hem de dünya ve ahireti terk

⁴⁶ Enbiya, 21/30.

⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 516.

⁴⁸ En'am, 6/122.

⁴⁹ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi (Kesfu'l-Mahcûb)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 333.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/20.

⁵¹ Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*, 57.

⁵² Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 93.

⁵³ İrfan Görtaş, “Hacı Bektâş Velî, Makâlât ve Bilgi Sorunu”, *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* VIII/24 (1996), 1001.

⁵⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 93.

⁵⁵ Hucurat, 49/7.

⁵⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 68.

⁵⁷ Mehmet Uluküttük, “Hacı Bektâş Velî Makâlât'ında Akıl-İman İlişkinin Din Felsefesi Açısından Tahlili”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi* 66 (2013), 43-51.

etmektedir.⁵⁸ Aslını su ile açıkladığı marifet ehli âriflerin özellikleri asılları itibarı ile değerlendirilecek olursa, tefekkür ile suyun akışkanlığı, yenilenmesi, aynı zamanda suyun toprak ile münasebetinde din ve iman bostanının tefekkür suları ile dirilmesi ve can bulması şeklinde yorumlamak mümkün olabilir. Dolayısıyla aklın imanının insanda husûle gelmesi evresindeki rolüne değil de insanda hâsıl olan imanın ancak akıl ile korunabileceğine dair vurgu yapılmıştır.⁵⁹ Bu söylemde marifet suyunun can bostanını sulaması metaforundan hareketle akıl-iman ilişkisi gözler önüne serilmiş olmaktadır.

Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre her şeyin can ile dirilmesi gibi, can da marifetle dirilir. Marifetli can erenler canı iken, marifetsiz can hayvanlar canıdır. O, "Âşık olanların tenleri ölür, canları ölmez" diyerek "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın"⁶⁰ ayeti kerimesini zikretmiş ve böylelikle marifetteki "hayat" sırrına değinmiştir.⁶¹ Yine Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre "marifet" ezeli saadet, bâki dervişlik, sonsuz sıhhat, ebedî devlettir ve her kime değdi ise rahatlık onundur.⁶² Bu noktada da marifetin sonsuzluk ve sonsuz hayatla ilintili bir aktarımını müşâhede etmek mümkündür. Nitekim Hacı Bektaş-ı Velî "...ve yine cennet içinde ırmaklar vardır"⁶³ diyerek marifet bahsinde sonsuzluğa atıfla suyun bu dünyadaki hayatın ve ilmin kaynağı olmakla beraber aynı zamanda ahirette de suyun zikrediliyor oluşuna değinerek su ve marifet ilişkisindeki inceliğe dikkatleri çekmiştir.

2.2. Âriflerin Temizliği ve Temizleyiciliği

Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre âriflerin aslı sudandır. Hacı Bektaş-ı Velî ârifleri "ma'rifet" topluluğu olarak adlandırmıştır. Buna göre ârif temiz olduğu kadar temizleyici de olmalıdır. Âriflerin gerek temiz olma gerekse temizleyici olma özellikleri ilk olarak söz söylemedeki mahâretleri konusunda öne çıkmıştır. Âriflere göre sözün üç ön yüzü ve bir de ardı olduğu belirtilmiştir. Ârifler, sözün ardını söyleyerek utanılacak bir duruma düşmezler.⁶⁴ Dolayısıyla âriflerin söz söylemedeki inceliklere vâkif oldukları ve bu yolla ilk olarak dillerini arındırdıkları anlaşılmaktadır. Diğer taraftan ârifin sıfatı hakkında "Allah'ı tanıyan bir kimsenin sözü az, hayreti daimî olur" denilmiştir.⁶⁵ Marifette, kulun kendi irâdesi ve kudreti ile kazanmasına imkân bulunmayan, Hakk'ın inayetinin kulun üzerine yönelmesi söz konusu olup, bu da sürekli olarak aklın hayrette kalmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla marifette hayret içinde kalmak söz konusudur. Nitekim Şiblî (ö. 334/946) "Marifet, hayretin devamlı oluşudur" demiştir. Şaşkınlık ve hayret iki türde olmaktadır. Birincisi bir şeyin mâhiyeti ve varlığı, diğeri ise bir şeyin keyfiyeti hakkındadır. Allah'ın varlığı hususunda ârifin herhangi bir şüphesi yoktur. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu ve keyfiyeti konusunda ise akıl yetersiz kalmaktadır. Neticede ise Hakk'ın

⁵⁸ Hacı Bektaş-ı Velî, *Maqâlât*, 52.

⁵⁹ Ulukütük, "Hacı Bektaş Velî Makâlât'ında Akıl-İman İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Tahlili", 54.

⁶⁰ Âl-i İmran, 3/169.

⁶¹ Hacı Bektaş-ı Velî, *Maqâlât*, 86.

⁶² Hacı Bektaş-ı Velî, *Maqâlât*, 94.

⁶³ Hacı Bektaş-ı Velî, *Maqâlât*, 102. "...içinde ırmaklar vardır" ayeti de aynı babda marifet hususunda bu bahsin hemen akabinde zikredilmiştir. Ra'd, 13/3. Bu ayet gibi, Kur'an'da cennetteki ırmaklara atıfla "Rabbine itaatsizlikten sakınanlara vaad edilen cennetin temsili şudur: İçinde doğal nitelikleri bozulmamış su ırmakları, tadı bozulmamış süt ırmakları, içenlere lezzet veren şarap ırmakları, süzölmüş bal ırmakları bulunan bir bahçedir" ayeti de mevcuttur. Muhammed, 47/15.

⁶⁴ Hacı Bektaş-ı Velî, *Maqâlât*, 48-51.

⁶⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi (Kesfu'l-Mahcûb)*, 340.

vücudunda yakîn, keyfiyetinde hayret hâli hasıl olmaktadır.⁶⁶ Bu noktada ârifin söz söylemedeki temizliği, temizleyiciliği ve seçiciliği, onun marifetindeki hayretin bir neticesi olarak da telakki edilebilir. Hayretin daimî oluşu, sözü az ve öz hâle getirmektedir.

Hz. Peygamber “Su temizdir, onu hiçbir şey pisletmez”⁶⁷ sözü ile suyun doğal olarak temiz ve temizleyici niteliği olduğunu belirtmiş ve suyun kirlenmesini ise arızî bir durum olarak görmüştür. Su, beden ve elbisede bulunabilecek maddi kirlilerden arınmayı sağladığı gibi gusül ve abdest gibi hükmî kirlilik hâllerinden de arınmayı sağlar. Dolayısıyla her tür temizliğin aslı ve doğal aracı sudur.⁶⁸ Suyun kendisini arıtır temizlemesi, içinde pis bir madde bırakmaması gibi, ârif de kendi kendisini temizler, içerisinde şirk barındırmaz; o saf bir tevhid üzeredir. Hacı Bektâş-ı Velî bu duruma şu sözleriyle açıklık getirmiştir: “Ve hem ârifler katında şirk murdardır. İçlerinde koymayıp dışarı bırakırlar, böylece kendilerini arıtır temizlerler. O hâlde şöyle bilmek gerekir ki, kendisini temizleyemeyen başkalarını da temizleyemez. Şu kadar ki; şeriat sözüne göre, elbiseye ve vücuda pislik değse su ile yıkanınca hem elbise hem de vücut temiz olur. Hem cünüplüğünü giderir. Ve sonra abdestli olur.” Allah’u ulaşmak için namaz kılmak gereklidir. Namaz için abdest, abdest için de su gereklidir.⁶⁹ Kulun zâhirde su ile temizlenip Allah’ın huzuruna varmaya hazır hâle gelmesi gibi, bâtını da yıkayıp temizlemesi icap etmekte ve bu da marifetle mümkün olabilmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre insanın temiz olmayışının nedeni içinde şeytana has fiiller bulundurmasıdır. Buna göre, bir kuyu suyuna bir damla dahi içki karışacak olsa o sudan içilmeyeceğini, hatta o su taşsa ve etrafında otlar bitse ve koyunlar bu otlarla beslenecek olsa, bu hayvanların etini yemenin haram olacağını belirtir. Kötü huy ve ahlak da tıpkı böyle içine girdiği bünyeyi tümüyle sağlıksız hâle getirebilir, ibadetlerinin boşa gitmesine neden olabilir. Bu noktada az ya da çok, bu kötü huy ve ahlakın müminin bünyesinde hiç bulunmaması gerekliliğine işaret eder ve âriflerin bu arınmayı gerçekleştirebildiklerini ifade eder.⁷⁰ Ayette de “*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz*”⁷¹ buyurulmuştur. Eserde içkinin haram olduğunu bildiren ayete yer verilmeyle birlikte esasen takvada bir inceliğe de dikkat çekilmiştir.⁷²

Sufilere göre marifet, özel bir sıfat olup, Allah Teâlâ’yı isim ve sıfatları ile tanımaktır. Marifet ehli, tüm işlerinde Allah’a karşı sadık ve samimidir, kötü ahlaktan temizlenmiştir. Kalbi daima Allah’a bağlıdır ve Hakk’ın kapısında durur. Neticede ise Allah ona rahmetiyle yönelerek güzel ihسانlarda bulunur. Kulun, nefsinden uzaklaşarak onun âfetlerinden uzak kaldığı ölçüde marifeti elde ettiği ifade edilmiştir.⁷³ Ârif hiçbir şeyden kirlenmeyen ve her şeyin kendisi ile parıldadığı kimse olarak betimlenmiştir.⁷⁴ Yine ârifin sıfatlarına ilişkin, hiçbir şeyin onu kirletmeyeceği ve

⁶⁶ Hücürî, *Hakikat Bilgisi (Kesfu'l-Mahcûb)*, 334-339.

⁶⁷ Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Riyad: Dârü's-Selam, 1999), “Tahâret”, 34.

⁶⁸ Günay, “Su”, 37/432-437.

⁶⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 51.

⁷⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 51-52.

⁷¹ Maide, 5/90.

⁷² Osman Cilacı, “Hacı Bektâş-ı Velî'nin Din Anlayışı ve Makâlât'ındaki Yorumları Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (1993), 127.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516.

⁷⁴ Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*, 56.

her şeyin onunla sâfiyet kazanarak tertemiz olacağı kimse olarak bahsedilmiştir. Marifetin son makamı kendini tanımak olarak belirtilmiştir⁷⁵ ve Allah'ı tanıyan kimsenin yaşantısı temiz ve saf, hayatı tatlı ve hoş olur, denilmiştir.⁷⁶ Böylelikle kendini tanıyan insanın bünyesinde hiçbir yabancı maddeye geçit vermeyen akışkan bir akarsu gibi kendisini arıtma yoluyla nefisini tezkiye edeceği ifade edilmiştir.

Hacı Bektaş-ı Velî, gözyaşını yağmura benzetmiştir.⁷⁷ Marifetin makamları açıklanırken kanaatkarlık buluta, açlık da gök gürültüsüne benzetilmiştir. Gök gürültüsü ve bulutun yağmura sebep teşkil etmesi gibi, kanaatkârlık ve açlığın da hikmet ve marifete neden olacağı belirtilmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla marifet kavramı bu noktada tekrar yağmura benzetilmiştir. Diğer taraftan ârifin gözü ağlarken kalbi güler, denilmiştir. Ayette ise şöyle buyurulmuştur: “*Peygambere indirileni dinledikleri zaman hakkı bildiklerinden dolayı onların gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün.*”⁷⁹ Cüneyd-i Bağdadi; ârifin sıfatlarına ilişkin, herkesin üzerine bastığı yer gibi (tahammüllü) olması gerektiğini, herkesi gölgesinde barındıran bulut gibi iyiliğinin umûmî olması gerektiğini ve yağmur gibi sevdiğine/sevmediğine; herkese suyunu akıtıp fayda ve hayır vermesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰

Yağmurun yeryüzü toprağına fayda ve hayat vermesinin yanı sıra temizleyici bir niteliğe de sahip olduğu söylenebilir. Yağmurun temizliğine yönelik olarak “*Gökten tertemiz su indirdik*”⁸¹ buyurulmuştur. Bir hadis-i şerifte ise “Sinek başı kadar bile olsa gözünden Allah korkusuyla yaş çıkan ve bu yaşı yanaklarına degecek kadar akan hiçbir mü'min yoktur ki Allah onu ateşe haram etmesin!”⁸² buyurulmuştur. Dolayısıyla yağmurun ateşi söndürmesi gibi Allah için akıtılan gözyaşının da âdeta insanı cehennem ateşinden muhafaza ederek arındırdığı düşünülebilir. Hacı Bektaş-ı Velî de eserinde benzer ifadelere yer vermiştir: “Gök ağlar, yer güler ve gökten yağar, yerden biter”. Ağlamak, gözyaşı dökmek kula, affetmek ise Allah'a mahsustur.⁸³ Buna göre, yeryüzünün (gönlünün) arınarak yenilenip hayat bulması için kulun, gökten inen yağmur gibi gözyaşını akıtması gerektiği düşünülebilir. Nitekim Mevlânâ gözyaşının temizleyiciliği ve hayat vericiliği hususunda şu sözleri zikretmiştir: “...O'ndan başka bütün mahlûkat hem sanatında hem sözünde üstada tâbidir, örneğe muhtaçtır. Bu söze yabancı değilsen bir hırkaya bürün, bir viraneye çekil ve gözyaşı dök! Çünkü Âdem, Tanrı it'âbindan ağlamakla kurtuldu; tövbe-kârın nefesi ıslak göz yaşlarıdır...”⁸⁴ “İnleyen dolap gibi gözü yaşlı ol ki can meydanında yeşillikler bitsin.”⁸⁵ Dolayısıyla gökten inen yağmurların yeryüzünü temizlediği gibi, gözyaşlarının da insanı günahlardan arındırdığı ve marifet yağmurlarının gönül toprağına can verdiği düşünülebilir.

⁷⁵ Hacı Bektaş-ı Velî, *Mağâlât*, 78.

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516.

⁷⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, *Mağâlât*, 102.

⁷⁸ M. Es'ad Çoşan vd., “Hacı Bektaş ve Makâlât'ının Arapça Aslı Hakkında”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XLV/2 (2011), 34.

⁷⁹ Maide, 5/83.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516.

⁸¹ Furkan, 25/48.

⁸² İbn Mâce, “Zühd”, 19.

⁸³ Hacı Bektaş-ı Velî, *Mağâlât*, 94.

⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, I/1631-3

⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevi*, I/821

2.3. Âriflerin Aslını Sevmesi

Marifet, kulun kendi hakikatini kuşatması, kendisinin aleyhindeki ve lehindeki şeyleri bilmesi, farkına varmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): “Marifet, sana ve Hakk’a ait şeyleri bildendir” buyurmuştur. Marifet, nihayetler bölümündeki on makamın ilki olup, bir şeyi olduğu gibi ihâta etmek manasına da gelmektedir.⁸⁶

Sûfîlerin ilâhî muhabbetle kendilerinden geçerek gaybet hâlini yaşamaları ile Allah Teâlâ'nın zikrinin kendilerini kuşattığı ve dolayısıyla kendilerinden geçerek nefslerini unuttukları aktarılır. Öyle ki bu hâli yaşayan sufi artık Allah'tan başkasına yönelmez, O'ndan başkasını görmez.⁸⁷ Âriflerin ilâhî muhabbete gark olmaları ve asıllarını sevmeleri hususunda Hacı Bektâş-ı Velî şöyle demiştir: “Ârifin aslı sudandır... Ayrıca suyun aslı yeşil mücevherdendir. Mücevherin aslı Allah'ın kudretindedir. Bundan dolayıdır ki ârifleri Yüce Allah sever. Çünkü onların aslı O'ndandır. Aslın kendinden geldiği aslını sevmesine şaşılmaz.”⁸⁸ Suyun aslının mücevher oluşu gibi, âriflerin aslının mücevher olduğu, mücevherin de aslının Allah'ın kudretinden olduğu ve dolayısıyla bu ifadelerle aslın aslına muhabbetinin tabii bir durum olduğu gözler önüne serilmiş olmaktadır. Öte yandan Kur'an'da “*Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O'dur*”⁸⁹ buyurulmuştur. Denizlerin, içinde yaşayan canlılarla birlikte insanların da istifadesine sunulmasından hareketle, âriflerin de canlı cansız tüm varlıkların kendisiyle dostluk kurduğu ve kendisinden istifade ettiği kıymetli mücevherlere benzetilmesi mümkün olacaktır.

Allah Teâlâ tıpkı denizler gibi nehirleri de insanların istifadesine sunmuştur.⁹⁰ Ayrıca *Makâlât*'ta insanın gözyaşları ırmaklara benzetilmiştir.⁹¹ Mevlânâ ise ağlayan gözlere ilişkin şu tespitlerde bulunmuştur: “Ağlayan göz ne mübarektir. Onun aşkıyla yanıp kavrulan yürek ne mukaddestir. Her ağlamanın sonu gülmektir. Sonunu gören adam, mübarek bir kuldur. Akarsu neredeyse orası yeşerir; nerede gözyaşı dökülürse oraya rahmet nazil olur.”⁹² Diğer taraftan âriflerin suya benzemesi yönünden “Su gibi geri aslına döner, birikir” denilmiştir.⁹³ Su döngüsünde gerek yerüstü ve gerekse de yeraltı sularının nihâî dönüş yerlerinin deniz olduğu bilinmektedir.⁹⁴

Diğer taraftan Hakk'ın varlığındaki marifet bizzat O'nun varlığında hayret içinde kalmayı gerektirmektedir. Kul Allah'ı tanıyınca tümü ile kendini O'nun bağında görür; kendi varlığını ve yokluğunu O'nunla bulup, kulun sükûnu ve hareketi O'ndan olunca, O'nun kudretinde hayrette kalarak kendinden fenâ bulur. Bu yüzden “Kim kendini tanırsa, Rabbini tanır” denilmiştir. Kişi kendini fenâ ile tanırsa, Hak'ta bekâ ile tanımış olmaktadır. Kendinde fenâ bulan kişi, akıl ve sıfatlarının da fânî ve yok hükmünde olduğunu bilir. Bir şey akıl ile kavranır ve bilinir durumda

⁸⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 526; Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak (Menâzilü's-Sairin)*, çev. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019), 153.

⁸⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 511.

⁸⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 52.

⁸⁹ Nahl, 16/14.

⁹⁰ İbrahim, 14/32.

⁹¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 98.

⁹² Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/818-820

⁹³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Maqâlât*, 51.

⁹⁴ H. Gamze Hastürk (ed.), *Çevre Eğitimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 104.

olmayınca ise O'nun hakkındaki marifette yalnızca hayret mümkün olabilir.⁹⁵ Dolayısıyla âriflerin tıpkı aslına kavuşmak için çağlayan, hayrete düşen bir nehir gibi durmaksızın seyr hâlinde oldukları anlaşılacaktır. Bu noktada âdeta bir nehir gibi akıp giden gözyaşlarını da ârifleri Allah Teâlâ'ya yaklaştırarak rahmeti celp edecek vasitalardan biri olarak telakkî etmek mümkün olabilecektir.

2.4. Âriflerin Rengi

Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*'ta marifetin cevabını beyan ederken "Allah'ın rengiyle boyandık"⁹⁶ ayetine de yer verir.⁹⁷ Sûfiler genel olarak varlığın bir olduğunu, çokluğun sûrette kaldığını ifade etmek için deniz örneğini kullanmışlardır.⁹⁸ Bâyezîd-i Bistâmî, nehirlerin denize kavuşunca sükûn ve huzur bulduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ Denize ulaşan suların denizin keyfiyetinden nasiplenerek onun rengini aldıkları bilinmektedir. Nitekim ârifin, hakikat denizine kapılıp kaybolduğu belirtilmiş olup, sufilere göre marifet kabaran dalgalara benzetilmiş ve ona dalan kimsenin inip çıkarak içinde yüzeceği belirtilmiştir.¹⁰⁰ Mevlâna denizle olan ilişkisini şu sözlerle dile getirmiştir: "Canım da denize feda olsun, aklım da. Canın da kan diyetini bu deniz vermekte, aklın da. Ayağım oldukça denizde yürürüm, ayağım kalmazsa yine su kuşları gibi denize dalarım."¹⁰¹ Marifetin kemâli ise, kulun bir değişim olmadan tüm hâllerinde Allah için ve Allah ile olmasıdır. Böylelikle ârifin hâli, mâsivâdan soyutlanmıştır. Bu, marifetin kemâlidir.¹⁰² Bu noktada marifet sahibi kulun, kalbini Allah'a bağlaması neticesinde suda hâsıl olduğu üzere farklı hâller içerisinde bulunsa bile esasen yapısının değişmezliği söz konusu olabilecektir.

Bâyezîd-i Bistâmî âriflerin özellikleri hakkında; "Suyun rengi bulunduğu kaba göre değişir. Su beyaz bir kapta ise sen onun rengini beyaz, siyah bir kapta siyah, sarı bir kapta sarı, kırmızı bir kapta kırmızı sanırsın. Ârif ve velîler de böyledir. İnsanları da değiştirip hâlden hâle sokan o hâllerin sahibidir, Hakk'ın tecellileridir" demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ise ârifin hâli ile ilgili su ve içinde bulunduğu kapla ilişkili misal vermiştir. Şöyle ki, su renksizdir ve suyun rengi içinde bulunduğu kabın rengini yansıtır. Ârif de tıpkı bunun gibi içinde bulunduğu hâlin gerektirdiği gibi davranır. Dâima ilâhî nûr içinde olduğundan dolayı, Allah'ın nûrunu/rengini yansıtır. *Makâlât*'ta ise aynı minval üzere ârifler hakkında "Hangi kaba girerse o kap su gibi temiz olur. Hem de kendisinden başka nesne ona benzemez, rengi bilinir..." denilmiştir. Buna göre ârif kimse kul olmak hasebiyle kulluğun gerektirdiği gibi yaşar, vaktinin rengini alır. Yardım vaktinde yardım, ibadet zamanı ibadet, nasihat zamanı nasihat, iş zamanı iş, gibi. O, kaba göre renk ve şekil alan su gibidir. İhlâslı ibadetleri, güzel işleri de kap gibidir; o ibnû'l-vakttir. Yahut da ârif kap gibidir; hangi tecellîye mazhar olursa o tecellînin rengini alarak onu yansıtır. O ayna gibidir ve ilâhî tecellîler onda zuhûr eder. Bu söz, suyun berraklığı ve temizliği mesâbesinde içinde bulunduğu kabın rengini yansıtmaması ve o rengin hususiyetini taşıması manasına gelmektedir. İçinde bulunduğu kabın renginin suyun sâfiyetine bir tesiri yoktur; dışarıdan bakıldığında suyun

⁹⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi (Kesfu'l-Mahcûb)*, 340.

⁹⁶ Bakara, 2/138.

⁹⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, *Mağâlât*, 94.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 65.

⁹⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 347.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, II/1358-9.

¹⁰² Serrac et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*, 62.

şu veya bu renkte olduğu görülür. Ârifler de böyledir.¹⁰³ Mevlânâ'nın şu sözlerinin de mezkûr bağlam içerisinde derin bir mana barındırmakta olduğu görülecektir: “Hak küpünün rengi Hak boyasıdır. Onda her şey bir renge boyanır. Birisi küpe düşse de sen, ona kalk desen neşesinden ‘Beni kınama. Küp benim’ der.”¹⁰⁴

Sûfiler ilmiyle amel eden kimsenin ârif/ehl-i irfân olduğunu kastederler. Dolayısıyla marifet yaşayarak kazanılan bir bilgidir. Nitekim ârifler de tıpkı su gibi buldukları kabın rengini ve şeklini alırlar. İlim küllî olup, marifet cüz’idir. İlim daha genel ve tümel bir bilginin ifadesi iken, irfân ve marifet ise genelin parçalarına dair daha ayrıntılı ve özel bir bilgi türüdür. Bir şeyi/bir kimseyi bilmek ve tanımak birbiri ile aynı mana içermez. Marifet bir şeyin zâtına, mâhiyetine; ilim ise o şeyin niteliklerine, hâllerine ve etkilerine ilişkin öznel ve ayrıntılı bilgi olup, bir şeyi olduğu gibi ihâta etmektir.¹⁰⁵ Marifet, erken dönem tasavvuf literatüründe tevhidin bir diğer adı olarak aktarılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin de “tevhid denizi” ibaresini, marifeti beyan kastıyla kullandığı görülmektedir.¹⁰⁶

Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât*'ında marifet ve tevhid ilişkisini şu sözlerle aktarmıştır: “Marifet ağacının başı tevhiddir. Özdeki imandır. Kökü yakınlık ve tevekküldür. Budakları nehy-i münker, suyu havf ve recâ, yemişleri ilim, müminlerin gönlüdür. Başı arştan yukarıdadır.”¹⁰⁷ Diğer taraftan güzel söz, Kur'an-ı Kerim'de kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetilmiştir.¹⁰⁸ Bu noktada *Makâlât*'ta belirtildiği üzere âriflerin söz söylemedeki seçiciliğinin ve temizliğinin tevhid bağlamında yeniden mana kazandığı görülecektir.

Netice olarak, tevhidin ne olduğunu ancak marifet ehli bilmektedir. İlim bilmek olup, âlim bilgi sahibi, ilim ehli kişidir, denilebilir. Ârif ise Allah Teâlâ'nın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhede ettiği irfân sahibi kimsedir. İrfânî bir bilgi türü olan marifet ve Allah'ın varlığının ve birliğinin bu yolla bilinmesi manasındaki marifetullah ise ancak nefsini tanıyarak ve onu arındırarak gerçekleşebilmektedir.¹⁰⁹ Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât* adlı eserinde “Kendini tanıyan Rabbini tanır” esasını, marifetin şartı ve marifet makamlarından sonuncusu olarak zikretmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla “Kendini tanıyan Rabbini tanır” esasının, marifetin ve âriflerin su metaforu ile ilişkilendirilmesine dair aktarımların tamamını, tüm cihetleri ile kuşattığı düşünülebilir. Bu bağlamda suyun pınar, nehir, yağmur ve deniz görünümleri ile ilişkilendirmek sûreti ile serdedilen manaları; sudaki/marifetteki hayat sırrını, âriflerin temizliği ve temizleyiciliğini, âriflerin asıllarını sevmelerini ve âriflerin Allah'ın rengine boyanmalarını

¹⁰³ “Suyun rengi kabının rengidir” ifadesi hem Bâyezid'e hem de Cüneyd'e nispet edilmiştir. Serrac et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*, 57. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, 201; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 510-516. Hacı Bektâş-ı Velî, *Mağâlât*, 51. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik İslam Toplumlarında Sufî Gelenekler ve Derviş Tipleri* (Dergah Yayınları, 2009), 106.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, II/1345-6.

¹⁰⁵ Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik İslam Toplumlarında Sufî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, 103-104. Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 526. el-Herevî, *Tasavvuf'ta Yüz Basamak (Menazilü's-Sairin)*, 153.

¹⁰⁶ Muhammad Abdul Haq Ansari, “Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü”, çev. Muhammed Bedirhan, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (14 Temmuz 2023), 96; Ali Hasan Abdülkadir, *Resâilü'l-Cüneyd*, 61.

¹⁰⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Mağâlât*, 106.

¹⁰⁸ İbrahim, 14/24.

¹⁰⁹ Nesrin Sofuoğlu, “Hacı Bektâş Velî'nin Makâlâtı Bağlamında İnanç ve Ahlâk Öğretileri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2021), 546-552. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 413.

¹¹⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Mağâlât*, 78.

“Kendini tanıyan Rabbini tanır” esası ve çerçevesi içerisinde yorumlamak ve konumlandırmak doğru olacaktır.

Sonuç

Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât* adlı eserinde marifetin sembolü su metaforu ile ifade edilmiştir. Tasavvuf geleneğinde bu benzeşimin kaynağını tevhid ilkesinden almakta olduğu düşünülebilir. Nitekim sufilerin gözünde marifetin, genel itibariyle tevhid ile eşdeğer tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda ayırışmamışlığın simgesi olarak suyun marifet ve tevhidle ilişkilendirilmesi tabii bir sonuç olarak kabul edilebilir. Billhassa tasavvufun inceliklerini metaforlar ve teşbih gibi sembolik araçlarla ortaya koyan edebî eserlerde bu benzeşime sıklıkla yer verildiği görülebilir.

Tasavvufî literatürde anâsır-ı erbaa da denilen dört unsur nazariyesinin “Dört kapı kırk makam” düzleminde ilk olarak yer bulmasının Ahmed Yesevî ile gerçekleştiği görülmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu manada konuya Kur'an ayetleri ve hadislerle birlikte ayrıntı ve boyut kazandırdığı düşünülebilir. Nitekim tasavvufî literatürde genel itibariyle mezkûr manayı ihsâs etmek üzere ağırlıklı olarak suyun “deniz” görünümüne atıfta bulunulmuş olmasına karşın, Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserinde, Kur'an ayetlerinde de yer bulduğu üzere suyun tüm görünüşlerinin zikredildiği görülecektir. Su, pınar, yağmur ve nehir görünümünde seyr u sülûka devam eden sâlike benzetilebilir. İnsan da su gibi bir pınardan doğarak nehre ulaşır akar, buharlaşır, yağmur olup yağar ve nihayetinde ise denize dökülür. Bu yönüyle denizin, sükûna erişmiş sular topluluğu olması bağlamında ârif-i billâhî yahut da insân-ı kâmilî temsil ettiği anlaşılabilir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin marifet makamlarının sonunda yer verdiği üzere “Kendini tanıyan Rabbini tanır” esasınca kulun, kendisini kulluk çerçevesinde yeniden tanıyıp tanımlayarak, geldiği ve gideceği yeri fark edebileceği, bu farkındalıkla Rabbine kavuşmak için tıpkı yerküredeki bir su tanesi gibi yol alabileceği düşünülebilir. Hakikatinin bir damla su olduğunu idrak ederek kulluk çerçevesinde kendisini tanıyan ârife göre su gibi akmak, yağmak, bazen dinginken bazen coşmak gibi eylemler, ihlâs ile ifâ edilen ibadet neş'esi olarak telakki edilebilir. Nitekim insan, âlem-i sağır olarak nitelenmiştir. Buna göre kâinatta vuku bulan tüm oluşlar insanın zâhirinde ve bâtınında da yer bulabilecektir. Bu veçheden bakıldığında marifet bağlamında suyun edilgenlik, canlılık, coşkunluk, dinginlik, temizlik ve temizleyicilik, halden hale geçse bile yapısındaki değişmezlik gibi nitelikleri, kendini ve Rabbini tanıma yolculuğundaki insanın nitelikleri ile bağdaştırılabilir. Bu çalışmada Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât* adlı eserinde kullandığı su metaforunun, marifet kavramı ve ârifler özelinde ihtiva ettiği mana anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça | References

- Abdülkadir, Ali Hasan. *Resâilü'l-Cüneyd*. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1988.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. "Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü". çev. Muhammed Bedirhan. *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (14 Temmuz 2023), 85-100. <https://doi.org/10.32739/ustad.2023.3.41>.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Attâr, Ferîdüddin. *Evlîya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Attâr, Ferîdüddin. *Mantıku't-tayr*, çev. Yaşar Keçeci. İstanbul: Kırkambar Yay., 1998.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002.
- Bedevî, Abdurrahman. *Şatahâtu's-süfiyye*. Kuveyt: Vekâletü'l- Matbûât, 1987.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Kur'an Meâlî ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVIII (1998), 123-154.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cilacı, Osman. "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Din Anlayışı ve Makalat'ındaki Yorumları Üzerine". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1993), 121-133.
- Coşan, Mahmud Esad. *Hacı Bektâş-ı Veli Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, 1971.
- Coşan, M. Es'ad vd. "Hacı Bektaş ve Makâlât'ının Arapça Aslı Hakkında". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XLV/2 (2011), 1-38.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid es-Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Ta'rifât)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çatak, Âdem. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2015), 35-65.
- Demir, Celal - Karakaş Yıldırım, Özge. "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1085-1096. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.599335>.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. "İstiâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Dâru's-selam, 1999.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. çev. Willard R. Trask. New York: A Harvest Book, 1956.
- Görtaş, İrfan. "Hacı Bektaş Velî, Makâlât ve Bilgi Sorunu". *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* VIII/24 (1996), 999-1005.
- Günay, Hacı Mehmet. "Su". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/432-437. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Gürkan, Salime Leyla. "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/440-442. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Güzel, Abdurrahman. "Ahmet Yesevî'nin Fakr-Name'si ile Hacı Bektaş'ın Makâlât'ında Dört Kapı-Kırk Makam Mukayesesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2 (Ağustos 1995), 6-12.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Mağâlât*. ed. Ali Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Beşinci baskı., 2013.
- Hastürk, H. Gamze (ed.). *Çevre Eğitimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî el-. *Tasavvufta Yüz Basamak (Menazilü's-Sairin)*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi (Kesfu'l-Mahcûb)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Darü's-selam, 1999.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbrahim Hakkı Erzurumî. *Marifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1980.
- İsfahanî, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra, 2017.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*. New York: Pantheon Books, 1958.
- Kargı, Kadir. *Su Ahlâkı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Karlığa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2014.
- Kıyak, Abdulkadir. "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Kültürünün Elazığ'daki İzleri (Aquatic Cult in Traditional Turkish Beliefs and Their Marks in Elazığ)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2013), 22-39.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Korkmaz, Seyfullah. "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/11 (2001), 325-355.
- Kur'an Yolu*. Erişim 30 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Abdülhalim Mahmûd. Kahire: Matabe Müesseset dâre'l-şab, 1989.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Zemzem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/242-246. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Mevlânâ. *Mesnevi*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Moinuddin Chishti, Shaykh Hakim. *The Book of Sufi Healing*. Rochester, Vt: Inner Traditions International, Newly rev. and Updated ed., 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y 1374-75/1955-56.
- Özköse, Kadir. "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (Haziran 2017), 99-133.
- Pala, İskender. "Su". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/442-443. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi't-tasavvuf*. thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürür. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Seyidov, M. A. - Gömeç, S. "Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29 (01 Mayıs 1996), 259-265. https://doi.org/10.1501/Tarar_00000000099
- Sofuoğlu, Nesrin. "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlâtı Bağlamında İnanç ve Ahlâk Öğretileri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 537-567. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1051865>.
- Topdemir, Hüseyin Gazi (ed.). *İbn Sina Şifa Kitabı / Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik / Fikir Mimarları Dizisi*. Say Yayınları, 2013.
- Tunç, Gökhan. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Su Metaforu". *Folklor Akademi Dergisi* 2 (2022), 474-482. <https://doi.org/10.55666/folklor.1148352>.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. Ensar Neşriyat, 2017.

Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. Dört Kapı Kırk Eşik İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri. *Dergâh Yayınları*, 2009.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.

Ulukütük, Mehmet. "Hacı Bektaş Veli Makalat'ında Akıl-İman İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Tahlili". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66 (2013), 43-58.

Yavuz, Mustafa - Çelik, Yudum. "Bir Drog ve Bileşen Olarak İbn Sina Tıbbında Su". *Medeniyet Kültürel Araştırmalar Belleteni* 2/3 (2022), 1-19.

Yesevî, Ahmed. *Divân-ı Hikmet Seçmeler*. haz. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.

Yesevî, Ahmed. *Fakr-nâme*. haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Öncü Basımevi, 2007.

Yûnus Emre. *Divân (Seçmeler)*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Perspektifinden Arz-ı Mev'ûd Meselesi: Kur'an Yahudilerin İddiasını Destekliyor mu?

Ersin Çelik

0000-0002-1821-7772 | ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

ROR ID: [0468j1635](https://orcid.org/0468j1635)

Öz

Yahudilerin dini inancı bağlamında tartışılan arz-ı mev'ûd meselesi, İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra günlük siyasette de yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Ortadoğu'daki gelişmelere bakıldığında bu meselenin uzun bir süre daha konuşulmaya ve tartışılmaya devam edeceği söylenebilir. İsrâiloğulları'nın "seçilmiş kavim" olduğu inancıyla doğrudan irtibatlı olan arz-ı mev'ûd anlayışı Tevrat'a dayanmaktadır. Yahudilikte arz-ı mev'ûd meselesi Yahudi şeriatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Fakat bu çalışmanın odak noktası, Yahudi kaynaklarına göre seçilmişlik inancı ve arz-ı mev'ûdun mahiyeti meselesi değildir. Bu nedenle söz konusu iki meselenin İsrâiloğulları tarafından nasıl anlaşıldığı kısaca ele alınacaktır. Çünkü bu araştırmanın temel hedefi, Kur'an'ın arz-ı mev'ûd onayladığı iddiasını Kur'an perspektifinden ele almaktır. Nitekim klasik dönemden çağdaş döneme kadar bazı Yahudiler tarafından Kur'an'ın da arz-ı mev'ûd onayladığı öne sürülmektedir. Yine Kur'an'ın Yahudiler tarafından yapılan bazı İbranice çevirilerinde kimi Kur'an âyetlerinin seçilmişlik ve arz-ı mev'ûd bağlamında tercüme edildiği görülmektedir. Kur'an'da İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılındığını ifade eden el-Bakara 2/47, 57-59, 122, el-A'râf 7/140, el-Câsiye 45/16, ed-Duhân 44/32, el-Mâide 5/20. âyetleri seçilmişlik inancıyla ilişkilendirilebilecek âyetlerin başında gelmektedir. Çalışmada öncelikle arz-ı mev'ûd meselesiyle yakından irtibatlı olan seçilmişlik inancıyla ilişkilendirilen söz konusu âyetlerin klasik ve çağdaş müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı bütüncül bir şekilde irdelenmektedir. Burada müfessirlerin bazıları dilsel açıklamalarla bazıları ise Ümmet-i Muhammed'in en hayırlı ümmet olduğu kabulünden hareketle Yahudilerin âlemlere üstün olmasını ilgili dönemle sınırlandırmışlardır. Bu çalışmanın ana eksenini ise arz-ı mev'ûd meselesiyle ilişkilendirilen âyetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı oluşturmaktadır. Kur'an'da el-Mâide 5/21, Yûnus 10/93, el-İsrâ 103-104, el-Enbiyâ 21/71, 105, eş-Şuarâ 26/57-59, el-A'râf 7/128-129, 137 ve el-Kasas 28/5-6 gibi çok sayıda âyet arz-ı mev'ûdla ilişkilendirilmektedir. Çalışmada özellikle İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra yazılan tefsirlerle daha önce yazılan tefsirler arasında bir ayrıma gidilmektedir. Böylece İsrail'in bölgede bir tehdit olarak algılanmasından sonra bu âyetlere dair bakış açısında bir değişikliğin olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Sonuç olarak, müfessirler, Kur'an'da geçen "arz-ı mukaddese/الأرض المقدسة" ifadesinin hangi bölgeyi kastettiğine dair kesin bir sınırlama yapamamışlardır. Bununla birlikte, bu ifadenin İsrâiloğulları tarafından iddia edilen Nil ile Fırat arasındaki bölge olarak anlaşılmadığı da açıktır. Tefsirlerde çok farklı yerlerin ismi geçmekle birlikte müfessirlerin çoğunluğu "mukaddes toprakları" Beytül-Makdis olarak anlamıştır. Bu arada özellikle klasik dönemde arz-ı mev'ûdun sınırlarına dair tefsirlerde aktarılan bilgilerin kaynağı tartışılmamıştır. Söz konusu meselede çağdaş dönem müfessirleri arasında üç tavır öne çıkmaktadır. Birinci gruptaki müfessirler, söz konusu âyetleri tefsir ederken Yahudi kaynaklarına müracaat ederek buradaki çelişkileri aktarmakta ve bu bilgilerin sıhhatine dair sorgulama yapmaktadır. Dolayısıyla az sayıdaki bu müfessirler, bu bölgenin neresi olduğu hususunu tartışmaktan çok bunların tahrif edilmiş bilgilere dayandığını belirtmektedir. İkinci gruptaki müfessirler ise bu toprakların onlara ebedi yurt olarak değil tamamen Mısır'dan çıkışta geçici bir mesken olarak verildiğini öne çıkartmaktadır. Üçüncü grupta yer

alan birçok müfessir ise hala klasik tefsirlerde yer alan ve sağlam bir dayanağı bulunmayan bilgilere dayanarak meseleyi ele aldıkları için ümmetin önemli bir sorununu açık bir şekilde ifade edememişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Arz-ı Mev'üd, İsrail, Seçilmişlik, Yahudi

Atıf Bilgisi

Çelik, Ersin. "Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Perspektifinden Arz-ı Mev'üd Meselesi: Kur'an Yahudilerin İddiasını Destekliyor Mu?". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 385-409. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1574827>

Geliş Tarihi	28.10.2024
Kabul Tarihi	22.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



The Issue of the Promised Land from the Perspective of Classical and Contemporary Exegetes: Does the Qur'an Support the Jewish Claim?

Ersin Çelik

0000-0002-1821-7772 | ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Rize, Türkiye

ROR ID: [0468j1635](https://orcid.org/0468j1635)

Abstract

The issue of the Promised Land, a key element of Jewish religious belief, has also become a heavily debated topic in daily politics, especially since the establishment of the State of Israel. Considering the ongoing developments in the Middle East, it is evident that this subject will continue to be discussed for a long time. The concept of the Promised Land is directly connected to the belief that the Israelites are the "chosen people", a notion rooted in the Torah. In Judaism, the Promised Land is considered an integral part of Jewish law. However, this study does not aim to explore the theological foundations of the Jewish concept of chosenness or the Promised Land as understood in Jewish tradition. Instead, it briefly addresses these concepts to provide context, as the primary objective is to examine whether the Qur'an endorses the claim of the Promised Land from its own perspective. Notably, some Jewish individuals, from classical to contemporary times, have argued that the Qur'an affirms the concept of the Promised Land. Furthermore, certain Hebrew translations of the Qur'an have rendered specific verses in a way that links them to chosenness and the Promised Land. Verses such as al-Baqarah 2/47, 57-59, 122; al-A'raf 7/140; al-Jathiyah 45/16; al-Dukhan 44/32; and al-Maidah 5/20 are often associated with the concept of chosenness and serve as the foundation of this claim. This study first examines how classical and contemporary exegetes interpret these verses, especially in relation to the concept of chosenness. Some exegetes approach these verses through linguistic analysis, while others limit the Israelites' superiority to a specific historical period, referencing the idea that the Muslim community (Ummah) is the best community. The main focus of this study is the interpretation of verses linked to the Promised Land by both classical and contemporary exegetes. Verses such as al-Maidah 5/21; Yunus 10/93; al-Isra' 103-104; al-Anbiya' 21/71, 105; al-Shu'ara' 26/57-59; al-A'raf 7/128-129, 137; and al-Qasas 28/5-6 are often associated with the Promised Land. The study distinguishes between interpretations written before and after the establishment of the State of Israel to explore whether the perception of these verses has changed following Israel's emergence as a perceived regional threat. The findings reveal that exegetes have not reached a consensus on the precise geographical boundaries of the term "sacred land" (al-ard al-muqaddasah) mentioned in the Qur'an. However, it is clear that this term does not correspond to the region between the Nile and the Euphrates as claimed by the Israelites. While various regions are mentioned in classical commentaries, most exegetes interpret "sacred land" as referring to Jerusalem (Bayt al-Maqdis). Notably, classical exegetes rarely questioned the sources of the information they cited about the boundaries of the Promised Land. In contemporary exegesis, three approaches to this issue emerge: A small group of exegetes critically examines Jewish sources while highlighting contradictions and questioning their authenticity. They focus on the corrupted nature of these claims rather than debating the specific location of the land. Some exegetes argue that the land was given to the Israelites not as an eternal homeland but as a temporary dwelling during their exodus from Egypt. Many exegetes continue to rely on classical interpretations, often grounded in weak or unsubstantiated narratives, failing to address the broader implications of the issue for the Muslim community.

Keywords

Tafsîr, Promised Land, Israel, Chosenness, Jew

Citation:

Çelik, Ersin. "The Issue of the Promised Land from the Perspectives of Classical and Contemporary Exegetes: Does the Qur'ân Support the Jewish Claim?". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 385-409. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1574827>

Date of Submission	10.28.2024
Date of Acceptance	01.22.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

İsrail Devleti; Filistin, Lübnan ve Suriye bölgesindeki askeri operasyonlarını meşrulaştırmak için kendi devletini savunma hakkının olduğundan bahsetmektedir. Oysa geçmişten günümüze Yahudilerin sürekli dillendirdiği arz-ı mev'üd anlayışının¹ bu saldırıların arka planını oluşturduğu konusu her zaman gündemdeki yerini korumaktadır.² Yahudilerin tahrife uğramış Tevrat'a dayanan muğlak bir arz-ı mev'üd doktrininden hareketle bölgede yayımlı eğilimleri bulunurken, meselenin İslâm ve Kur'an açısından nasıl bir görünüm arz ettiğini ortaya koyan yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

Bu çalışmada, Kur'an'ın arz-ı mev'üd meselesine yaklaşımı, klasik ve çağdaş müfessirlerin yorumları üzerinden doküman analiz yöntemiyle incelenmektedir. Nitekim bazı Yahudi araştırmacılar, el-A'râf 7/137, Yûnus 10/93, el-İsrâ 17/104, Tâhâ 20/80 ve el-Mâide 5/21. âyetlerinin İsrail topraklarının İsrailoğulları'na verildiğini kanıtlayan âyetler olduğunu öne sürmektedir.³ Yine bazı İbranice Kur'an çevirilerinde de söz konusu âyetlerle vadedilmiş topraklar arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu görülmektedir.⁴ Çalışmada Kur'an'da arz-ı mev'üdü ilişkilendirilen veya ilişkilendirilmesi muhtemel bütün âyetlerin, klasik dönemden çağdaş döneme Tefsir literatüründe nasıl anlaşıldığının bazı sorular ekseninde değerlendirilmesi amaçlanmakta ve özellikle aşağıdaki şu sorulara cevap aranmaktadır: Müfessirler, İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıktan sonra yerleştirildiği "bereketli toprakları" nasıl tanımlamışlardır? Bununla bağlantılı olarak söz konusu toprakları tanımlarken belirttikleri görüşlerin kaynağı nedir? Klasik dönem tefsirleri ile bölgeyi tehdit eden İsrail devletinin kuruluşundan sonra telif edilen çağdaş tefsirler arasında söz konusu "bereketli toprakların" neresi olduğu konusunda bir yorum farklılığı var mıdır?

Arz-ı mev'üd meselesini Yahudilik perspektifinden ele alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır.⁵ Fakat yukarıda temel amacını ve sorularını verdiğimiz çalışmamızla aynı hedefe

¹ İsrail'in arz-ı mev'üd temelli kuruluşu için bkz. Ari Shavit, *My Promised Land: The Triumph and Tragedy of Israel* (New York: Random House, 2013).

² Nitekim İsrail'in Lübnan'da yaptığı son saldırıların ardından İsrail basınında çıkan Lübnan'ın vadedilmiş toprakların içerisinde olduğuna dair haberler, İsrail'in söz konusu operasyonlarındaki dini motivasyonunun adeta bir dışa vurumudur. *The Jerusalem Post* gazetesinde 25 Eylül 2024 tarihinde Mark Fish imzasıyla "Is Lebanon part of Israel's promised territory?/Lübnan, İsrail'in vaat ettiği toprağın bir parçası mı?" başlığıyla yayımlanan yazı, bunun en son örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Söz konusu yazı, takip eden günlerde gazetenin internet sayfasından kaldırılmıştır.

³ Yusuf Besalel, *Yahudilik Tarihçesi, Ritüeller, Türk Yahudileri, Holokost, Antisemitizm, Sık Sorulan Sorular...* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2021), 610.

⁴ Zvi Hayim Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra* (Leipzig, 1857), 61, 93; Uri Rubin, *ha-Kur'an* (Telaviv: Telaviv University Press, 2005), 92. Bunun aksine bazı İbranice meallerde ise söz konusu âyetlerle vadedilmiş topraklar arasında doğrudan bir ilişki kurulmamakta, ilgili âyetler literal olarak "kutsal topraklar" şeklinde tercüme edilmektedir. Bkz. Yosef Yoel Rivlin, *el-Kur'an* (Telaviv: Dvir Publishing, 1987). [פְּרִיקַט בְּיַהוּדָה - יוֹאֵל רִיבְלִין / יוֹסֵף יוֹאֵל רִיבְלִין](#), ilgili metinlerin okunması hususunda desteklerini esirgemeyen değerli öğrencim Ahmet Ateş'e teşekkür ederim.

⁵ Abdurrahman Küçük, "Yahudilikteki Arzı Mevud Anlayışının Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/3-4 (1992), 101-111; Mehmet Alparslan Küçük, "Anadolu'daki Arzı Mevud: Urfa", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (Yahudilik Özel)* 5/2 (2016), 167-196; Aynur Filiz, *Eski Ahit Tora'da Yer Alan İbrahim Anlaşmasına Göre "Vaat Edilmiş Topraklar" ve İsrail Devlet İnşası* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Canan Seyfeli - Hüseyin Akdemir, "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262; Semiha Karahan, "Siyonist Öğretide Vaat Edilmiş Topraklar", *Ortaadoğu Etütleri* 13/2 (2021), 177-213.

odaklanan bir çalışma bulunmamakta, bununla birlikte çalışmamızla yakından ilgili olan bazı çok önemli araştırmalar bulunmaktadır. Bu noktada konumuzla doğrudan ilişkili olan üç çalışmaya özel bir vurgu yapmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi Salime Leyla Gürkan tarafından kaleme alınan “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi” başlıklı çalışmadır.⁶ Gürkan'ın çalışması, özellikle arz-ı mev'ûdun İsrâiloğullarına verilmesinin de temelini oluşturan seçilmiş ırk meselesine odaklanan kıymetli bir araştırmadır. Bu konudaki bir diğer önemli çalışma ise Hüseyin Yakar'ın “Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Değerlendirme” başlıklı çalışmasıdır.⁷ Bu araştırma ise konumuzla ilgili olan 15 âyetten sadece Mâide 5/21. âyette bahsedilen arz-ı mukaddesenin İsrâiloğullarına yazılmasının ne anlama geldiğini ele almaktadır. Son çalışma ise Fatih Memiç tarafından “Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ûd Anlayışı” başlıklı yüksek lisans tezidir.⁸ Bu çalışma diğerlerinin aksine konumuzla doğrudan ilgilidir. Fakat araştırma, seçilmişlik ve arz-ı mev'ûd meselesini hem Yahudilik hem de İslam açısından ele almaya çalıştığından bizim yukarıda sorduğumuz sorulara ve cevaplarına odaklanan bir çalışma değildir. Dolayısıyla söz konusu çalışmalar, spesifik olarak bu makalenin konusunu ele almadığı gibi bu çalışmada sorulan sorulara da cevap vermemektedir. Bu çalışma, özellikle tefsir geleneğinde arz-ı mev'ûda ilişkilendirilen âyetleri bütüncül bir perspektifle ele alması ve İsrail Devletinin kurulmasının ardından bölgeyi tehdit etmesinin söz konusu âyetleri yorumlamadaki etkisine odaklanması açısından özgün bir meseleyi tartışmaktadır.

1. Yahudilikte Seçilmişlik ve Arz-ı Mev'ûd İlişkisi

Yahudilikte *ha-Aretz ha-Muvtacha*/הארץ המובטחת olarak adlandırılan vadedilmiş topraklar, Tanrı tarafından Hz. İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vadedilmiş bölgeyi tanımlamaktadır. Türkçede *arz-ı mev'ûd*, Arapçada *ardu'l-mî'âd*, İngilizcede *promised land* olarak karşılana ve yaygın olarak kullanılan “vadedilmiş topraklar” ifadesi ise doğrudan klasik kaynaklarda geçmemektedir. Tanah'ta İbrahim nesline vaat edildiği belirtilen söz konusu topraklardan genellikle “Ken'ân toprakları”⁹ ve “süt ve bal akan ülke” olarak bahsedilmektedir.¹⁰

Yahudilikte arz-ı mev'ûd düşüncesi, İsrâiloğulları'nın seçilmiş kavim olduğu inancı ve bu inancın dayanağı olan ahit kavramıyla yakından ilişkilidir. Zira Tevrat'ın Tesniye bölümünde yer alan “Siz Tanrı'nız Rab için kutsal bir kavimsiniz. Tanrı'nız Rab, kendi has kavmi olmanız için yeryüzündeki bütün milletler arasından sizi seçti.”¹¹ ifadesi, İsrailoğullarının bütün milletlerin

Bunların dışında meseleyi Yahudilikle ilgili genel eserlerin içerisinde bir bölüm veya başlık olarak ele alan bir çok çalışma bulunmaktadır. Bkz. Salime Leyla Gürkan, “Temel Kavramlar”, *Kur'an'da Yahudiler*, ed. Ömer Faruk Harman, Kur'an'da Yahudiler (İstanbul: KURAMER, 2019), 72-115; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 92-101.

⁶ Salime Leyla Gürkan, “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.

⁷ Hüseyin Yakar, “Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Değerlendirme”, *Tokat İlimiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2022), 721-740.

⁸ Fatih Memiç, *Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ûd Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁹ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), Tekvin 11/31; 12/5; 13/12; 17/8; 37/1; 46/31; 48/3.

¹⁰ Gürkan, “Temel Kavramlar”, 83; Memiç, *Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ûd Anlayışı*, 21; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 98.

¹¹ *Tesniye*, 7/6.

en seçkini olduğunu ortaya koymaktadır. Yahudi kutsal metinlerinde bu seçilmişliği ifade etmek üzere Tanrı-has kavim, kral-tebaa, anne-oğul gibi çok çeşitli kavramlar kullanılmış olup bunlardan birisi de Kur'an'ın da işaret ettiği baba-oğul¹² ifadesidir.¹³ Tevrat'ın Tekvin bölümünde yer alan aşağıdaki ifadeler ise Tanrı'nın Hz. İbrahim'le yaptığı ahit vasıtasıyla Hz. İbrahim'i ve soyunu kutsayarak onları bereketli kılan Kenan topraklarına mirasçı yapmayı vadettiği konusunda çok açık bilgiler vermektedir:

“Rab, Avram'a ‘Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git. Seni büyük bir halk yapacağım, seni kutsayacak, sana ün kazandıracığım, bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacak, seni lanetleyenleri lanetleyeceğim. Yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığınla kutsanacak.” dedi. [...] Avram ülke boyunca Şehem'deki More meşesine kadar ilerledi. O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu. Rab, Avram'a görünerek, “Bu toprakları senin soyuna vereceğim” dedi.¹⁴

Tevrat'taki vadedilmiş toprak düşüncesinin süresi ve kimleri kapsayıp kapsamadığı da önem arz etmektedir. Seçilmiş toprak inancının kendisine dayandığı seçilmiş kavim inancıyla ilgili Tanah ve Rabbânî literatürde bütün günahlarına rağmen İsrailoğullarının “Tanrı'nın has kavmi” olma özelliğini kaybetmediği asla da kaybetmeyeceğine vurgu yapılmaktadır.¹⁵ Buna göre Hz. İbrahim'le yapılan bu ahitleşmenin süresinin sonsuz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tevrat'ta yer alan “Bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim.”¹⁶ ifadesi vadedilmiş toprak inancının da tıpkı seçilmişlik gibi süresiz olduğuna işaret etmektedir. Tevrat'taki dikkat çeken bir diğer nokta ise Hz. İbrahim'in Tanrıyla yaptığı ahidin Hz. İshak'ın abisi Hz. İsmail'i ve Hz. Ya'kûb'un abisi Esav'ı kapsamamasıdır. Hz. İbrahim, Tevrat'ta aktarılan bilgilere göre Hz. İsmail'in kendisine mirasçı olması için yakarmış, ancak Tanrı ahidini Sare'nin doğuracağı Hz. İshak'la sürdüreceğini bildirmiştir.¹⁷ Hz. İsmail'in, Yahudilikte oldukça önemli kabul edilen ilk oğul olması ve ahidin simgesi olan sünnet uygulamasına dahil edilmesine rağmen ahidin dışında tutulması Tevrat açısından izah edilmesi gereken çelişkili bir duruma işaret etmektedir.¹⁸ Yahudi araştırmacılarından bazıları ise Hz. İbrahim'in soyuna vaat edilen topraklarla Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardıktan sonra götürdüğü topraklar arasında bir ayrıma gitmekte, Tevrat'ta söz edilen “Mısır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları (...) senin soyuna vereceğim.” ifadesine Hz. İsmail'in soyunun da dahil olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Hz. İsmail'in soyundan gelen Araplar bu toprakların büyük bölümünü ellerinde bulundurmasına rağmen İsrail'in küçük topraklarını onlara çok görmekte idirler.¹⁹

Hz. Ya'kûb'un abisi Esav da ilginç bir şekilde ahidin kapsamı dışına çıkartılan bir başka isimdir. Tevrat'ın Tekvin bölümünde aktarılanlara göre aç ve bitkin bir şekilde avdan dönen

¹² el-Mâide 5/18. Bu âyette yer alan “وَأَجْنَابُهُ/Allah'ın sevgilileri” ifadesinin de koca-karı veya damat-gelin gibi yine bu metaforlardan ikisine işaret ediyor olması muhtemeldir. Bundan dolayı ilgili ifadenin çevirisinin birçok mealde olduğu gibi “Allah'ın sevdiikleri veya sevdiği kulları” şeklinde değil de “Allah'ın sevgilileri” şeklinde olmasının daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

¹³ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 119.

¹⁴ *Tekvin*, 12/1-7.

¹⁵ Gürkan, *Yahudilik*, 118.

¹⁶ *Tekvin*, 17/4-8.

¹⁷ *Tekvin*, 17/16-21.

¹⁸ Gürkan, “Temel Kavramlar”, 74.

¹⁹ Besalel, *Yahudilik*, 609.

Esav, Hz. Ya'kûb'tan pişirdiği çorbadan kendisine de vermesini ister. Tevrat'ta Hz. Ya'kûb'un yemin ettirerek Esav'dan mercimek çorbası ve ekmek karşılığında ilk oğulluk hakkını satın aldığı, bununla da yetinmeyerek ardından Hz. İshak'a gittiği ve Esav'ın kutsama hakkını da gasp ettiği anlatılmaktadır.²⁰ Dolayısıyla Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb'un soyuyla sürdürüldüğü belirtilen seçilmiş kavim olma ahdinin, bir peygambere yakışmayacak entrikalarla elde edilmesinin ilahi bir plan çerçevesinde nasıl değerlendirileceği sorgulanması gereken bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Yahudilikte arz-ı mev'ûdun sınırları problemi de konunun önemli boyutlarından birisidir. Her ne kadar arz- mev'ûdla çoğunlukla Nil'den Fırat'a kadar bir bölgeye işaret edilse de bu toprakların sınırları Yahudi dini kaynaklarında açık ve net değildir. Nitekim Tevrat'ta arz-ı mev'ûdun sınırlarının bazen Nil ile Fırat arasındaki toprakları aşır bütün yeryüzünü kapsadığı görülür. Tevrat'ın bazı bölümlerinde ise arz-ı mev'ûdun sınırlarının Hz. İbrahim'in aralarında yaşadığı Ken'ânlıların topraklarıyla sınırlandırıldığı dolayısıyla çok daha küçük bir bölgeye işaret ettiği dikkat çekmektedir.²¹ Yahudi araştırmacı Besalel ise İsrailoğullarına vaat edilen kutsal toprakların Kenan toprakları olup kuzeyde Lübnan Dağları, doğuda Ürdün Nehri ve güneyde ise Sina Çölü olmak üzere Hz. Musa'nın Yahudileri esaretten kurtarıp yerleştiği coğrafyayla sınırlı olduğunu belirtmektedir.²² Doğrusu Türk okuyucusuna hitap eden Besalel'in bu yorumu, Türkiye'nin topraklarının bir kısmının arzı mev'ûd'un sınırlarına dahil olup olmadığı meselesini açıklarken yaptığı pragmatik bir yorum gibi durmaktadır. Kanaatimizce Yahudilikteki arz-ı mev'ûd'un sınırları, muğlak ve dinamik bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla Kudüs'ten dışa doğru açılan arz-ı mev'ûd için çoğunlukla Nil ile Fırat arasındaki topraklar yorumu yapılırsa da yapılan bu yorumlar, nihai bir hedeften daha çok pragmatiktir.

2. Tefsirlerde İsrailoğulları'nın Seçilmişliği ve Arz-ı Mev'ûd'la İlişkisi

Kur'an'da arz-ı mev'ûd meselesiyle ilişkilendirilen âyetlerde kastedilen toprakların neresi olduğuna geçmeden önce Yahudilikte bu meseleyle doğrudan ilişkili olan "ahit ve seçilmişlik" konusuna Kur'an perspektifinden bakmak yerinde olacaktır. Zira Yahudilere göre mukaddes toprakların onlara vaat edilmesi, Hz. Allah'ın Hz. İbrahim'le ahitleşmesine dayanmaktadır.²³ Dolayısıyla Kur'an'da Allah Teâlâ'nın İsrailoğullarıyla ahitleşmesi/mîsâkı ve Yahudilerin seçilmiş olmasından nasıl ve hangi bağlamlarda söz edilmektedir? İsrailoğullarından alınan mîsâk ve onların diğer insanlara üstün kılınmasıyla arz-ı mev'ûd arasında bir ilişki kurulmakta mıdır? Bu başlık altında özellikle müfessirlerin bu yöndeki açıklamaları irdelenmektedir.

Kur'an'da yer alan bazı âyetler, Yüce Allah'ın İsrailoğullarıyla bir ahit yaptığını haber vermektedir. Fakat Kur'an'ın haber verdiği bu ahitleşmenin içeriği, Tevrat'ta söz edilen içerikle aynı değildir. Özellikle Kur'an'da İsrailoğullarıyla yapılan mîsâktan ve onların üstün kılındığından söz eden âyetlerde aynı zamanda onlara yüklenen sorumluluklara ve yapılan uyarılara değinilmektedir. Nitekim Yüce Allah, İsrailoğulları'nın peygamberlerinden söz

²⁰ Tekvin, 25/29-34; 27/1-41.

²¹ Mustafa Şarkı, "el-Ardu'l-mev'ûde beyne'l-İslâm ve'l-Ahdi'l-kadîm", *Mecelletü'l-Mirkât li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 4/7 (2021/1443), 101-102.

²² Besalel, *Yahudilik*, 609.

²³ Gürkan, "Temel Kavramlar", 83.

ettikten sonra “*Hani Allah, peygamberlerden: ‘Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz.’ diye söz almış, ‘Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?’ dediğinde, ‘Kabul ettik’ cevabını vermişlerdi...’*”²⁴ âyetinde onlardan Hz. Peygamber dahil gelen bütün peygamberleri tasdik etmeleri sorumluluğunu istemektedir. Bir başka âyette ise “*Andolsun, Allah İsrailoğulları’ndan sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci - başkan- seçmiştik. Allah, şöyle demişti: “Sizinle beraberim. Andolsun eğer namazı kılar, zekâtı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah’a güzel bir borç verirsiniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse, mutlaka o, dümdüz yoldan sapmıştır.”*”²⁵ buyurarak aslında bu ahdin içeriğine dair bugün Yahudilikte söz konusu edilmeyen ibadetlerden bahsedilmektedir. Nitekim bazı müfessirler, Yüce Allah’ın, İsrâiloğulları’ndan aldığı mîsâk kapsamında namaz ve zekât emrinin de olduğunu, hatta zekâtın bir kısmının Harun’un soyuna verildiğini ki bunun Levililer arasında hala uygulandığına dikkat çekmektedir. Yine meyvelerin zekâtı olduğu gibi toprağın da zekâtı olduğu, toprağın zekâtının her yedi yılda bir toprağı dinlenmeğe bırakmak ve o yıl toprak ürününü sadaka vermek şeklinde uygulandığını aktarmaktadır.²⁶ Dolayısıyla İsrailoğulları’nın ahitlerine sadık kalmadıklarını haber veren “*Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir dünyalıkla değiştiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz!”*”²⁷ âyetleriyle bu âyetler birlikte düşünüldüğünde onların hem ahdin içeriği hem de ona uyma konusunda dürüst davranmadıklarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İsrâiloğulları’nın üstün kılınması ve onlara bereketli/mukaddes toprakların vaat edilmesiyle ilgili âyetlerin bu âyetlerden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Ancak bu çalışmanın konusu, İsrailoğullarıyla yapılan ahdin içeriği ve onların ahde ne ölçüde uyup uymadıklarından daha çok Yahudilerin seçilmişliği meselesi ve arz-ı mev’ûdla ilişkilendirilen âyetlerde İsrail Devleti’nin bölgesel bir tehdit haline gelmesinin bu âyetlerin tefsirine nasıl yansdığıdır.

Kur’an’da Yahudilerin seçilmiş kavim ırk oldukları düşüncesine işaret olarak algılanan bazı âyetler bulunmaktadır. Nitekim el-Bakara Sûresi’nde iki defa geçen “*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın.*”²⁸ âyeti ile ed-Duhân 44/32, el-A’râf 7/140 ve el-Câsiye 45/16. âyetlerde de İsrâiloğulları’nın âlemlere üstün kılındığı belirtilmektedir. Öte yandan el-Mâide 5/20-21. âyetlerinde ise İsrâiloğulları’na verilen nimetlerin başka hiç kimseye verilmediği vurgusu ile onların girmekle emrolunduğu arz-ı mukaddese aynı bağlamda yer almaktadır. Zira arz-ı mukaddeseden bahseden “*Ey kavmim! Allah’ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz.*”²⁹ âyetinin hemen öncesinde “*Bir zamanlar Mûsâ kavmine şöyle demişti: “Ey kavmim! Allah’ın size lütfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi.”*”³⁰ âyeti yer almaktadır. Öncelikle söz konusu âyetlerin İbranice

²⁴ Âl-i İmrân 3/81.

²⁵ el-Mâide 3/12.

²⁶ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)* (Kâhire: el-Hey’etü'l-Mısriyye, 1990), 1/369.

²⁷ Âl-i İmrân 3/187.

²⁸ el-Bakara 2/47, 122.

²⁹ el-Mâide 5/21.

³⁰ el-Mâide 5/20.

çevirilerinde, İsrailoğulları'nın âlemlere üstün kılınmasının bütün insanları kapsadığı yönünde tercüme edilmesi dolayısıyla dönemsel olarak anlaşılması dikkat çekmektedir.³¹

Klasik dönem müfessirleri başkalarına verilmeyen nimetlerin İsrâiloğullarına verilmesi onların âlemlere üstün kılınmasını; denizin yarılması, düşmanın boğulması, bulutların gölgelemesi, kudret helvası ve bildircinin indirilmesi gibi nimetlerle açıklamışlardır. Ayrıca burada âlemlerle kastedilenin kendi dönemlerindeki ümmetler olduğunu vurgulamışlardır.³² Söz konusu âyetlerin tefsirinde incelediğimiz hiçbir müfessir, İsrâiloğullarına verilen üstünlük ile arz-ı mev'ûd arasında doğrudan bir bağlantı kurmamıştır. Günümüze ulaşan en erken tarihli tefsirin sahibi olan Mukâtil b. Süleymân, İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılınmasını ontolojik bir üstünlük değil kendilerine ikram edilen maddi ve manevi nimetlerle izah etmektedir.³³ Mukâtil, onların âlemlere üstün kılınmasını ise açıkça Medine'deki Yahudilerin atalarının kendi zamanlarındaki diğer insanlara özellikle Mısırlılara üstün kılınmasıyla tefsir etmektedir. Mukâtil, Yahudilerin kendi zamanındaki diğer toplumlara üstün kılındığından söz eden el-Bakara Sûresi 47. âyetin hemen ardından gelen "Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez..."³⁴ âyetiyle onların korkutulduğuna dikkat çekmekte ve adeta onların bu üstünlüğünün sınırsız olmadığını ima etmektedir.³⁵ Öte yandan bu âyetin bir sonraki âyetle münasebetine vurgu yapılarak söz konusu üstünlüğe adeta bir şerh düşülmesi birçok müfessir tarafından işaret edilen bir husustur.³⁶

İsrâiloğulları'nın üstünlüğünün dönemsel olarak anlaşılmasındaki en önemli argümanların başında Hz. Peygamber'in ümmetinin daha üstün olduğu düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Taberî, İsrâiloğulları'nın çeşitli nimetlerle kendi zamanındaki insanlardan daha üstün olduğunu belirtmekte ve bu yorumunu teyit etmek için de Hz. Peygamber'den aktarılan şu rivayete yer vermektedir: Behz b. Hakîm'in babasından onun da dedesinden aktardığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Siz, yetmiş ümmeti yetmişe tamamlayan son ümmetsiniz (geçmiş pek çok ümmetin sonuncusunuz). Siz, onların en hayırlısı ve Allah katında en değerli olanıdır."³⁷ Dolayısıyla ona göre bu rivayet açıkça İsrâiloğulları'nın Ümmet-i Muhammed'den daha üstün olmadıklarını ortaya koymaktadır.³⁸ Bu düşüncüyü net olarak ortaya koyan müfessirlerden bir diğeri ise İbn Kesîr'dir.

³¹ Nitekim el-Bakara 2/47. âyeti Uri Rubin tarafından şu şekilde tercüme edilmiştir: "Ey İsrailoğulları, sizi her şeyden üstün kılmakla gösterdiğim lütfu hatırlayın!" Bkz. Rubin, *ha-Kur'ân*, 7.

³² Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 1/465; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000), 1/23-25; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/620; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm İtfiyiç (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıryye, 1384), 1/376; 6/125; Ebü'l-Bekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve haķâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali el-Budevî (Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 1419), 1/438.

³³ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 1/465; 3/823.

³⁴ el-Bakara 2/48.

³⁵ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 1/103; 2/60.

³⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 1/306; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fil-akîde ve'l-menhec* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Fıkr-Dâru'l-fıkrî'l-muâsir, 1411), 1/299-300; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (el-Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevîl, 1417), 48-49.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. İsmâ Mûsâ Hâdî (el-Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 1435), 903.

³⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/25.

Nitekim o; İsrâiloğulları'nın kendi dönemlerinde Yunanlılar, Kıbtîler ve diğer Âdemoğullarından daha üstün ve şerefli olduğuna dair Kur'an'dan bazı âyetleri³⁹ delil olarak sunmaktadır. Ancak bu üstünlük kesinlikle kendi dönemleriyle sınırlıdır. Yoksa Ümmet-i Muhammed; Allah katında çok daha şerefli ve üstündür. Ayrıca Hz. Peygamber'in ümmeti; şeriatlarının daha mükemmel, yollarının daha doğru, peygamberlerinin daha şerefli, rızıklarının daha bol, evlatlarının ve mallarının daha çok, memleketlerinin daha geniş ve izzetlerinin daimî olması gibi birçok yönden onlardan daha üstündür. İbn Kesîr, "İşte böylece, siz insanlara şahit olabilirsiniz, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık."⁴⁰ ve "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız."⁴¹ âyetlerinin Hz. Peygamber'in ümmetinin üstünlüğünü ortaya koyduğunu belirtmekte ayrıca bu konuda birçok mütevâtir hadis olduğundan söz etmektedir.⁴²

Bazı müfessirler ise söz konusu âyetlerdeki üstün kılınmanın dönemsel olduğunu dilsel açıklamalarla izah etmektedir. Nitekim Zemahşerî âyetteki "الْعَالَمِينَ" ifadesinin, tüm insanlığı kapsamadığını dilsel açıklamalarla izah etme yoluna giden müfessirlerden birisidir. O; söz konusunu ifadenin "çok büyük insan topluluklarına" tekabül ettiğini, söz konusu arz-ı mev'ûd ile ilişkilendirilen el-Enbiyâ 21/71 gibi âyetlerde de bu anlamda kullanıldığına dikkat çekmektedir. Zira "رَأَيْتَ عَالَمًا مِنَ النَّاسِ" ifadesi, "Çok sayıda insan gördüm." anlamına gelmektedir. Zemahşerî, "Gerçek şu ki biz, onları (yani İsrâiloğullarını) o sırada, bilerek âlemlere tercih etmiştik."⁴³ âyetinin tefsirindeki "علي علم" ifadesini, Allah'ın İsrâiloğulları'nın seçilmeye layık olduğunu bilmesi veya onların yoldan çıkacağını bilmesi ve bazı durumlarda aşırılık yapacaklarını bilmesine rağmen onları seçtiği şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁴

Çağdaş dönem tefsirlerinde de İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılınmasının dönemsel olarak anlaşıldığı görülmekte, bulutun gölgelendirmesi gibi onlara verilen çeşitli nimetlere atıf yapılmaktadır.⁴⁵ Bu üstünlüğün dönemsel olarak anlaşılmasının arka planında ise İsrâiloğullarına verilmeyen birçok nimet ve faziletin Ümmet-i Muhammed'e verilmiş olması ve İsrâiloğulları'nın kendilerine verilen nimetlerin şükürünü eda etmemesi yatmaktadır.⁴⁶ Nitekim Mevdûdî, söz konusu tafdîl âyetlerinin tefsirinde bunun İsrâiloğulları'nın Allah'tan gelen hakikati sahiplenen tek topluluk oldukları, bu nedenle bu âyetlerde onların vahyin ve tevhidin bayraktarlığını yaptıkları dönemin kastedildiğini yoksa insanlar üzerine daimî olarak üstün kılındıkları anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Mevdûdî, el-Bakara 2/47. âyetin bağlamında Kur'an'ın, Yahudilerin peygamberlerin torunları olmalarının, onların âhiret hakkındaki yanlış tasavvurlarına ve kendilerine verilen nimetlere karşı nankörlüklerine neden

³⁹ Onun burada delil olarak getirdiği âyetler, İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılındığını beyan eden A'râf 7/140 ve el-Câsiye 45/16. âyetleridir.

⁴⁰ el-Bakara 2/143.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/110.

⁴² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419), 3/66.

⁴³ ed-Duhân 46/32.

⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/135.

⁴⁵ Muhammed Ebü Zehre, *Zehratü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1422), 4/2110; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 6/162; Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdîh* (Beirut-Dimaşk: Dâru'l-Cilî'l-cedîd, 1413), 1/501.

⁴⁶ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383), 9/91.

olduğuna dikkat çektiğini vurgulamaktadır. Bu durum, söz konusu dönemsel üstünlüğün sürdürülemediğine işaret etmektedir.⁴⁷ Mevdûdî, Yüce Allah'ın el-Bakara 40-121. âyetler arasında İsrâiloğulları'nı işledikleri günahlar sebebiyle suçladığına ve artık onların yeryüzünde önderler olmaya layık olmadıklarına dikkat çekmekte, insanlığa önderlik etmenin Hz. İbrahim'in ve Hz. İshak'ın soyundan gelenlerin tekelinde olmadığına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla onların hak yoldan sapmaları sebebiyle insanlığın önderliği, Hz. İsmail'in soyundan gelen Hz. Peygamber'e geçmiş, önderliğin merkezi de Kudüs'teki Ma'bed'den Mekke'deki Kâbe'ye çevrilmiştir. Ancak Yüce Allah'ın “Zalimler benim ahdime erişemez.”⁴⁸ buyurması, tıpkı hak yoldan sapan İsrâiloğulları'nın nesep üstünlüğünü reddederken Hz. Peygamber'in çağrısına uymayan putperest Arapların da onlardan farkı olmadığına işaret etmektedir. Öte yandan Topbaş ise Kur'an'da Yahudilerin aemlere üstün kılınmasından bahsedilmesini Hz. Muhammed'e ve getirdiği kitaba uyarlarsa geçmişte ulaştıkları devlete yeniden ulaşabileceklerini belirtmek için olduğunu⁴⁹ ileri sürmektedir. Bir bakıma o, Hz. Peygamber'in gelmesiyle üstünlüğün merkezinin İslam'a kaydığı noktasında Mevdûdî'yle benzer bir yorum yapmış olmaktadır.

Çağdaş dönemde de tıpkı klasik dönemde olduğu gibi üstünlüğün dönemsel olduğunu dilsel açıklamalarla temellendiren müfessirler bulunmaktadır. Çağdaş müfessirlerin önde gelenlerinden İbn Âşûr, söz konusu âyetteki “الْعَالَمِينَ” ifadesinin lâm ile marife olduğundan bütün ümmetleri kapsadığını ancak buradaki umûmîlik örfî olduğundan yalnızca kendi zamanlarındaki ümmetlere tahsis edildiğinin altını çizmektedir. Nitekim “Emir, kuyumcuları topladı.” denildiğinde bu sadece o beldedeki kuyumcuları ve kuyumculuğu bilenleri değil onu bir meslek olarak icra edenleri topladığına örfî olarak delalet etmektedir. Dolayısıyla bu, âyete muhatap olan Yahudilerin ya da seleflerinin kendi asırlarındaki diğer ümmetlere üstünlüğüne işaret etmektedir.⁵⁰ Son dönemde İsrail'in hedefindeki bölgelerden Güney Lübnan'da doğup yetişen Şîî âlim Cevâd el-Muğniyye de (1904-1979) söz konusu ifadenin örf-i umûmî olduğu hususunda İbn Âşûr'la aynı görüştedir. O, bu ifadenin İsrâiloğulları'nın bütün yönlerden değil sadece bir yönden üstünlüğünü ifade edeceğine dikkat çekmektedir. Bu yön de onlara çok sayıda peygamberin gönderilmiş olmasıdır. Öte taraftan çok sayıda peygamber gönderilmesi onların birçok defa uyarı ve ikaza muhatap olduğunu da göstermekte⁵¹ dolayısıyla mutlak üstünlük anlamına gelmemektedir.

Çağdaş müfessirlerden bazıları ise dilsel izahlara girmese de buradaki üstünlüğün tamamen İsrailoğullarına ihsan edilen nimetler açısından bir üstünlük olduğu ve beraberinde sorumluluklar getirdiği, yoksa onların zannettiği gibi kendilerini başkalarına tercih etme anlamında değildir. Oysa Yahudiler, kendilerinin seçkin bir topluluk olduğunu iddia etmekte ve Allah'ın sevgilileri olduğunu söylemektedirler. Başkalarına ise hiçbir dinde ve ahlakta yeri olmayan şekilde muamele etmekte ve haklarını yemektirler.⁵² İsrail Devleti'nin kuruluşunun

⁴⁷ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayaî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 1/73-75; 5/307, 323. Aynı vurguyu diğer çağdaş müfessirlerde görmek mümkündür. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/486-487.

⁴⁸ el-Bakara 2/124.

⁴⁹ Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şîfâ Tefsiri* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2008), 133, 246.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/483-484.

⁵¹ Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *et-Tefsîrû'l-kâşif* (Kum: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1424), 1/95-96.

⁵² Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsîr*, 1/222.

ardından yaşanan gelişmelere şahit olan Ebu Zehre'nin bu açıklamaları, seçilmişlikle ilişkilendirilen âyetlerin çağdaş tefsirine dair güzel örneklerden birisini teşkil etmektedir.

3. Arz-ı Mev'ûdla İlişkilendirilen Âyetlerin Klasik Tefsirlerdeki Yorumu

Yahudilerin “arz-ı mev'ûd” anlayışı söz konusu olduğunda Kur'an'da en başta akla gelen el-Mâide Sûresi 5/21. âyettir. Yüce Allah ilgili âyette Hz. Mûsâ'nın dilinden “*Ey kavmim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz.*”⁵³ buyurmakta ve İsrailoğulları'nın girmesi gereken yerden “el-arza'l-mukaddese/الارض المقدسة” olarak söz etmektedir. Bu husustaki ikinci grup ise “bereketli kılınmış arza/التي باركنا فيها” vurgu yapan el-A'râf 7/137, el-Enbiyâ 21/71 ve el-İsrâ 17/1. âyetleridir. Nitekim bu âyetlerden el-A'râf Sûresi'nde yer alan “*Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi. ...*”⁵⁴ âyeti, müfessirler tarafından el-Mâide 5/21. âyetle paralel değerlendirilen âyetlerin başında gelmektedir. Arz-ı mev'ûd ile ilişkilendirilebilecek üçüncü grup ise Firavun'un zulmü üzerine Mısır'dan çıkan İsrailoğullarının “bereketli topraklar” vurgusu olamadan söz konusu topraklara vâris kılındığını veya iskân edildiğini haber veren el-Enbiyâ 21/105, el-Kasas 28/5-6, el-A'râf 7/128-129, eş-Şuarâ 26/57-59, Yûnus 10/93, el-İsrâ 103-104 ve Tâ-hâ 20/80. âyetleridir. el-Kasas Sûresi'nde yer alan “*Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk...*”⁵⁵ âyetleri söz konusu vurguya sahip olan bu âyetlere örnek olarak verilebilir. Yine İsrâiloğulları'nın tarihte iki kez sürgün edilmelerini konu edinen el-İsrâ 4-8. âyetler de arz-ı mev'ûd bağlamında değerlendirilebilir. Yüce Allah'ın İsrâiloğullarına yazdığı, Mısır'dan çıktıktan sonra onları iskân ettirdiği ve onlara miras bıraktığı “bereketli topraklarla” kastedilen neresidir? Öncelikle bu soruya klasik dönem tefsirler çerçevesinde cevap aranacak ve müfessirlerin yorumlarının Tevrat'taki arz-ı mev'ûd meselesiyle ne ölçüde benzeştiği veya benzeşmediği irdelenecektir.

Klasik tefsirlerde İsrâiloğulları'na girmeleri emredilen “arz-ı mukaddese” ile kastedilenin ne olduğu konusunda Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan çok sayıda görüş ileri sürülmektedir. Beyt-i Makdis, Erîha, Remle, Eyle, Sina Dağı ve çevresi, Şâm, Filistin-Dimaşk ve Ürdün'ün bir kısmı, Tedmür, Belkâ, Hz. İbrahim'in dağa yükseltildiğinde onun gözünün gördüğü bütün yerler ve Mısır bu görüşlerden bazısıdır.⁵⁶ Günümüze ulaşan ilk tefsirin müellifi Mukâtil, İsrâiloğullarına girmeleri emredilen “arz-ı mukaddese” ile kastedilenin Erîha olduğunu beyan etmekte, Erîha'nın ise Ürdün ve Filistin toprakları olduğunu açıklamaktadır. Mukâtil aktardığı bazı rivayetlerle de arz-ı mukaddesenin Erîha bölgesi olduğunu teyit etmeye çalışmaktadır. Söz konusu rivayetlere göre Allah Teâlâ, Hz. İbrahim bu mukaddes topraklardayken ona, “*Bugün üzerinde bulunduğun bu toprak, senden sonra çocuklarına miras kalacaktır.*” buyurmuştur. Nitekim Yüce Allah, Hz. Musa'yı İsrâiloğulları ile Mısır'dan çıkarıp denizi geçirttikten ve Tevrat'ı verdikten sonra onların arz-ı mukaddese girmelerini emretmiştir. Onlar da Erîha dağında Ürdün ırmağı kenarında

⁵³ el-Mâide 5/21.

⁵⁴ el-A'râf 7/137.

⁵⁵ el-Kasas 28/5-6.

⁵⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/102-103; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/620; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 6/124-125; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/439; İbn Kesîr, *Tefsîrül'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/67; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/357.

konaklayıncaya kadar yol almışlardır. O gün Erîha'da 1.000 kasaba, her birinde de 1.000 bahçe olduğu ancak İsrailoğulları'nın oraya girmekten korktuklarını aktarmaktadır. Mukâtil, çeşitli âyetlerde İsrâiloğullarına miras bırakıldığı belirtilen toprakların su ve bol meyve çeşitleriyle bereketli kılan Ürdün toprakları olduğuna ve onların Mısır'da maruz kaldıklarına sabretmelerinin karşılığı olarak verildiğine dikkat çekmektedir.⁵⁷ Öte yandan Mukâtil, bazı âyetlerin tefsirinde ise İsrâiloğulları'nın yerleştirildiği yerin Beytü'l-Makdis olduğunu işaret etmekte ve onların oradan sürgün edilmesine ve geri dönüşlerinde yine oraya geri dönmelerine vurgu yapmaktadır.⁵⁸ Onun bu yorumunu çelişkiden ziyade aynı bölgenin farklı yerlerine yapılan vurgu olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Klasik dönem müfessirlerinden birçoğu ise İsrâiloğullarına girmeleri emredilen "arz-ı mukaddese" ile kastedilenin Beyt-i Makdis toprağı olduğu görüşündedir. Müfessirler bu tercihlerini ekseriyetle Beyt-i Makdis'in peygamberlerin ve müminlerin yurdu olmasıyla açıklamaktadır. Ayrıca söz konusu müfessirler; oranın su, ağaç ve meyve yönünden bereketli olmasına da vurgu yapmaktadırlar.⁵⁹ Nitekim Taberî, arz-ı mukaddesenin Beytü'l-Makdis ve Erîha olduğuna dair iki görüş aktarsa da o da Beytü'l-Makdis görüşünü tercih etmektedir.⁶⁰ Yine rivayet müfessirlerinin önde gelen isimlerinden İbn Kesîr ise arz-ı mukaddesenin neresi olduğu konusunda iki görüş olduğunu ancak bunlardan Süddî, Rebî' b. Enes, Katâde ve Ebû Müslim el-İsfahânî'ye dayanan Beytü'l-Makdis görüşünün daha sahih olduğunu aktarmaktadır. İbn Kesîr, İbn Abbâs ve Abdurrahmân b. Zeyd'e dayanan diğer görüşe göre ise mukaddes topraklarla kastedilenin Erîha şehri olduğunu belirtmektedir. Ancak o; Hz. Musa ve ashabının Firavun'un helaki esnasında Mısır'dan dönerken Beytü'l-Makdis'e yöneliklerini Erîha'nın ise yollarının üzerinde ve fethedilmesi istenilen bir yer olmadığını belirterek bu görüşe karşı çıkmaktadır. Fakat Erîha ile kastedilenin Beytü'l-Makdis'in doğusundaki meşhur şehir değil de bizzat Beytü'l-Makdis olmasını da mümkün görmektedir. Nitekim Taberî'nin Süddî'den aktardığı rivayette arz-ı mukaddesenin Erîha olduğu nakledilse de bununla bizzat Beytü'l-Makdis murâd edilmiştir. İbn Kesîr, arz-ı mukaddeseyi Mısır olarak açıklayan görüşün bunu Erîha olarak açıklayan görüşten daha uzak bir ihtimal olarak kaydetmektedir.⁶¹ Öte yandan söz konusu mukaddes topraklarla kastedilenin Beytü'l-Makdis olduğu görüşünün, müfessirlerin cumhuru tarafından benimsenen görüş olduğu vurgulanmaktadır.⁶² Hatta Yahudiler ile sahabe arasında Beytü'l-Makdis'in mi Kâbe'nin mi daha üstün olduğu konusunda tartışma yaşandığı ve bunun üzerine "Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir."⁶³ âyetinin nâzil olduğu nakledilmektedir.⁶⁴

⁵⁷ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 1/465; 2/59.

⁵⁸ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 2/248; 2/521-522.

⁵⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/468; 3/491; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/545; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/620; 3/126; Ömer b. Muhammed en-Neseftî, *et-Teyşîr fî't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440), 5/350; Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418), 2/561.

⁶⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/102-103.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'azîm*, 1/174; 3/67.

⁶² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 1/356.

⁶³ Âl-i İmrân 3/96.

⁶⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 3/267.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıktıktan sonra girmelerinin emredildiği kutsal toprakları Yahudilerin Tevrat'tan anladığı sınırlarla açıklayan bir müfessir bulunmamaktadır. Sadece Taberî, arz-ı mukaddese için şurası veya burası denilemeyeceğini, en doğrusunun Hz. Mûsâ'nın ifade ettiği üzere "mukaddes topraklar" olarak herhangi bir yer tayin edilmemesi olduğunu ifade etmektedir. Fakat Taberî, arz-ı mukaddesenin Arîş-i Mısır ile Fırat arasındaki bölgenin içerisinde bir yer olduğunun kesinliğine vurgu yapmakta bu bölge olduğu konusunda müfessirler ve siyer ehli ile ahbâr âlimlerinin icmâsı olduğunu iddia etmektedir. O; tam olarak neresi olduğunun ise rivayetle bilinebilecek bir husus olup bu konuda kesin şahitlik yapacak bir rivayetin de bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁵ Taberî'nin "mukaddes toprakların" tam olarak neresi olduğunun bilinemeceği yorumu yerinde bir tespit olup kendisinden sonra bazı müfessirler tarafından da bu kanaat paylaşılmaktadır. Fakat bununla birlikte onun arz-ı mukaddeseyi Mısır'ın Arîş bölgesi ile Fırat arasına tahsis etmesi bizce sorunludur. Taberî'nin bu yorumu, bütün görüşleri içerisinde alan bir bölgeye işaret etmesi bakımından makul olmakla beraber Tevrat'taki arz-ı mev'ûd sınırlarına çok benzeyen bu yorumun kaynağının isrâiliyat olması muhtemeldir. Öte yandan Hz. Peygamber'e "Allah, Arîş ile Fırat arasını ve özellikle de Filistin'i mübarek kılmıştır."⁶⁶ şeklinde bir rivayet isnad edilse de⁶⁷ Kütüb-i Tis'a'da yer almayan bu rivayetin munkatı' olduğu aktarılmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla Mısır ile Fırat arasına işaret edilen bu tarz haberlerin sağlam bir dayanağının olmadığı açıktır.

Mâide Sûresi 5/21. âyette arz-ı mukaddesenin yazılması (كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) ifadesinin ne anlama geldiği de müfessirler tarafından farklı şekillerde açıklanmaktadır. Müfessirler bu ifadeyi, mukaddes toprakların onlara pay edilmesi, onlar için adının konulması veya Levh-i mahfûz'da oranın onlara ait olduğunun yazılması olarak tefsir etmektedir.⁶⁹ İbn Kesîr ise âyetteki "yazma" fiilini daha açık bir ifadeyle ataları Hz. Yak'ûb'un lisanı üzerine Allah'ın burayı onlara vadettiği ve içlerinden iman edenlere miras bıraktığı şeklinde açıklamaktadır.⁷⁰ Ebû Hayyân "k-t-b" fiilinin Kur'an'da "Size oruç yazıldı."⁷¹ ve "Size savaş yazıldı."⁷² âyetlerde olduğu gibi "farz kılınma" anlamında kullanımının açık olduğunu belirtmektedir. Ancak bu ifadeye "ezelde yazılması ve takdir edilmesi" anlamının verilmesi durumunda bunun ilerleyen âyetlerde söz konusu bölgeye girmelerinin haram kılınmasıyla çelişeceğine dikkat çekmektedir. Söz konusu ifadenin "oraya girmelerinin emredilmesi" anlamına gelmesi durumunda ise böyle bir çelişkinin olmayacağını, bazılarının girmek haramken bazılarının ise emrolunduğu şeklinde açıklanacağını belirtmektedir. Âyetteki takdîs ifadesinin ise "tathîr" anlamında olduğu vurgulanırken bu toprakların âfetlerden, şirkten, kıtlık ve açlıktan uzak olduğuna değinilmektedir. Ancak en çok işaret edilen

⁶⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/168; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 4/217.

⁶⁶ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sakâ (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 12/303.

⁶⁷ Memiç, *Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud Anlayışı*, 85. Söz konusu rivayet, Memiç tarafından Müslim'e atfedilse de *Sahîh-i Müslim*'de böyle bir rivayet yer almamaktadır.

⁶⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis* (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 7/481.

⁶⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/620.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/67.

⁷¹ el-Bakara 2/183.

⁷² el-Bakara 2/216.

husus bu toprakların peygamberlerin mesken tuttuğu yer olması itibariyle mukaddes olmasıdır.⁷³

Müfessirler Yüce Allah'ın arz-ı mukaddeseyi İsrâiloğulları'na yazdıktan sonra haram kılınmasına dikkat çekerek bu âyetlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine değinmişlerdir. Bu bağlamda özellikle iki görüş öne çıkmaktadır. Birincisi, söz konusu toprakların onlara verilmesi cihat etmeleri şartına bağlanmıştır. Onlar cihattan yüz çevirince bu topraklar da onlara haram kılınmıştır. İkincisi ise toprakların onlara haram kılınması 40 yıl süreyedir. Bu süre tamamlandıktan sonra söz konusu topraklar onların olacaktır.⁷⁴

Kur'an'da “berekatli kılınmış arz/الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا” vurgusunu içeren âyetlerin çoğunun bir şekilde İsrâiloğullarıyla bağlantılı olması, bu âyetlerin de Yahudilerin arz-ı mev'ûd meselesiyle birlikte değerlendirilip değerlendirilmediği hususu merak uyandırmaktadır. Ancak müfessirler söz konusu âyetlerde İsrâiloğullarını ezenlerin Firavun olması dolayısıyla olsa gerek İsrâiloğulları'nın mirasçı olduğu toprakları genellikle Mısır olarak anlamışlardır. Nitekim Mukâtil'e göre Hz. Musa ve İsrâiloğulları, Firavun boğulduktan sonra tekrar Mısır'a dönmüşler ve oraya malik olmuşlardır. Aynı şekilde Zemahşerî de el-A'râf 7/128-129 ve 137 gibi âyetlerin tefsirinde miras bırakılan topraklara mutlaka Mısır'ı da eklemiş, Firavunlar ve Amalikalılar'dan sonra onların Mısır ve Şam topraklarına malik olduklarından söz etmiştir. Hatta onun el-Mâide 21 dışındaki âyetlerde ısrarla Mısır ve Şâm topraklarına vurgu yaptığı söylenebilir.⁷⁵ Burada Mukâtil ve Zemahşerî'nin aslında aynı kapsamda ele alınması gereken âyetleri farklı değerlendirerek bir çelişkiye düştüğü görülmektedir. Öte yandan Kitâb-ı mukaddes'in bazı bölümlerinde İsrâiloğulları'nın bütün yeryüzüne mirasçı kılınacağı belirtilmesi ile Kur'an'da Hz. Musa'nın İsrâiloğulları'ndan Allah'tan yardım istemeleri ve sabretmelerini istemesi, Allah'ın yeryüzünü dilediğine varis kılacağı belirtilmesi aynı anlama işaret ediyor olmalıdır. Nitekim Zemahşerî de buradaki “arz” ifadesinin bütün yeryüzü anlamına gelmesini mümkün görmektedir.⁷⁶

Yine Kur'an'da “Biz, İbrâhim ve Lût'u kurtararak âlemler için kutsal kıldığımız topraklara ulaştırdık.”⁷⁷ âyetinin de arz-ı mukaddese ile ilişkili olan âyetlerle benzer bir ifadeye sahip olması bakımından nasıl açıklandığına değinilmesi gerekmektedir. Bu âyetin klasik dönem tefsirlerinde her daim arz-ı mev'ûdla ilişkili olarak tefsir edildiğini söylemek mümkün değildir. Aksine söz konusu âyette Hz. İbrahim ve yeğeni Lût'un Irak'tan kurtarılarak yerleştirildikleri yerin Şâm, Harrân ve Mekke olduğu yönünde farklı görüşler bulunmaktadır.⁷⁸ Nitekim İbn Kesir özellikle Şâm'a vurgu yapmakta orasının hicret yurdu olduğuna, mahşerin Şâm toprağında kurulacağına, Hz. İsa'nın oraya ineceğine ve Deccâl'in orada öldürüleceğine değinmektedir.⁷⁹ Öte yandan benzer bir ifadeye sahip olan “Andolsun zikirten sonra Zebûr'da da “Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır”

⁷³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 4/217.

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1 & 622.

⁷⁵ el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, 3/335; 2/56; 3/266; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/143, 149, 369; 3/392; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/305; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 5/154-155.

⁷⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/143.

⁷⁷ el-Enbiyâ 21/71.

⁷⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 7/452.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/310.

*diye yazmıştık.*⁸⁰ âyeti gibi bazı âyetlerin tefsirinde yeryüzüne varis olacak “salih kullar”, birçok müfessir tarafından Ümmet-i Muhammed olarak açıklanmış, doğrudan diğer âyetlerle aynı bağlamda ele alınmamıştır. Nitekim İbn Abbâs’tan nakille söz konusu âyetin tefsirinde Ümmet-i Muhammed’in yeryüzüne varis olacak ümmet olduğunun Tevrat ve Zebur’da daha önceden zikredildiğine dair bir rivayet aktarılmıştır. İbn Abbâs’tan Mücâhid’in aktardığı bir başka rivayette ise âyetteki “arz” ifadesi cennet arzı olarak açıklanmış, buraya vâris kılınanların ise müminler olduğu belirtilmiştir.⁸¹ Bazı müfessirlerin ise buradaki “arz” ifadesini cennet arzının yanı sıra “arz-ı mukaddese” ile açıkladıkları da görülmektedir.⁸² Ancak İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkarıldıktan sonra mirasçı kılındığı toprakların ve Hz. İbrahim ve Lût’un yerleştirildiği bereketli toprakların da el-Maîde 5/21 ile değerlendirilmesi kanaatimizce Kur’an bütünlüğüne daha çok uymaktadır.

4. İsrâil Devleti’nin Kurulmasından Sonra Telif Edilen Tefsirlerde Arz-ı Mev’ûd’la İlişkilendirilen Âyetlerin Yorumu

Müfessirlerin, Kur’an ve sünnette kendilerini bağlayan açık bir delilin bulunmadığı durumlarda, kendi dönemlerinde yaşadıkları olaylardan bağımsız bir tevil yapmamaları, doğal bir olgu olarak değerlendirilmektedir. İşte bu vakiadan hareketle bu başlık altında özellikle İsrâil Devleti’nin kuruluşundan sonra telif edilen ve Müslümanların Yahudi zulmüne maruz kaldıkları, kan ve göz yaşının eksik olmadığı dönemlerde yaşamış çağdaş müfessirlerin arz-ı mev’ûdla ilişkilendirilen âyetleri nasıl yorumladıklarına değinilecektir.

Çağdaş dönemde müfessirlerin söz konusu meseleye yaklaşımını birkaç şekilde özetlemek mümkündür. Bu hususta öne çıkan yaklaşımlardan birisi Kur’an’ın arz-ı mev’ûdu tasdik ettiğine dair iddiaları ele almak ve arz-ı mev’ûd düşüncesini Yahudilerin dini metinlerinden de delil getirmek suretiyle açık bir şekilde reddetmektir. Bu müfessirlerin başında Filistin Nablus doğumlu ve Filistin davası için bedel ödemiş âlimlerden birisi olan Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) gelmektedir. Derveze, Yahudilerin Allah’ın bu toprakları sonsuza dek Hz. İbrahim, İshak ve Ya’kûb’a ve de onların soyundan gelenlere vadettiğine dair Tevrat’ın Yaratılış ve diğer bölümlerindeki sözlere tutunduklarını ancak bu kitapların Allah tarafından inzal edilen kitaplar olmayıp Hz. Musa’dan sonra farklı kimseler tarafından yazıldığıın altını çizmektedir. Kaldı ki Hz. Musa; Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya’kûb’tan yüzlerce yıl sonra yaşamıştır. Dolayısıyla bu kitapların birçok tahrife ve bozulmaya maruz kaldığını ve Hz. Musa’dan sonra İsrâiloğulları’nın yaşadığı tarihsel olayların etkisini taşıdığına dikkat çeken Derveze, Yahudilerin bu metinlerle ne Müslümanlara ne de başkalarına delil getirmelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁸³ Dolayısıyla onun vadedilmiş topraklarla ilişkilendirilen âyetleri tefsir ederken bu toprakların sınırlarına dair bir tartışmaya girmeksizin Tevrat’a dayanan bu meseleyi kökten reddettiği görülmektedir.

⁸⁰ el-Enbiyâ 21/105.

⁸¹ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 11/349; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muħit*, 7/473; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Çur’âni’l-‘azîm*, 5/337.

⁸² Şemseddin Ahmed Bin Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûs (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 1439), 9/7/81.

⁸³ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 2/443; 9/92-93.

Derveze, söz konusu el-Mâide 5/21. âyette söz edilen arz-ı mukaddesenin mübarek/bereketli topraklar şeklinde tevil edilmesinin el-A'râf 7/137, el-Enbiyâ 21/71 ve el-İsrâ 17/1 gibi âyetlere uygun düştüğünü dolayısıyla bununla Mescid-i Aksâ'nın da içerisinde olduğu Filistin topraklarının kastedildiğini ifade etmektedir. Özellikle Tekvin'de ve Tevrat'ın diğer bablarında buralar defalarca Ken'ân toprakları olarak nitelenmekte, önce Hz. İbrahim'e ardından da Hz. İshâk ve Hz. Ya'kûb'a bu toprakların ve de başka toprakların vadedildiği öne sürülmektedir.⁸⁴ Fakat Derveze, Yahudilerin el-A'râf 7/137 ve el-Mâide 5/21 gibi âyetleri delil getirerek Kur'an'ın da Nil'den Fırat'a bu toprakların kendilerine ait olduğunu onayladığını iddia ederek sıradan Müslümanları kandırmaya çalıştıkları noktasında uyarılarda bulunmaktadır. Bu âyetlerde bahsedilen durumun tamamen olayın gerçekleştiği dönemdeki Yahudilerin gösterdiği sabır ve tutumlarıyla ilgili olduğu noktasında bütün müfessirlerin ittifak ettiğini vurgulamaktadır. Zaten kendilerine verilen bu nimetlerin tamamen dönemsel olduğu her hal ve şartta geçerli olmadığı hem Kur'an'da hem de bugün mütedavel olan Tevrat'ta belirtilen bir husustur. Nitekim Yüce Allah, İbrahim Sûresi'nde söz konusu nimetlere yapılacak nankörlük karşısında maruz kalacakları azabı hatırlatmak üzere *"Mûsâ kavmine şöyle demişti: "Allah'ın size lutfettiği nimeti hatırlayın. Hani O sizi, Firavun'un adamlarından kurtarmıştı. Onlar size işkencenin en kötüsünü reva görüyor, erkek çocuklarınızı kesiyor, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bunlarda size rabbinizden büyük bir imtihan vardı. Hani rabbiniz, "Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir!" diye bildirmişti.*"⁸⁵ buyurmaktadır. Derveze, Levililer ve Elçilerin İşleri kitabının 26. bölümünden Kur'an'ın sadece yüzeysel olarak onlara hatırlattığı bu azapla ilgili uzun bir pasaj aktarmaktadır. Buna göre, Yahudilerin Allah'ın emirlerine uymaması ve ahitlerini bozması halinde yedi kat ceza verileceği, memleketlerinin düşmanlarının eline geçeceği ve kendilerinin de köleler olarak başka ulusların egemenliği altına gireceği vurgulanmaktadır.⁸⁶ İzzet Derveze onların ahitlerini Hz. Musa döneminde ve sonrasında sürekli bozduklarını dolayısıyla iman, amel ve ahlaki yönden birçok sapmanın meydana geldiğini belirtmektedir. O, Kur'an'ın birçok âyetinde bunların haber verildiğini ve onların aşağılanmış köleler olarak dünyanın dört bir tarafına dağıtıldıklarından söz etmektedir. Derveze, kıyamet gününe kadar Allah'ın onlara çeşitli azapları tattırılacağı konusunda hiçbir şüphesinin olmamasının inançların gereği olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁷ O, bu konuyu tefsirinin muhtelif yerlerinde sürekli gündeme getirmekte Siyonist Yahudilerin en büyük sömürgeci tâğût ABD'nin desteğiyle Filistin'i gasbettiğini ve Müslümanların da artık asla topraklarını geri alamayacaklarını düşünmeye başladıklarını söylemektedir. Ancak tıpkı Benî Nadîr Yahudilerine Allah'ın hiç ummadıkları yerden korku vererek yurtlarından eden Allah, Siyonist rejime de bunu yapmaya kadirdir. Ancak Müslümanların Allah'ın emirlerine uymaları, rehabet ve ataleti terk ederek dayanışma ruhu göstermeleri gerekmektedir. Derveze onların bugün Filistin'de sağladıkları başarının Müslümanlar için geçici bir imtihan vesilesi olduğunun da altını çizmektedir.⁸⁸

⁸⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 9/92.

⁸⁵ İbrâhim 15/6-7.

⁸⁶ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2/441-442; 9/92.

⁸⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2/443.

⁸⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 7/305; 9/94.

Sonuç olarak onun yorumlarında her ne kadar yaşadığı dönemin etkileri olsa da tahrif edildiği açık olan ve sürekli değişime uğrayan bir metin üzerinden arz-ı mev'ûd meselesini konuşmanın anlamsız olduğuna değinmesi oldukça önemlidir. Onun bu yorumu yapmasında şüphesiz İsrail Devleti'nin kurulma sürecine ve sonrasında yaşananlara şahit olmasının etkisi bulunmaktadır. İzzet Derveze'nin yaşadığı dönemden hareketle gösterdiği reaksiyonu asırlar önce İsrail Devleti'nin emaresi dahi yokken yaşayan müfessirlerden bekleyemsek de en azından söz konusu toprakların neresi olduğuna dair bilgilerin İslâmî kaynaklara dayanmadığını belirtmelerini beklemek son derece doğaldır.

Çağdaş dönemde ülkemizde telif edilen bazı tefsirlerde de İsrailoğulları'nın girmesinin emredildiği arz-ı mukaddesinin Kudüs olduğunu belirtmekle birlikte İsrail'in bu toprakları işgal ettiği vurgulanmaktadır. Nitekim bu müfessirlerden birisi olan Toptaş, Hz. Musa tarafından verilen emri uygulaması konusunda pısrık ve korkak davranan Yahudilerin, iki bin yıl sonra Osmanlı hasta yatağında bile Kudüs'e giremediklerini ancak günümüzde İngiltere, Amerika ve Fransa'nın desteğiyle Kudüs'ü işgal ettiklerini vurgulamaktadır. O, Yahudilerin Mısır'da köle olarak yaşamaktansa çölde Allah'a kul olmanın mükâfatı olarak zamanında yaşadıkları yerin doğusuna ve batısına adaletle hükmettiklerine, ancak daha sonra kendi elleriyle yazdıkları Yahudi tarihini Tevrat diye yutturmaya çalıştıklarına dikkat çekmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla o; söz konusu toprakların sınırı veya onlara vad edildiği meselesiyle hiç ilgilenmemekte İsrail'in burada işgalci pozisyonunda olduğunu açıklamaktadır. Topbaş'ın da tıpkı Derveze gibi Tevrat'ın tahrifi üzerinden arz-ı mev'ûdu reddettiği söylenebilir.

Çağdaş müfessirlerden bazıları ise Hz. Mûsâ'nın “*Arz-ı mukaddese girin...*”⁹⁰ emrinin o dönemde orayı mesken edinmeleri yönünde bir emir olarak tefsir ederken bunun Yahudilerin anladığı tarzda kayıtsız şartsız mülk olarak verilmesi anlamına gelmediğine dikkat çekmektedir.⁹¹ Bazıları ise arz-ı mukaddesinin mazlum Filistin olduğunun anlaşıldığına dikkat çektikten sonra biraz da birlikte yaşama anlayışına vurgu yaparçasına buranın onlara mülk olarak değil kimsenin mülkü olmaksızın ve kimseyle çekişmeksizin oturmaları için verildiği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Yahudilerin bu vaatten bu toprakların kendilerine geri verilmesi anlamını çıkarması doğru değildir. Bilakis onların içinde buldukları sıkıntı ve şiddete başvurmaları, İngilizlerin ve Amerikalıların siyasi amaçlarla kurdukları devletlerini kaybedeceklerini göstermektedir.⁹²

Çağdaş müfessirlerden Ebû Zehre bu yorumu, Mâide 5/21. âyetteki “*كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ*” ifadesinden hareketle dilsel yönden de kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre söz konusu ifadede mef'ûlün zikredilmemesinin sebebi, metinde ona delalet edecek bilginin bulunmasıdır. Buna göre âyetin anlamı şudur: “O mukaddes topraklara girmeniz size takdir olunmuş, Mısır topraklarında Firavun ve destekçilerinden dolayı başınıza gelen korkulardan kurtarmak için Allah, sizin o topraklara girmenizi farz kılmıştır.” Ebû Zehre'ye göre burada k-t-b fiilinin *alâ* ile değil de *lâm* ile geçişli (müteaddi) kılınması sebepsiz değildir. Zira bu durumda, o topraklara girmenin farz kılınması yine kendileri için, onları korumak ve yitip gitmelerini önlemek içindir.

⁸⁹ Toptaş, *Şifa Tefsiri*, 2/420; 3/242; 7/121.

⁹⁰ el-Mâide 5/21.

⁹¹ el-Muğniyye, *et-Tefsîrû'l-kâşif*, 3/42-43; ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6/146.

⁹² ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6/146; el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, 1/501-502.

Ona göre burada bazı müfessirlerin yaptığı gibi mef'ûlün zamir olarak takdir edilmesi doğru değildir. Çünkü bu takdirde söz konusu ifade, âyette açıkça belirtilmediği halde bu toprakların onlar için ebedi olarak kaydedilmesi ve farz kılınması anlamına gelecektir. Ebû Zehre, Yahudi ideologların söz konusu toprakların kendilerine vadedildiğine ve bununda kendi kitaplarında mevcut olduğuna sarıldıklarını, oysa onlar için farz kılınanın sadece Mısır'dan çıktığıktan sonra orayı bir sığınak olarak kullanmaları olduğunu belirtmektedir. Çünkü yeryüzü Allah'a ait olup onu da ancak salih kullarına varis kılacaktır. Ancak İsrailoğulları kesinlikle o salih kullardan değildirler.⁹³ Ebû Zehre'nin klasik müfessirlerin aksine bu ifadeyi detaylı bir şekilde açıklaması şüphesiz yaşadığı dönemden bağımsız değerlendirilebilecek bir olgu değildir. O da yaptığı açıklamalarla Kur'an'da Yahudilerin anladığı tarzda vadedilmiş topraklara işaret olduğunu reddetmektedir.

Çağdaş Şii müfessirlerden Lübnanlı Hasan Fadlallah'ın (ö. 2010) arz- mev'ûdla ilişkilendirilen âyetlere dair yorumu da Filistin meselesine karşı duyarlı bir müfessirin bakışını yansıtmaktadır. Nitekim Fadlallah, özellikle el-Mâide 5/21. âyetin tefsirinde arz-ı mukaddesenin İsrâiloğulları için yazılmasının onların oraya yerleştirilmesi/yurt edinmesi anlamında mı yoksa Yahudilerin söylediği gibi onlara mülk olarak mı verildiği meselesini kısmen detaylı bir şekilde ele almaktadır. Fadlallah, âyetteki "yazma" ifadesiyle kastedilenin Firavun'un zulmünden kurtulduktan sonra İsrâiloğulları'nı Allah'a ve resulüne iman ve itaat üzere hayatlarını idame ettirebilecekleri bir yere yerleştirmektir. Zira Hz. Musa'nın onlardan arz-ı mukaddeseye girmelerini ve zalim kavimle cihat etmelerini istemesi bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu âyette uzaktan veya yakından bu toprakların İsrâiloğulları'na ilâhî bir kanun ve hak olarak verildiğine dair en ufak bir delalet söz konusu değildir.⁹⁴

Çağdaş dönemde çokça okunan müfessirlerden Mevdûdî, el-Mâide 5/21. âyette arz-ı mukaddese olarak tanımlanan toprakların; İbrahim, İshak ve Ya'kûb peygamberlerin vatanı olan Filistin olduğunu belirtmekte, Mısır'dan ayrıldıktan sonra Allah'ın bu ülkeyi kendilerine verdiğini ve burayı fethetmeyi onlara emrettiğini söylemektedir. Mevdûdî, söz konusu âyette bahsedilen konuşmanın Mısır'dan çıktığından iki yıl sonra Sina yarımadasıyla Arabistan'ın kuzey bölgesinin Filistin'in güney sınırının birleştiği nokta olan Faran çölünde yapıldığını iddia etmektedir. Mevdûdî'nin özellikle Kitâb-ı Mukaddes'teki Sayılar, Tesniye ve Yeşu bölümlerine dayanarak öne sürdüğüne göre Ürdün'ün güneyindeki Faran çölünden Hz. Musa 12 casusu arz-ı mukaddese girmek üzere göndermiştir. Ancak bu casusların raporları doğrultusunda Ürdün bölgesine girmekten çekinen İsrâiloğulları'nın Faran çölünden Ürdün'e varabilmesi 38 yılı bulmuştur.⁹⁵ Mevdûdî, İsrâiloğulları'nın "berekatli toprakların doğusuna ve batısına" mirasçı kılınmasını bazılarının onların "Mısır'ın efendileri" olması anlamını çıkardığını belirtmekte ve bunu kabul etmemektedir. Zira gerek bu âyette gerekse tarihî kaynaklarda buna dair bir delil bulunmamaktadır. Bu yüzden Mevdûdî, bu ifadenen "İsrâilliler, Filistin'e varis kılındı." anlamında olduğunu belirtmektedir.⁹⁶ Sonuç olarak Mevdûdî Tevrat'tan istifade ettiği bilgilerden hareketle arz-ı mukaddesenin Akabe körfezinin kuzeyindeki bölge olarak anlamaktadır. Kitâb-ı

⁹³ Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsir*, 4/2111.

⁹⁴ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min Vahyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1419), 8/120-121.

⁹⁵ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Çur'ân*, 1/473.

⁹⁶ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Çur'ân*, 2/87-88.

mukaddes'ten elde edilen bu bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği açık olmakla birlikte Tevrat'tan istifade edilen bilgilere göre Kur'an'da da söz edilen arz-ı mukaddese girme talimatının verildiği yer Faran ise o zaman Nil Nehri'ne kadar uzanan arz- mev'ûdun kapsamı oldukça dar bir bölgeye işaret etmektedir.

Çağdaş müfessirlerde görülen bir başka tavır ise söz konusu âyetlerin İsrail Devleti'nin bölgede yarattığı tehditten bağımsız olarak klasik dönemdeki bilgileri hiçbir değerlendirme yapmaksızın aktarmalarıdır. Bu yöntemi benimseyen müfessirlerin çokluğu Filistin davasının bugünkü sahipsizliğine bakıldığında hiç de garipsenecek bir durum değildir.⁹⁷ Bu tavrı benimseyen çok sayıda müfessir olup çağdaş müfessirlerin önde gelenlerinden İbn Âşûr bunlardan birisidir. İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın İsrâiloğullarına vadettiği mukaddes toprakların Ken'ân arzı olan Filistin toprakları olduğunu belirtmektedir. Nitekim burası Tevrat'ta Allah tarafından "Süt ve bal akan topraklar" olarak tavsif edilmiştir. Buranın sınırları Akdeniz'den Ürdün Nehri ve Ölüdeniz'e, kuzeyde Hama güneyde ise Gazze ve Hebron'da (el-Halil) sona ermektedir. O; arz-ı muakaddesenin temiz veya bereketli topraklar anlamında olduğunu belirtmektedir. Yahut buranın mukaddes olması Hz. İbrahim'in söz konusu bölgenin ilk köylerinden Hebron'da defnedilmiş olması sebebiyledir. Ona göre mukaddes toprakların onlara yazılması ise onlara takdir edilmesi olup bu Arap dilinde çokça kullanılan bir mecazdır. Zira kişi bir şeyi taahhüt ettiği zaman onu yazıya geçirmektedir.⁹⁸ İbn Âşûr birçok yerde arz-ı mukaddeseyi daha lokal bir bölge olarak Hebron'la izah etmektedir. Zira İsrâiloğullarına yakın olan ve ilk merkez olarak girdikleri yer Hebron'dur.⁹⁹ Hatta İbn Âşûr, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarılmasının onlara arz-ı mukaddeseyi vermek için olduğunu öne sürmektedir.¹⁰⁰ İsrail-Filistin meselesinin çok sıcak olduğu 1970'li yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı da yapan Süleyman Ateş'in söz konusu âyetlere yaklaşımı da aşağı yukarı aynıdır. Ateş, İsrâiloğulları'na vadedilen toprağın bir zamanlar Hz. Ya'kûb'un yurdu olan Filistin toprakları olduğu düşüncesindedir. İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarıldıktan sonra "bereketli topraklara" mirasçı kılınacağını belirten Ateş, bu sıfatın da el-Mâide 5/21. âyete referansla "arz-ı mukaddese" olarak adlandırılan Filistin bölgesine verildiğini söylemektedir. O, el-İsrâ Sûresi'nin ilk âyetinde çevresi bereketli kılınan Mescid-i Aksâ'nın da Filistin'in merkezi Kudüs'te bulunmasını buna delil olarak getirmektedir. Dolayısıyla İsrâiloğullarına vaat edilen toprağın bütün Mısır değil Filistin toprağı olduğunu belirtmektedir. Hz. Musa'nın bir süre Mısır'ı yönetmesinin de buna engel teşkil etmeyeceğini öne sürmektedir.¹⁰¹ İsrâiloğulları'nın bir dönem çevrelerine hâkim olduklarına birçok meziyette de öteki milletlerden üstün bulduklarına değinen Ateş, fakat bu durumun onların sürekli olarak dünyaya hâkim olacakları anlamına gelmediği, aksine söz dinlememelerinden dolayı ellerindeki nimetlerin zaman zaman alınıp lanete ve azaba maruz kaldıklarını Kur'an'ın haber verdiğini belirtmektedir.¹⁰² Görüldüğü üzere Ateş, Yahudilerin o

⁹⁷ Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şinkitî, *Eqvâ'u'l-beyân fi izâhi'l-Qur'ân bi'l-Qur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1441), 2/39; 1/35; M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 3/37, 631; 1/340.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/162; 17/108.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/514.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/497.

¹⁰¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3/385.

¹⁰² Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/506-507; 1/171.

dönemde söz konusu bölgeye hâkim olmasını arz-ı mev'ûddan bağımsız değerlendirmekte ve İsrail'in bölgedeki tehdidiyle ilişki de kurmamaktadır.

Sonuç olarak çağdaş dönemde birçok müfessir, arz-ı mev'ûd meselesiyle ilişkilendirilen âyetleri yorumlarken Filistin sorununun etkisiyle olaya yaklaşmışlardır. Bu durum da klasik tefsirlerde isrâiliyat kaynaklı olarak yer alan arz-ı mev'ûdun hangi bölgeyi kapsadığına dair bilgilerin tartışılmasını da beraberinde getirmiştir.

Sonuç

Yahudiler için arz-ı mev'ûd, varoluşsal bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Yahudiler bu noktada Kur'an'ın dahi vadedilmiş toprakların İsrâiloğulları'na aidiyetini teyit ettiğini iddia etmekten çekinmemektedir. Kur'an'da doğrudan veya dolaylı olarak arz-ı mev'ûd ve bunun dayandığı seçilmişlik meselesiyle ilişkilendirilebilecek yaklaşık yirmi âyet bulunmaktadır. Bu noktada özellikle de el-Mâide Sûresi 20-21. âyetler, seçilmişlik ve vadedilmiş topraklar meselesine peş peşe değinmesi nedeniyle öne çıkmaktadır. Öncelikle bu âyetlerin tamamı, İsrâiloğulları'na verilen nimetlere nankörlük etmesi ve ahdi çiğnemesi gibi olumsuz bir temanın parçası olarak ele alınmaktadır. Çağdaş dönemde her ne kadar bazı araştırmacılar, İsrâiloğulları'nın seçilmişliği meselesinin Kur'an'da tafdil kelimesiyle ifade edilmesi üzerine dursalar da ilgili âyetlerde müfessirler özellikle dilsel izahlarla ve Kur'an bütünlüğü açısından İsrâiloğulları'nın âlemlere üstün kılınmasının dönemsel olduğuna odaklanmışlardır. Nitekim bazı müfessirler, ilgili âyetlerdeki "âlem" ifadesinin büyük toplulukları ifade ettiğini yoksa bütün insanları kapsamadığını dile getirmişlerdir. Birçok müfessir ise gerek Kur'an'da gerekse sahih sünnette Ümmet-i Muhammed'in mutlak üstünlüğüne yapılan vurgu gereği bu üstünlüğün dönemsel olduğunu ifade etmişlerdir.

Klasik dönem müfessirleri, İsrâiloğulları'nın girmelerinin emredildiği veya kendilerine miras bırakıldığı belirtilen topraklarla ilişkili âyetlerin tefsirinde farklı görüşler bulunsa da çoğunlukla söz konusu toprakların Beytül-Makdis olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir. Onlar, Yahudilerin varis kılındığı toprakların neresi olduğunu tartışmışlar ancak ne yazık ki bu bilgilerin sıhhati konusuna ise pek değinmemişlerdir. Klasik müfessirler, o dönemde Yahudilerin dünyanın farklı yerlerine dağılmış olup İslâm dünyası için herhangi bir tehdit oluşturmamaları ve Müslümanların o bölgelerdeki güçlü hâkimiyetlerinden dolayı ilgili âyetlerin tefsirinde bu durumun dönemsel olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.

İsrail'in kuruluşundan sonra Filistinli Müslümanlara zulmetmesi ve bölgesel barışı tehdit etmesi söz konusu âyetlerin tefsirine de belirli ölçüde yansımıştır. Nitekim İsrail'in bölgedeki zulmüne ve yayılcı politikasına şahitlik eden çağdaş müfessirlerden önemli bir kısmı bu âyetlerin tefsirinde arz-ı mukaddesenin sınırlarının neresi olduğu meselesinden çok Yahudilerin anladığı tarzda vadedilmiş topraklar meselesinin gerçek dışı olduğuna değinmişlerdir. Derveze gibi Filistin davası için mücadele etmiş müfessirler, arz-ı mev'ûdun Yahudilerin tarihsel süreçteki yaşanmışlarının etkisiyle Hz. Musa'dan yüzlerce yıl sonra yazılmış Tevrat'a sokulduğu düşüncesi üzerinde durmuştur. Ebû Zehre ve Mevdûd gibi çağdaş birçok müfessir ise el-Mâide 5/21. âyetteki "كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ifadesini, ebedi bir yurt olarak onlara yazılması anlamında değil, geçici bir mesken olarak takdir edilmesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşım, müfessirlerin meseleyi kendi zamanlarında yaşanan olaylardan bağımsız bir şekilde ele almadıklarını

göstermektedir. Nitekim klasik dönemdeki birçok müfessir de kendi dönemlerindeki bilgilerden hareketle bu ayetleri yorumlamışlardır. Cevad Muğniye ve Fadlallah gibi Lübnanlı Şîî müfessirlerin de İsrail Devlet'inin kuruluşundan sonra telif edilen tefsirlerde Filistin topraklarının ilelebet Yahudilere verildiği düşüncesine karşı çıktıkları görülmektedir. Dolayısıyla İsrail tehdidini yakından hisseden Şîî müfessirlerin de görece diğer müfessirlere göre ilgili âyetlerin tefsirinde daha gerçekçi bir yorum yaptığı görülmektedir.

Çağdaş dönemde bazı müfessirlerin asırlar önceki klasik müfessirlerin gerçekliğinde kalarak kaynağı isrâiliyat olması muhtemel klasik yorumları tekrar etmekten öte geçememesi düşündürücüdür. Bu yöntemi benimseyen müfessirlerin çokluğu, Filistin davasının bugünkü sahipsizliğine bakıldığında aslında hiç de gariptenecek bir durum değildir. Aksine Filistin meselesindeki siyasi dağınıklığın ilmi alandaki bir tezahürüdür.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1990.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Tarihi, Ritüeller, Türk Yahudileri, Holokost, Antisemitizm, Sık Sorulan Sorular...* İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2021.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabîyye, 1383.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı., 2008.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muħîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehratü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1422.
- Fadlallah, Muhammed Hüseyin. *Min Vahyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1419.
- Filiz, Aynur. *Eski Ahit Tora'da Yer Alan İbrahim Anlaşmasına Göre "Vaat Edilmiş Topraklar" ve İsrail Devlet İnşası*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.
- Gürkan, Salime Leyla. "Temel Kavramlar". *Kur'an'da Yahudiler*. ed. Ömer Faruk Harman. Kur'an'da Yahudiler. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Baskı., 2015.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-Vâdih*. 3 Cilt. Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Cili'l-cedîd, 10. Basım, 1413.
- Hindî, Müttakî el-. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sakâ. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed Bin Süleyman. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. İsam Mûsâ Hâdî. el-Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1435.
- Karahan, Semiha. "Siyonist Öğretide Vaat Edilmiş Topraklar". *Ortadoğu Etütleri* 13/2 (2021), 177-213. <https://doi.org/10.47932/ortetut.814970>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim İtfıyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 2. Baskı., 1384.
- Küçük, Abdurrahman. "Yahudilikteki Arzı Mevud Anlayışının Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 101-111.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Anadolu'daki Arzı Mevud: Urfa". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (Yahudilik Özel)* 5/2 (2016), 167-196.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Memiç, Fatih. *Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Şur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd el-. *et-Tefsîrû'l-kâşif*. 7 Cilt. Kum: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1424.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hâkâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali el-Budevîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419.
- Nesefî, Ömer b. Muhammed. *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440.
- Reckendorf, Zvi Hayim. *al-Şur'an o ha-Mikra*. Leipzig, 1857.
- Rivlin, Yosef Yoel. *el-Şur'ân*. Telaviv: Dvir Publishing, 1987.
- Rubin, Uri. *ha-Şur'ân*. Telaviv: Telaviv University Press, 2005.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. el-Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li't-tibâa' ve'n-neşr ve't-tevî', 1417.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Seyfeli, Canan - Akdemir, Hüseyin. "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşılığı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262. <https://doi.org/10.32711/tiad.823191>
- Shavit, Ari. *My Promised Land: The Triumph and Tragedy of Israel*. New York: Random House, 2013.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Câmi'u'l-ehâdis*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Şarkî, Mustafa. "el-Ardü'l-mev'ûde beyne'l-İslâm ve'l-Ahdi'l-kadîm". *Mecelletü'l-Mirkât li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-İslâmîyye* 4/7 (2021/1443), 87-114.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Eğvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Şur'ân bi'l-Şur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 5. Baskı., 1441.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000.
- Toptaş, Mahmut. *Kur'an-ı Kerîm Şîfa Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2008.
- Yakar, Hüseyin. "Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Değerlendirme". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2022), 721-740. <https://doi.org/10.51450/ilmîyat.1178722>
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akide ve'seria ve'l-menhec*. 32 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1411.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2015.



İman Ontolojisi: Sadreddinzâde Şîrvânî'ye Ait İman Risâlesi'nin Tahlili, Tahkiki ve Tercümesi

Tarık Tanrıbilir

[0000-0002-4276-9972 | tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Öz

İslam siyaset ve düşünce tarihindeki ilk kurumsal ayrışma, iman problemiyle baş göstermiştir. Siyasete ilişkin problemlerin dine refere edilmesi zamanla politik tercihlerin dini kimliğe evrilmesine neden olmuştur. Muhalif grupların inanç toplumundan dışlanması, inanç problemlerinin teorik düzlemde ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Böylece İslam düşüncesinde ilk teolojik problemler ortaya çıkmış, farklı inanç ve düşünce grupları vücut bulmuştur. Söz konusu önemine binaen ilim dünyasına iman problemine ilişkin zengin bir literatür tevarüs etmiştir. İman problemine ilişkin müstakil bir risâle kaleme alan müelliflerden biri de Osmanlı âlimi Sadreddinzâde Şîrvânî olmuştur. 16. Yüzyılın sonları ve 17. Yüzyılın başlarında yaşamış olan Sadreddinzâde, ürettiği eserler ile kendini akli ve nakli ilimlerde kanıtlamıştır. O, çağıyla uyumlu olarak daha çok şerh ve hâşiyeye türünde eserler telif etmiş olsa da *İmân Risâlesi* gibi müstakil eserler de yazmıştır. Şîf-Safevî baskıları nedeniyle memleketinden İstanbul'a göç etmek durumunda kalan Sadreddinzâde, burada Padişah I. Ahmed başta olmak üzere payitahtın önde gelen ulemasının takdirlerini kazanmış ve devlet kademesinde önemli görevler üstlenmiştir. Sadreddinzâde'ye ait *İman Risâlesi*, onun akli ve nakli ilimlerdeki behresini kanıtlayan özgün bir eserdir. Müellif hattı ya da ona arz edilen bir nüshaya rastlamadığımız için gramatik ve problematik anlamda müellif nüshasına en yakın metni inşa etmek adına nüshaları karşılaştırmalı analiz yöntemini benimsedik. *İman Risâlesi*'nin tahkiki neşrinin yanı sıra tercüme ve muhteva analizini de yaptık. Tercümede kavramsal çerçeveye riayet etmekle birlikte güncel Türkçeyi de dikkate almaya çalıştık. Bu risâleyi özgün kılan en önemli husus, iman problemine ontolojik bir perspektif kazandırmasıdır. Sadreddinzâde, risâlesinde, öncelikle imanın tanımı ve imanda istisna konularına ilişkin İslam mezheplerine ait belirgin görüşleri ve ihtilafı hususları özlü bir şekilde aktarmaktadır. Daha sonra o, risâlesini mezkûr iki problemin derinlikli analizine tahsis etmektedir. Müellif, imanı, yakînî tasdik olarak tanımlamaktadır. İkrar ise, hukuki işlemlerin yürürlüğü için gerekli görülen bir iman alameti olarak konumlandırılmıştır. Kesin inanç anlamına gelen yakîn için üç mertebe söz konusu edilir: İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn. Dolayısıyla iman için sayısal bir değişim mümkün olmayıp yalnızca niteliksel bir artma ve eksilmeden bahsedilebilir. O, İslam felsefindeki varlık kategorilerini iman unsurlarına başarıyla uygulamaktadır. Şöyle ki; kalben tasdik hakikî varlığa, dil ile ikrar lafzî varlığa, marifet ise zihni varlığa karşılık gelmekte olup imanın geçerli olabilmesi için hakiki varlık olan kalben tasdikî gerçekleşmesi gerekmektedir. Sadreddinzâde, imanda istisna problemini filozofların, nefislerin mahiyetleri konusundaki ihtilafına bağlamaktadır. Nitekim nefisleri bir ve aynı kabul eden Hanefilere göre imanda istisna caiz görülmez iken; nefislerin farklı mahiyetlere sahip olduğunu savunan Şafîler, imanda istisnaya cevaz vermektedirler. Oysaki ona göre, nefisler, her birinde inanç yönünden benzeştikleri ya da ayrıştıkları dört evreden geçmektedirler. Şöyle ki; ilk yaratma evresinde dalalet sıfatında, misal evresinde ise hidayet sıfatında benzeşen nefisler, mecazen ilahi nurun sunulduğu ikinci evrede ve dünya hayatındaki dördüncü evrede hidayet ve dalalet sıfatlarında ayrışmaktadırlar. Netice itibarıyla ona göre, iman ve küfür, kişiye gerekli olan özsel nitelikler değil, kişilerin özgür iradelerine bağlı olarak değişime uğrayan ilineksel niteliklerdir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, İman, Tasdik, İstisna, Varlık, Nefs, Sadreddinzâde

Atıf Bilgisi

Tanrıbilir, Tarık. "İman Ontolojisi: Sadreddinzâde Şîrvânî'ye Ait İman Risâlesi'nin Tahlili, Tahkiki ve Tercümesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 410-442. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1560830>

Geliş Tarihi	03.10.2024
Kabul Tarihi	14.12.2024
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Ontology of Faith: Analysis, Critical Edition, and Translation of Sadr al-Dīn-zāda Shirwānī's Risāla of Faith

Tarık Tanrıbilir

[0000-0002-4276-9972 | \[tariktanribilir@osmaniye.edu.tr\]\(mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr\)](mailto:0000-0002-4276-9972|tariktanribilir@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: [03h8sa373](https://orcid.org/03h8sa373)

Abstract

The first institutional division in the history of Islamic politics and thought emerged with the problem of faith. The association of political problems with religion eventually transformed political preferences into religious identities. The exclusion of dissenting groups from the faith community laid the groundwork for addressing issues of faith on a theoretical level. Consequently, the first theological problems in Islamic thought emerged, leading to the formation of various doctrinal and intellectual groups. Due to its significance, a rich literature on the problem of faith has been passed down to the scholarly tradition. Among the scholars who authored independent treatises on this subject is the Ottoman scholar Sadr al-Dīn-zāda al-Shirwānī. Living in the late 16th and early 17th centuries, Sadr al-Dīn-zāda demonstrated his expertise in both rational and transmitted sciences through his works. Although he primarily wrote commentaries and glosses in line with the intellectual trends of his time, he also produced independent works, such as the *Risāla of Faith*. Forced to migrate from his homeland to Istanbul due to pressures from Shiite Safavids, Sadr al-Dīn-zāda earned the admiration of prominent Ottoman scholars, and the patronage of Sultan Ahmed I, holding significant positions in the state apparatus. Sadr al-Dīn-zāda's *Risāla of Faith* is a unique work that demonstrates his deep knowledge in both rational and transmitted sciences. Since no autograph manuscript or a copy submitted to the author has been discovered, we adopted a comparative analytical method to reconstruct the text most faithful to the original in grammatical and doctrinal terms. In addition to providing a critical edition of the *Risāla of Faith*, we also conducted a translation and content analysis. While adhering to the conceptual framework in the translation, we aimed to use contemporary Turkish for clarity. What makes this treatise particularly original is its ontological perspective on the problem of faith. In the treatise, Sadr al-Dīn-zāda succinctly presents the primary views and disputed issues regarding the definition of faith and the doctrine of exceptions in faith within Islamic theological schools. He then devotes the treatise to an in-depth analysis of these two issues. Sadr al-Dīn-zāda defines faith as certitude of assent/*yaqini tasdiq*. Verbal confession/*iqrār* is considered a necessary sign of faith for the validity of legal transactions. He identifies three degrees of certitude/*yaqin*: 'ilm al-*yaqin* (knowledge of certainty), 'ayn al-*yaqin* (sight of certainty), and haqq al-*yaqin* (truth of certainty). Thus, faith does not undergo quantitative change but can experience qualitative increase or decrease. He effectively applies the ontological categories of Islamic philosophy to the elements of faith. He equates heartfelt assent (*taşdiq*) with true existence (*ḥaqīqī wujūd*), verbal confession with verbal existence (*lafzī wujūd*), and knowledge with mental existence (*dihni wujūd*). For faith to be valid, he argues, true existence (heartfelt assent) must occur. Sadr al-Dīn-zāda links the problem of exceptions in faith to the philosophical debate over the nature of the soul (*nafs*). For example, according to the Hanafis, who view souls as identical, exceptions in faith are not permissible. In contrast, acceptable, the Shafi'is, who argue souls have different essences, allow for exceptions in faith. Sadr al-Dīn-zāda however, proposes that souls pass through four stages where they converge or diverge concerning belief. Souls are similar in their state of misguidance (*ḡalālah*) in the first stage of creation and in their state of guidance (*hidāyah*) in the covenant stage (*mīthāq*). However, they diverge in the second stage, when divine light is metaphorically presented, and in the fourth stage, the worldly life, regarding attributes of guidance and misguidance. Ultimately, Sadr al-Dīn-zāda concludes that faith and disbelief are not intrinsic

attributes essential to individuals but rather accidental qualities subject to change based on personal free will.

Keywords

Kalam, Faith, Assent, Exception, Existence, Nafs, Sadr al-Dîn-zâda

Citation:

Tanrıbilir, Tarık. "Ontology of Faith: Analysis, Critical Edition, and Translation of Sadr al-Dîn-zâda Shirwâni's Risâla of Faith". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 410-442. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1560830>

Date of Submission	10.03.2024
Date of Acceptance	12.14.2024
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

İslam tarihinde, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan bir dizi kaotik süreç ve yaşanan iç mücadeleler, siyaset arenasında meydana gelen çekişmelerin inanç alanına taşınmasına ve çeşitli teolojik tartışmaların başlamasına kapı aralamıştır. Bu tartışmaların başını iman problemi çekmektedir. İman-amel denkleminde kimin mümin ya da kimin kâfir olduğu sorunsalı, iman ve küfür kavramlarının teorik düzlemde analiz edilmesini ve teolojiye geçiş sürecini domine etmiştir. Bu anlamda iman meselesi, İslam siyaset ve düşünce tarihinde farklı mezhep ve ideolojilerin doğmasına etki eden başat unsur kabul edilebilir.¹

İman probleminin çözümüne ilişkin birçok eser telif edilmiştir. Genellikle “*Kitâbu'l-Îmân*” adı verilen bu eserlerin bir kısmı müstakil, bir kısmı da kitap bölümü olarak kaleme alınmıştır. Müstakil eserlerin ilk örneği, Ebû Ubeyd Kâsım ibn Sellâm'a (ö. 224/838) aittir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Muhammed ibn Yahyâ ibn Ömer el-Adenî (ö. 243/857), Muhammed ibn İshak ibn Mende (ö. 395/1004) ve Takıyyuddîn ibn Teymiye (ö. 728/1327) konuyla ilgili müstakil eserler veren diğer müelliflerdir. Kütüb-i sitte içinde, Buhârî (ö. 256/869), Müslim (ö. 261/874), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) kitaplarında, “*İman*” bölümleri bulunmaktadır.²

Bu konuda İslam edebiyatına katkı sağlayanlardan biri de Osmanlı âlimi Sadreddinzâde'dir. 16. Yüzyılın sonları ve 17. Yüzyılın başlarında yaşayan Sadreddinzâde, dönemiyle uyumlu olarak büyük ölçüde şerh ve haşiyelerden oluşan birçok eser telif etmiş, aklî ve naklî ilimlerde kendini kanıtlamış velut bir âlimdir.³ O, iman meselesine tahsis ettiği *Îmân Risâlesi*'nde kendine özgü bir paradigma geliştirmiş ve iman kavramına ontolojik bir perspektif kazandırmıştır.

Sadreddinzâde'nin *Îman Risâlesi*'ne ilişkin katalog taramalarımızda altı adet yazma nüshayı tespit ve temin ettik. Yazara ait müellif nüshasına ya da ona arz edilen bir nüshaya rastlamadığımız için tercih kriterlerine göre belirlediğimiz üç nüshayı esas alarak iman literatürü ve Arap Dili temelinde müellif nüshasına en yakın formu ortaya çıkarabilmek amacıyla metin inşa yöntemini benimsedik. Makalemizde, Sadreddinzâde tanıtılmakta, tahkikli neşirde kullandığımız yazma eserlerin tanıtımı aracılığıyla eserin isimlendirmesi ve yazara nispeti tartışılmakta, eserin muhteva analizi yapılmakta, tahkik ve tercümede izlenen yöntem belirtilmekte ve nihayet eserin tahkikli neşri ve tercümesi sunulmaktadır.

1. Sadreddinzâde Muhammed Emin Şirvânî

Asıl adı Muhammed Emin olan yazarımız⁴, ilk eğitimini Sadreddîn lakaplı bir dersiâm olan babasından almıştır. Sadreddinzâde künyesi de buradan tevarüs etmektedir. Doğum yeri ve

¹ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar yayınları, 2018), 31-37.

² Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214; Mahmut Yeşil, “Tarihi Süreçte Te'lif Edilen “Kitabu'l-İman”lar ve Günümüze Yansımaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 8.

³ Nevî-zâde 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi), 491b-492b.

⁴ Sadreddinzâde Şirvânî hakkında yapılan çalışmalar için bk. Abdülkadir Karahan, Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma), *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, 1/1 (1962); Ethem Ruhi Fırlal, “İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İ'tikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981); Ömer Çelik, “Muhammed Emin B. Sadreddîn Şirâzî'nin Hayatı ve Fetih suresi Tefsirinin Tahkiki” (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Ömer Çelik, “Muhammed Emin B. Sadreddin eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmi

tarihi tam olarak bilinmemektedir. Şîrvânî nispetinden onun, Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Şîrvân'da doğduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca dönemin önde gelen muhaşşîsi Molla Hüseyin Halhâlî'den (ö. 1605) de eğitim aldığı kaydedilmektedir. Sadredîn-zâde'nin oğlu Mehmed Rûhullah Efendî (ö. 1660), İstanbul Kadılığı deruhte ederken; torunu Sadık Mehmed Efendî (ö. 1709) ise iki defa şeyhülislamlık makamını ihraz etmiştir.⁵

Sadreddinzâde, yaşadığı coğrafyanın Şîh-Safeviler tarafından işgal edilmesi neticesinde, Ehl-i Sünnet mensupları üzerinde artan baskılardan rahatsızlık duyarak ailesi ve yakınlarıyla birlikte önce Halep'e oradan da Nasuh Paşa'nın davetiyle Diyarbakır'a göç etmiştir. İlk önceleri Şâfî'î iken tehannüf eden Sadreddinzâde, Diyarbakır Hüsrev Paşa medresesine müderris tayin edilmiştir. Nasuh Paşa'nın sadaret makamına terfi etmesiyle birlikte onun maiyetinde İstanbul'a yerleşen müellif, Padişah I. Ahmet başta olmak üzere payitahtın önde gelen birçok ulema ve devlet ricalinin takdirlerini kazanmıştır. O, 3 Zilhicce 1036/15 Ağustos 1627 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş ve vasiyeti üzerine Üsküdar Haziresine defnedilmiştir.⁶

Çok yönlü ve üretken bir âlim olan Sadreddinzâde'nin özellikle nazariyat sahasında çok etkin ve muhakkik bir zât olduğu görülmektedir. Eserleri arasında en çok *Beyzâvî Hâşiyesi*, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* ve *Şerhu Kavâidü'l-Akâid li'l-Gazzâlî* şöhret kazanmakla birlikte aklî ve naklî ilimlerde, metin, şerh ve hâşiye formatında onlarca faydalı eser miras bırakmıştır. Ayrıca onun *Tercümânü'l-Ümem* namıyla Türkçe kaleme aldığı bir mezhepler tarihi kitabı da zikre şayandır.⁷ Araştırma konumuz olan *İman Risâlesi*, Sadreddinzâde'nin tahkikî yöntemle kaleme aldığı özgün bir kalam eseri mahiyetindedir.

2. Risâlenin Muhteva Analizi

2.1. İmana Giriş

Sadreddinzâde, *İman Risâlesi*'ne Enfâl Sûresi iki ilâ dördüncü ayetleriyle girizgâh yapmaktadır. O, iman hususunda mezhepler arasında meydana gelen ihtilafın söz konusu ayetlerin farklı yorumlanmasından kaynaklandığını ifade etmektedir: “Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirliler. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden

Kişiliği ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997); Eyüp Yaka, “Fethullah b. Sadreddin Şîrvânî (ö.1036/1626)'nin İbadet Risalesi”, *Tasavvuf* 8 (2002); Ahmet Faruk Güney, “İbn Sînâ'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği” (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Hülya Alper, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddin eş-Şîrvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012); Ahmet Kamil Cihan, “Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l-Hakaniyye”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (Nisan 2013); Mustakim Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”, Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler içinde, der. ve haz. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Ahmet Kamil Cihan-Arsan Taher, “Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fi tahkikü'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016).

⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1951), 2/275-289; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1426.

⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi â'yânî'l-karn el-hâdî aşar* (y.y., Mektebetü'l-Ulûm el-İslâmiyye, ts.), 3/475-476; Nevî-zâde 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliiyüddin Efendi), 491b-492b.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenââ, 1941), 2/1305, 1133, 1358, 1905.

bir kısmını Allah yolunda harcarlar. Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”⁸ Sadreddinzâde, bu ayetlere istinaden Muhaddislerin çoğunluğu, Hâricîler ve Mu'tezile'nin imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel şekilde tanımlarken; Hanefîler ve Eş'arîlerin ameli imana dâhil etmediklerini aktarmaktadır. İkrar, Ehl-i Sünnet'in öncül âlimlerine göre, zaruret nedeniyle sakit olabilecek zâid bir rükün olarak kabul edilirken; ardıl âlimlerine göre, yalnızca hukuki işlerin yürürlüğü ve sosyal hayatın tanzimi için gerekli görülen bir iman emaresi olarak değerlendirilmiştir.⁹ Sadreddinzâde, yine mezkûr ayetlere istinaden tali bir mesele olarak imanda istisna meselesinin¹⁰ Şafîîler tarafından caiz görüldüğü halde; Hanefîler tarafından imana şüphe iliştireceği gerekçesiyle reddedildiğini ifade etmektedir.¹¹ Nitekim imanda istisna meselesi, imanın hakikat ve mahiyeti ile imanda ziyade ve noksan meseleleriyle birlikte değerlendirilmektedir.¹²

Sadreddinzâde organlarla ameli imanın aslî bir rüknü olarak kabul edenlere ait başlıca iki istidlal yönteminden söz etmektedir:

Birinci Yöntem: Söz konusu ayetler, imanda artma ve eksilmeden bahsetmektedir. Kalbin bütünlüklü bir eylemi olarak tasdikte artma ve eksilmenin meydana gelemeyeceği gerçeği, organlarla amelin imanın bir rüknü olduğuna delalet etmektedir.

İkinci Yöntem: Söz konusu ayetlerde Yüce Allah, önce haşyet, ihlas ve tevekkül gibi kalbî amellerden, akabinde namaz ve sadaka gibi bedensel amellerden bahsetti ve nihayetinde bu vasıflara sahip olanları gerçek müminler olarak nitelendirdi. Gerçek mümin olma hükmünün zikredilen vasıfları takip etmesi bu vasıfların mümin olma hükmünün illeti/nedeni olduğuna delalet etmektedir.¹³

Sadreddinzâde, ameli imana dâhil edenlerin istidlal yöntemlerini naklettikten sonra imanda istisnaya cevaz verenler tarafından ileri sürülen şu delile de yer vermektedir: İmanımıza dair kesin yargıda bulunabilseydik imanın gereği olan cennete gireceğimize dair de kesin yargıda bulunabilirdik. Oysaki böyle bir yargı, gaip alanına girmekte olup naslarda cennete gireceği müjdelenen aşere-i mübeşşere haricinde kimsenin cennete gireceğine dair kesin yargıda bulunamayız.¹⁴

⁸ el-Enfâl 8/2-4.

⁹ Bk. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Londra: Matbaatü Mısır, 1955) 123-125; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 70; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (Ankara: Neşriyyâtu Vakfı'd-Diyâne et-Türki, 2018), 487-493; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 620-644; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1986) 77, 140, 141-42.

¹⁰ İmanda istisna kavramı, kalpteki inanç durumunu ifadeyle ilgili bir problemdir. İman eden kişinin inanç açısından sorgulandığında nasıl cevap vereceği Ehl-i Hadîs ve Mürcie kökenli bir ihtilaf olup Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdîler tarafından tevarüs edilmiştir. İmanda istisna, bir müminin inanç durumunu ifade ederken şart kalıbı olan “inşallah” sözünü ekleyerek “İnşallah müminim.” şeklinde cevap vermesidir. Çeşitli nedenlerle Eş'arîler, imanda istisnayı caiz ya da gerekli görürken; kesin inanç anlamındaki imana şüphe iliştirme endişesiyle Mâtürîdîler, “Gerçekten müminim.” cevabını tercih ederek imanda istisnaya cevaz vermemişlerdir. Zübeyir Bulut, “Kelam'da İmanda İstisna Tartışmaları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (Bahar-Güz 2009), 199-214.

¹¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2008), 60; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 502-506; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Mısır: Mektebe el-Hancî, 1950), 396-401.

¹² Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366), 15b-16a.

¹³ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a.

¹⁴ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a.

Sadreddinzâde, imanın tanımı ve imanda istisna konularına ilişkin genel geçer kabulleri ve hâkim görüşleri sathi nazarla açıkladıktan sonra risâlesinin geri kalan bölümlerinde bu iki meseleyi derinlikli tahlil etmekte, özgün görüşlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun, *İman Risâlesi*'ni söz konusu iki meselenin analizine tahsis ettiğini ifade edebiliriz.

2.2. İmanın Tanımı

İslâm düşüncesinde iman kavramı, farklı yönleriyle ele alınıp çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İmanın tanımıyla ilgili öne çıkan kavramlar; tasdik, ikrar, amel ve marifet şeklinde sıralanabilir. Bu kavramlar, imanın mahiyet ve hakikatini belirlemede önemli rol oynamaktadır.¹⁵ İmanla ilgili teolojik tartışmaları başlatan politik görüşleriyle Hâricîler, imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel şeklinde tanımlamaktadırlar. Ameli imana dâhil eden tanımlarıyla onlar, istisnalar dışında mürtekib-i kebîreyi/büyük günah sahibini tekfir etmişlerdir.¹⁶ Mu'tezile, ameli imana dâhil etme hususunda Hâricîlere katılsa da onların görüşlerini biraz daha ılımlaştırarak mürtekib-i kebîreyi kâfir değil, imanla küfür arasında bir menzile ihdas etmek suretiyle fâsık olarak nitelendirmiştir.¹⁷ Selef âlimleri, Hâricîler ve Mu'tezile paralelinde ameli imana dâhil etseler bile mürtekib-i kebîreyi kâfir değil, yetkinlik bakımından yetersiz anlamında fâsık mümin olarak nitelendirmişlerdir.¹⁸ Mürcie, ameli imana dâhil ederek inançla davranış arasında sıkı bir bağ kuran Hâricîler ve Mu'tezilenin hilafına inanca otonom bir özellik kazandırmış ve bilinçli inanca dikkat çekerek imanı marifet/ilahi bilgi olarak tanımlamıştır.¹⁹ Bu görüşüyle Mürcie, bilgiyle inanç arasında doğal ve kaçınılmaz bir ilişki kurarak Allah'ı hakkıyla bilenlerin ona iman etmelerini zorunlu görmüştür. Dolayısıyla onlara göre iman, içselleştirilmiş ilahi bilgi olarak da tanımlanabilir. İnancın belirlenmesinde beyanı esas alan Neccâriyye ve Kerrâmiyye mezheplerinde iman, ikrarla tanımlanmıştır. Onlara göre imanın yegâne rüknü dil ile ikrardır.²⁰ Zira dil, kalbin bir yansıması ve insanlar arasındaki en önemli iletişim ve etkileşim aracıdır. Ehl-i Sünnet kelam bilginleri, genel olarak imanı, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde tanımlamışlardır. Kalp ile tasdik, imanın aslî rüknü olarak değerlendirilirken; ikrar, zaruret nedeniyle sakıt olabilen, hukuki işlerin yürürlüğü ve sosyal hayatın tanzimi için gerekli zaid bir rükün olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle onlar, mürtekib-i kebîreyi asi/günahkâr mümin olarak nitelendirmişlerdir.²¹ Hasan-ı Basrî'nin de ameli ön plana çıkararak mürtekib-i kebîreyi münafık olarak tanımladığı aktarılmıştır. Buradaki münafık kavramının, itikadi anlamda değil de onun tasavvufi kimliğiyle de örtüşecek şekilde ahlaki münafık yani ikiyüzlü ve tutarsız olarak anlaşılabilceği makul bir açıklama olacaktır.²²

¹⁵ İsmail Şık, "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 13/37 (Aralık 2010), 20-21.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 73.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 546-604.

¹⁸ Ebü'l-Kâsim el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed Sa'd Hamdân (Mekke: yy., 1411), 249-251.

¹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 249-252.

²⁰ Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseфі, *Kitâbü'r-Redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ ed-dâlle*, thk. Seyti Bahçıcan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 149-150.

²¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, 123-125; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487-493.

²² Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 88-89.

Sadreddinzâde, risâlesine imanın tanımını analiz ederek başlamaktadır. Ona göre iman, yakîn tasdik demektir.²³ Bu görüşüyle o, özellikle ardıl Hanefiler ve Şâfîliler gibi imanı yalın ama kesin tasdikle tanımlamakta; ikrar ve amel unsurlarını ise birer rükün değil, yalnızca muamelatın işlevselliği için gerekli olan iman emareleri olarak betimlemektedir. O, imanın tanımında ifade edilen yakîn yani kesin bilgi ve inancın üç mertebesinden bahsetmektedir. Bunlar; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mertebeleridir.²⁴ İlme'l-yakîn teorik bilgiyi, ayne'l-yakîn gözlemsel bilgiyi, hakka'l-yakîn ise deneysel ve içsel bilgiyi tanımlamaktadır. Bu taksim, aynı zamanda bir bilgi hiyerarşisini de oluşturmaktadır. Öldükten sonra yeniden diriliş hakkındaki aklî ve naklî delilleri bilmek ilme'l-yakîn, Hz. İbrahim'in parçalararak çeşitli tepelere koyduğu kuşların dirilişini müşahade etmesiyle hâsıl olan bilgi²⁵ ayne'l-yakîn, Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini merak eden birinin Allah tarafından öldürülüp yeniden diriltilmesi sonucunda oluşan bilgi²⁶ ise hakka'l-yakîn mertebelerine örnek verilebilir.²⁷ Sadreddinzâde, bu mertebeleri ateş metaforuyla anlatmaktadır. Şöyle ki ateşin; nesnelere yansıyan ışık vasıtasıyla bilinmesi ilme'l-yakîn, bizzât görülerek bilinmesi ayne'l-yakîn, eritme ve dönüştürme etkisiyle bilinmesi ise ayne'l-yakîn olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla imanı yalın ama kesin tasdikle tanımlayan Sadreddinzâde'ye göre imanda niceliksel bir değişimin ötesinde niteliksel bir artma ve azalmadan söz edebiliriz.²⁸

Sadreddinzâde, imanı ontolojik bakımdan üç kategoride incelemektedir: Birincisi, imanın aslî ya da aynî mevcudiyeti. Bu kategori, ilahi bilgilerin kalpte hâsıl olması yani kalbî teslimiyettir. İmanın tahakkuku ve sonuçlarının doğması imanın aslî ya da aynî mevcudiyetiyle ilgilidir. İkincisi, imanın zihnî ya da zillî (gölge) mevcudiyeti. Bu kategori, ilahi bilgilerin kalben tasdikten bağımsız zihnen tasavvur edilmesidir. Dolayısıyla her ne kadar tasdik nesnesi olarak iman için bir ön şart kabul edilebilirse de yalın marifet ya da ilahi bilgiler, iman için yeter sebep görülmemektedir. Üçüncüsü, imanın lafzî mevcudiyeti. Bu kategori, iman esaslarının ikrar ve telaffuz edilmesidir. Benzer şekilde, kalben benimsenmeden icra edilen yalın ikrar da imanın oluşması için kâfi değildir. Sadreddinzâde, kalben tasdiki suya benzetmektedir. Su içilmeden onun kimyasını bilmek ya da kelimesini telaffuz etmek, susuzluğu gideremeyeceği gibi; yalın ilahi bilgiler ya da bunların ikrarı da imanı meydana getirmez.²⁹ Sadreddinzâde'nin iman özelindeki ontolojik taksimi İslâm felsefesindeki “mevcûd” taksiminden esinlenmiş gözükmektedir. Nitekim İslâm felsefesi geleneğinde, mevcûd; hâricî/aynî, zihnî, lafzî ve kitâbî olmak üzere başlıca dört kategoride incelenmektedir. Şeylerin dış dünyadaki nesnel ve gerçek varlıkları hâricî mevcudu ifade etmektedir. Dış dünyadan bağımsız, aklen tasavvur edilen formlar ya da manalar ise zihnî mevcuda delalet etmektedir. Mevcûdlar; lisânen telaffuz edildiğinde lafzî mevcûd, kaleme döküldüğünde ise kitâbî mevcûd olarak da adlandırılır.³⁰

²³ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a.

²⁴ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a.

²⁵ el-Bakara 2/260.

²⁶ el-Bakara 2/259.

²⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn), 2/1813-1814; Yusuf Şevki Yavuz, “Hakka'l-yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/203-204.

²⁸ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a.

²⁹ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16a-16b.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 444-454; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y., 1990), 429-430.

Sadreddinzâde, islâm felsefesi geleneğindeki mevcûd taksimini imanla ilgili kavramlara uygulayarak sağlıklı bir iman tanımı yapmaya çalışmaktadır. Şöyle ki; ilahi bilgilerin kalpte hâsıl olması anlamında kalben tasdik iman konusunda aynî ve aslî mevcûd, ilahi bilgilerin tasdikten bağımsız yalın tasavvur edilmesi zihnî mevcûd, iman esaslarının lisânen ikrar ve telaffuz edilmesi ise kitâbî mevcûd kategorisinde değerlendirilmiş ve imanın gerçekleşebilmesi, aynî ve aslî mevcûd konumundaki kalben tasdike bağlanmıştır.

Sadreddinzâde, imanı, yakînî tasdik ile tanımlayarak iman ve davranış arasındaki ilişkiyi göz ardı etmemiş; imanı bir fidana, salih amel ve güzel ahlakı ise bu fidanı sulayan kaynağa benzeterek imanın etik ve pratik boyutuna da dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ona göre iman fidanı, salih amel ve güzel ahlak kaynaklarından sulanırsa ayette³¹ ifade edildiği şekliyle gelişmekte, serpilmekte ve meyve vermektedir.³²

2.3. İmanda İstisna ve Saâdet-Şekâvet Meselesi

İmanda istisna problemi, mümin bir kişinin imanı sorgulandığında vereceği cevabın üslubunu konu almaktadır. İmanda istisna yapmak, kesinlik bildiren “Ben müminim.” yargısına “inşallah” şart cümlesini ilave ederek “İnşallah ben müminim.” formuyla ihtiyatlı bir yanıt vermeyi içermektedir. Hanefî-Mâtürîdî âlimler, bu ifadeyi, imanın kesinlik şartına halel getirecek şekilde şek ve şüphe ihtiva ettiği gerekçesiyle reddetmektedirler. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre mümin gerçekten mümin, kâfir de gerçekten kâfirdir. İmanda şüphe etmek imanın sıhhatine aykırıdır. Şek ve şüpheden arı bir şekilde iman eden herkes gerçekten mümin; inkâr eden ya da iman esasları hakkında şüphe duyan herkes de kâfir sayılmaktadır. Bu nedenle onlara göre, bu soruya muhatap olan müminler “Ben gerçekten müminim.” şeklinde imanını kesin bir dille ifade etmelidir.³³ Ameli imanın kemâli/yetkinliği için şart koşan Ehl-i hadis ile akibetimizden emin olamayacağımızı ve Allah'a karşı daha mütevazı olmamız gerektiğini vurgulayan Eş'arîler ise imanı sorgulanan mümin bir kişinin “İnşallah ben müminim.” şeklinde cevap vermesini daha uygun, hatta gerekli görmüşlerdir.³⁴

Sadreddinzâde, imanı tasdik olarak tanımlaması hasebiyle şüpheye neden olabileceği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin imanda istisnayı kabul etmediğini aktarmaktadır. Zira kişi, tasdik meydana gelirse mutlak mümin sayıldığı gibi tasdik meydana gelmediği takdirde de mutlak kâfir sayılmaktadır.³⁵ Sadreddinzâde, inanç durumuyla ilgili yargıları apriori algılanan renkler kadar açık seçik değerlendirmektedir. Şöyle ki bir nesne; beyaz ise tereddütsüz bir şekilde beyazlığına, siyah ise şüphesiz bir şekilde siyahlığına hükmedebiliriz. Aynı yargısal kesinliği inanç durumuna da uygulamakta bir beis yoktur.³⁶ Onun bu konudaki benzetmesi İbn Hazm'ın değerlendirmelerini anımsatmaktadır. Nitekim İbn Hazm'a göre “Ben müminim.” demek, bir övünç ya da büyük bir iddiayı değil, bir vakıayı yansıtmaktadır. Şöyle ki “Ben siyahım.” ya da

³¹ İbrahim 14/24.

³² Sadreddinzâde, *Risâle fî'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 16b.

³³ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 60; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 402-406.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-îmân (el-Medhal ilâ el-câmi' fi kütübî'l-îmân ver'r-redd ale'l-Mürce)*, haz. Ebû Abdullah Adil b. Abdullah Ali Hamdân (Beyrut: Dâri'ul-Evrâk es-Sekâfiyye, 1438), 3/187; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şehu'l-Akâid li'n-Nesefti* (Şam: Mektebetü Dâri'd-Dakkâk, 2007), 158-159.

³⁵ Sadreddinzâde, *Risâle fî'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 17a.

³⁶ Sadreddinzâde, *Risâle fî'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 17a-17b.

“Ben beyazım.” cümleleriyle “Ben müminim.” cümlesi ve diğer olgusal yargılar arasında yapısal anlamda hiçbir fark yoktur.³⁷ Zira bu yargılar, bize doğru ya da yanlış bir bilgi veya haber vermektedir. Ayrıca Sadreddinzâde'ye göre, iman hakkında kesin yargıda bulunabildiğimiz için imanın ayrılmaz ve zorunlu sonuçları olan saâdet, cenneti hak ediş ve manevi derecelerimizle ilgili de kesin yargılarda bulunabiliriz.³⁸ Örneğin; “Ben müminim.” diyebilen bir kişi, iman durumunun kaçınılmaz sonucu olarak “Ben cennetliğim.” ve “Allah katında yüksek derecelere sahibim.” tarzında kesin yargıda da bulunabilir.

Lügatte, mutluluk ve bahtiyarlık anlamına gelen saâdet, din dilinde iman ve güzel sonuçlarıyla açıklanmaktadır. Dolayısıyla iman eden kişiye de mümin anlamında saîd adı verilmektedir. Lügatte, mutsuzluk ve bedbahtlık anlamına gelen şekâvet ise dini terminolojide inkâr ve kötü sonuçlarıyla açıklanmaktadır. Bu nedenle inkâr eden kişiye de kâfir anlamında şakî denilmektedir.³⁹ Saîd ve şakî kişilerin ezeli takdir gereği inançlarında sabit mi kalacakları; saâdet ve şekâvet niteliklerinin maluma tabi olarak dinamik bir yapı mı arz edeceği problemi, kelam mezheplerince insan özgürlüğü ve Tanrı-insan ilişkisi bağlamında tartışılmıştır.

Sadreddinzâde'ye göre, saâdet ve şekâvet, determinist kavramlar olmayıp dinamik bir yapıdadır. Bu kavramlar, ezelf ve ebedî geçerlilik taşımayıp kişilerin özgür iradesine göre değişim ve dönüşüme uğrayabilir. Dolayısıyla anne karnından başlayarak son nefese kadar istikrarlı ve sabit bir inanç durumundan söz etmek mümkün değildir. Şafililer, Muhaddisler ve Eş'arîler, son nefesteki inanç durumu anlamına gelen hatimenin ezeldeki yazgı nedeniyle anne karnında belirlenen inanç durumuna bağlı olduğunu iddia etmişlerdir. Ezeldeki yazgı da insanlara malum olmadığından dolayı onlar, imanda istisna yapmanın gerekli olduğunu ve saâdet-şekâvet niteliklerinin asla değişmeyeceğini savunmuşlardır.⁴⁰ Sadreddinzâde, sûi âkıbetin Ehl-i Sünnetin ortak endişesi olduğunu ifade etmektedir. Oysaki bu konu, son anımızı değil, hâl-i hâzırdaki inanç durumumuzu ilgilendirmektedir.⁴¹ Eş'arîlerin imanda istisna görüşlerinin temelinde muvâfât kuramı bulunmaktadır. Muvâfât, inanç durumunda yalnızca son nefese itibar eden; son nefes verinceye kadar benimsenen inanç tutumlarını önemsiz addeden; ömür boyu iman edilip son nefeste kâfir olunabileceğini ya da hayat boyu kâfir olarak yaşanıp son nefeste iman edilebileceğini öngören; bu nedenlerle de kimsenin akıbetini, dolayısıyla da inanç durumunu bilemeyeceğimizi ileri süren bir kuramdır. Bu kurama göre, ezelde kâfir olması takdir edilen kişi, iman halindeyken de en geç son nefesinde avdet edeceği küfür sıfatıyla nitelenir ve ilahi gazaba muhatap olur. Aynı şekilde, ezelde mümin olması takdir edilen kişi, küfür halindeyken de en geç son nefesinde rücu edeceği iman sıfatıyla nitelenir ve Allah'ın lütfuna mazhar olur.⁴² Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ise iman ve küfür durumlarını, Allah tarafından dikte edilen ezelf ve ebedî hükümler değil, insanların özgür iradeleriyle yaptıkları ve değişime

³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umevre (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 3/271-272.

³⁸ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 17b.

³⁹ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabîratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/422.

⁴⁰ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 17b.

⁴¹ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 17b.

⁴² İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2005), 157.

elverişli tercihler olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca muvâfât kuramı, istikrarsız ve belirsiz bir inanç sürecini önermekte ve inanç işlerini yalnızca ahir ömre ertelemeye neden olmaktadır.⁴³ İbn Teymiyye de Selef âlimlerinin imanda istisnaya cevaz vermelerini, muvâfât kuramıyla değil, amelî yetkinlik konusundaki endişeleriyle açıklayarak Eş'arîlerin bu hususta teorik bir yanılığın içerisinde olduklarını ihsas etmektedir.⁴⁴

2.4. Beşerî Nefisler ve İmanda İstisna İlişkisi

Sadreddinzâde, imanda istisnanın cevazı hakkındaki anlaşmazlığın arka planında nefislerin mahiyetleri bakımından aynı mı, farklı mı oldukları noktasındaki tartışmanın yer aldığını iddia etmektedir. O, Aristo ve takipçilerinin nefisleri, mahiyet bakımından homojen yapıda değerlendirirken; diğer filozofların heterojen yapıda kabul ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁵

Hanefîler, Aristo ve takipçilerine katılarak nefisleri mahiyet itibarıyla bir ve aynı kabul etmektedirler. Bu nedenle iman ve küfür, nefislere eşit uzaklıkta bulunan fiilî ve kesbî niteliklerdir. Sonuç olarak kişiler, mümin ya da kâfir olarak yaratılmayıp iman ve küfür nitelikleri, onların özgür iradeleri neticesinde eklenmektedir. Fiilî ve kesbî olan inanç durumu zorunlu olarak bilineceği için şek ve şüphe ihtiva eden istisnaya mahal yoktur.⁴⁶

Şâfiîler ve Muhaddisler ise diğer filozoflara katılarak nefisleri mahiyet itibarıyla muhtelif değerlendirmektedirler. Onlara göre, iman ve küfür, kişiden asla ayrılmayan zâtî, lüzûmî, tabîî ve fitrî niteliklerdir. İnanç durumumuz akıbetimize, akıbetimiz fitratımıza, fitratımız da ezeli takdire bağlıdır. Ezelde takdir edilen zâtî ve fitrî inanç durumumuzu bilemeyeceğimiz için Allah katındaki gerçek inancımızı da bilemeyiz. Dolayısıyla kesin bilgi sahibi olmadığımız inanç beyanında istisna yapmak geçerli, hatta gerekli bir olgudur.⁴⁷

Sadreddinzâde'ye göre ise nefisler mâhiyet itibarıyla ne homojen ne de heterojen bir yapıdadır. Ona göre, iman ve küfre karşılık gelen hidayet ve dalalet durumlarına ait dört evre söz konusudur. O, bu evreleri dini metinlere referansla çıkarsamaktadır. İlk yaratma evresinde,

⁴³ Kâdî Ebî Ya'lâ el-Hanbelî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedit' Zeydân Haddâd (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 190-191; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 321-324; Tevfik Yücedoğru, "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 173-175.

⁴⁴ Muhammed Saîd İbrahim Seyyid Ahmed, *Kitâbü'l-îmâni'l-kebir li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye: Dirâse ve tahkik* (Mekke: Câmia Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da'vâ ve Usulî'd-Dîn, 1423), 665.

⁴⁵ Aristoteles'e göre insan nefisleri mâhiyet bakımından özdeştir. Zira insan nefisleri, beşeriyette iştirak ettikten sonra mâhiyette ihtilaf etseydi benzer ve farklı noktaların bileşiminden oluşan mürekkep bir yapı meydana gelirdi. Mürekkep yapılar, cisimlere mahsus olduğu için cisim olarak kabul edilmeyen insan nefislerinin mâhiyet bakımından özdeş olmaları gerekir. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre ise insan nefisleri, mâhiyet bakımından farklılaşır. Zira insanların birbirinden farklı karakter ve zekâyâ sahip oldukları gözlemlenmektedir. Bu farklılıkların nedeni; mizaç, dış etkenler ya da nefis olmak üzere üç nedene indirgenebilir. Soğuk mizaçlı zeki, sıcak mizaçlı ahmak ya da soğuk mizaçlı ahmak, sıcak mizaçlı zeki insanlar olabildiği için söz konusu karakteristik farklılığın nedeni mizaç olamaz. Ayrıca iyi bir ebeveyn den kötü bir evlat veya tam aksi meydana gelebildiği için ve coğrafik koşullar nedeniyle kaba olması gereken dağlı insanlar yumuşak huylu olabildiği için karakteristik özelliklerdeki bu farklılığın nedeni, dış etkenler de olamaz. İlk iki şıkkın elenmesiyle insan karakterindeki değişkenliğin yegâne nedeni, insan nefislerindeki mâhiyet farklılığı olarak belirginleşmektedir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Lale Levin Basut-Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 8, 41; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 60; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarabad: Cemiyet-i Dâire-i Maârif el-Osmaniyye), 3/152-153; Semerkandî, *es-Sahâfî'l-îlâhiyye*, 282-283.

⁴⁶ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 18a-18b.

⁴⁷ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 18b.

nefisler, dalalet halinde yani imandan yoksun olarak yaratılmışlardır. İkinci evrede, alegorik anlatımla, nefislere Allah'ın nuru saçılmış/sunulmuş, isabet edenler hidayete kavuşurken, mahrum kalanlar dalaletle düşmüşlerdir. Üçüncü evre, misak olarak bilinen ilahi antlaşma merhalesidir. Bu evrede, tüm nefisler Allah'ı tanıyarak ve O'na sadakat yemini ederek hidayette buluşmuşlardır. Dördüncü evre ise dünya hayatındaki imtihan evresidir. Dünyaya hidayetle nitelenmiş olarak gönderilen insanların kimi hidayet ve istikamet üzere yaşamakta, kimiye özgür iradesiyle dalaleti tercih etmektedir.⁴⁸ Görüldüğü gibi, Sadreddinzâde'ye göre, nefisler, inanç durumları bakımından ilk yaratma evresinde dalalet sıfatında, misak evresinde ise hidayet sıfatında benzeşirken; “Allah'ın nurunun arz edildiği” ikinci evrede ve dünyaya gönderildikten sonraki imtihan evresinde ise hidayet ve dalalet sıfatlarında ayrılmaktadır. Dolayısıyla ona göre, iman ve küfür, kalıtsal ya da yaratışsal özellikler değil, dinamik ve ilineksel nitelikler olarak belirginleşmektedir.

3. Nüshaların Tanıtımı, Nispet ve İsimlendirme

3.1. Esad Efendi Nüshası

Esad Efendi nüshası neşirde (İ) remzi ile gösterilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366 numarada, 15b-19b varakları arasında kayıtlıdır. Bu nüsha, nestalik hattıyla yazılmış olup ibareleri okunaklıdır. Zahriyyede (15a) çalıştığımız eserin adı ve müellifine ilişkin “رسالة في الإيمان لصدر الدين زاده” (Sadreddinzâde'ye ait *İman Risâlesi*) kaydı yer almaktadır. Nüshanın sonunda ise “تم تحرير الرسالة في اليوم الخامس عشر من شهر محرم الحرام ١١٩٦” ifadesi not düşülmüştür. Ferağ kaydındaki bu bilgiye göre, ilgili nüsha, Hicri 1196 yılında, haram aylardan muharremin 15. gününde tahrir ve istinsah edilmiş olup müstensih hakkında bilgi içermemektedir.⁴⁹

3.2. Milli Kütüphane Nüshası

Milli Kütüphane nüshası neşirde (♠) remzi ile gösterilmiştir. Bu nüsha, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk2667/11 numarada, 86b-92a varakları arasında kayıtlıdır. Çapa filigranlı kâğıt üzerine kırma talik hattıyla yazılmış bu nüshada, tahrir tarihine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Risâlenin sonunda müellifine ilişkin “لمحرره الفقير محمد أمين الشرواني” (Muharriri, fakir, Muhammed Emin Şirvânî'ye aittir.) ifadesi onun Sadreddinzâde'ye ait olduğunu teyit etmektedir.⁵⁰ Bu nüsha, müellif nüshası şüphesi taşısa da metindeki anlam ve konu bütünlüğünü etkileyen kimi ibare eksiklikleri, bazı gramer hataları ve yazarın müellif nüshası olduğu tespit edilen diğer eserlerinden⁵¹ farklı bir yazı stiline sahip oluşu, ilgili ifadenin müellif nüshasından aynen istinsah edildiği kanaatini desteklemektedir.

⁴⁸ Sadreddinzâde, *Risâle fi'l-îmân* (Esad Efendi, 1366), 18b-19b.

⁴⁹ Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366), 15a-20b.

⁵⁰ Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fi'l-îmân* (Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk2667/11), 87a-92b.

⁵¹ Bk. Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fi tahkiki'l-mebede ve'l-meâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 321), 93b-99a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, 3614), 6b-13b; Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-kudsiyye fi kavâ'idil-'akâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 317).

3.3. Bağdatlı Vehbi Nüshası

Bağdatlı Vehbi nüshası neşirde (ب) remzi ile gösterilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041 numarada, 262a-285b varakları arasında kayıtlıdır. Talik hattıyla yazılmış olup genel itibarla okunaklı olan bu nüshanın tahrir tarihine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 262a numaralı varakta yer alan risâlenin giriş bölümünde müellif ve eser ismine ilişkin “للمولى المرحوم صدرالدين زاده في سورة الأنفال” (Enfâl Suresi hakkında merhum Mevla Sadreddinzâde'ye aittir.) ifadesi, risâlenin Sadreddinzâde'ye aidiyetini pekiştirirken; “رسالة في” رسالة الأنفال” gibi farklı bir isimlendirmeyi de gündeme getirmiştir.⁵² Fakat tahkik çalışmamızda esas aldığımız nüshaların yanı sıra temin ettiğimiz diğer nüshalarda da zikredilen “رسالة في الإيمان” ifadesinin⁵³ isimlendirme hususunda daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca risâlenin telif sebebi ve tarihine ilişkin yazma nüshalar ve biyografi kaynaklarında açık bir bilgiye rastlanmamıştır.

4. Tahkik ve Tercümede İzlenilen Yöntem

Sadreddinzâde'ye ait *İman Risâlesi*'ne ilişkin katalog taramalarımızda kütüphanelerimizde altı adet yazma nüshasının bulunduğunu tespit ve bunları temin ettik: Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı Esad Efendi (nr. 1366), Bağdatlı Vehbi (nr. 2041), Reşit Efendi (nr. 1101) ve Laleli (nr. 252) koleksiyonlarıyla Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Koleksiyonu (nr. 06 Hk2667/11) ve Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi (nr. 907/2). Temin ettiğimiz nüshaların incelemesi sonucunda bunlardan herhangi birinin müellif nüshası ya da ona arz edilen nüsha olduğuna yönelik kuvvetli bir karine bulamadık. Bu nedenle, biz de konu ve anlam bütünlüğü ile Arap dili ve belagati kurallarını kıstas olarak müellif nüshasına en yakın formu ortaya çıkarabilmek amacıyla metinlerin karşılaştırmalı analiz edildiği metin inşa yöntemini tercih ettik. Nüshalarının daha muntazam, hatalarının daha az, metinlerinin daha okunaklı ve istinsahlı ilgili bilgi içermesi gibi kriterlere istinaden Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı, Esad Efendi, 1366 ve Bağdatlı Vehbi, 2041 koleksiyonlarıyla Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Koleksiyonu olmak üzere toplam üç nüsha tahkik çalışmamızda karşılaştırmalı analiz edilmiş, temin edilen diğer nüshalardan da veriler teyit ettirilerek suretiyle istifade edilmiştir.

Tahkik çalışmamızda İsam tahkikli neşir esasları (İTNES) esas alınmış, varak numaralarının belirlenmesi ve dua cümlelerin zaptı hususlarında mezkûr nedenlere istinaden Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366 numaralı nüsha tercih edilmiştir. Risâlenin tercümesinde ise mümkün olduğu kadar kelam terminolojisine bağlı kalmaya ve kavramları muhafaza etmeye çalışmakla beraber, meselelerin anlaşılır ve nispeten güncel bir Türkçeye ifade edilmesine de özen gösterilmiştir. Ayrıca risaleyi daha sistematik hale getirmek amacıyla başlıklandırmalar ilave edilmiş ve bunlar köşeli parantezlerle belirtilmiştir.

⁵² Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fî'l-îmân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041), 262a-286b.

⁵³ Bk. Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *Risâle fî'l-îmân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 1101), 138b-141a.

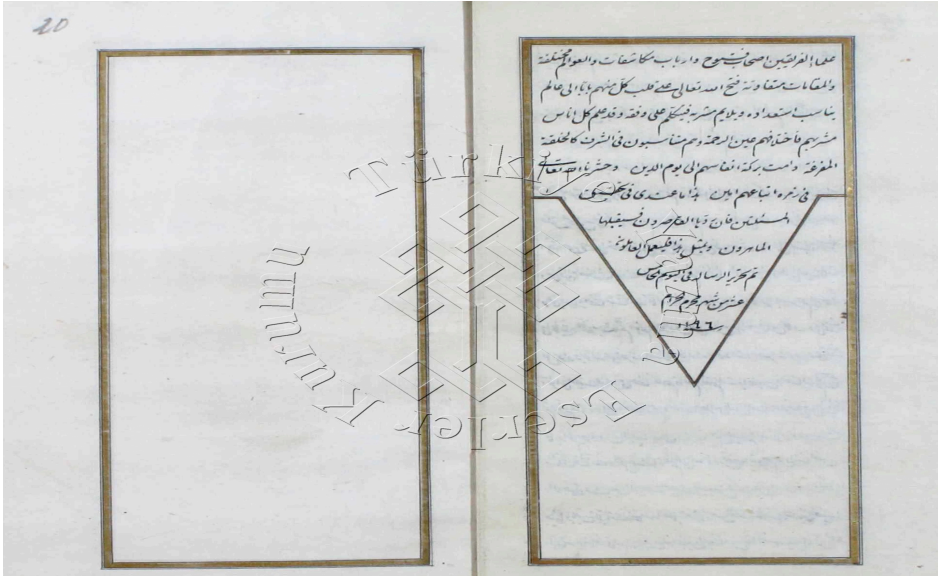
Şekil 1

Sadreddinzāde Mehmed Emin Şirvāni, Risāle fi'l-īmān (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366), 15b-16a



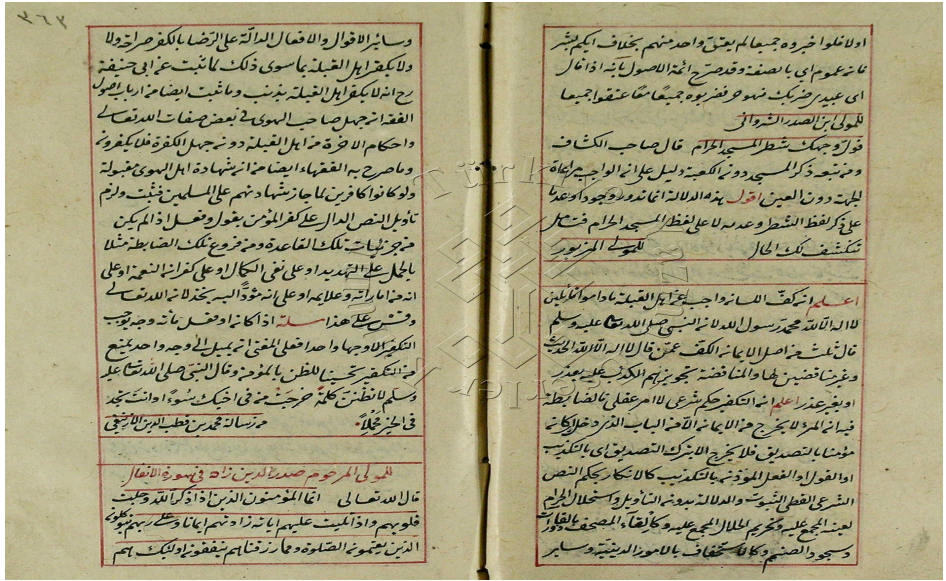
Şekil 2

Sadreddinzāde Mehmed Emin Şirvāni, Risāle fi'l-īmān (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366), 19b



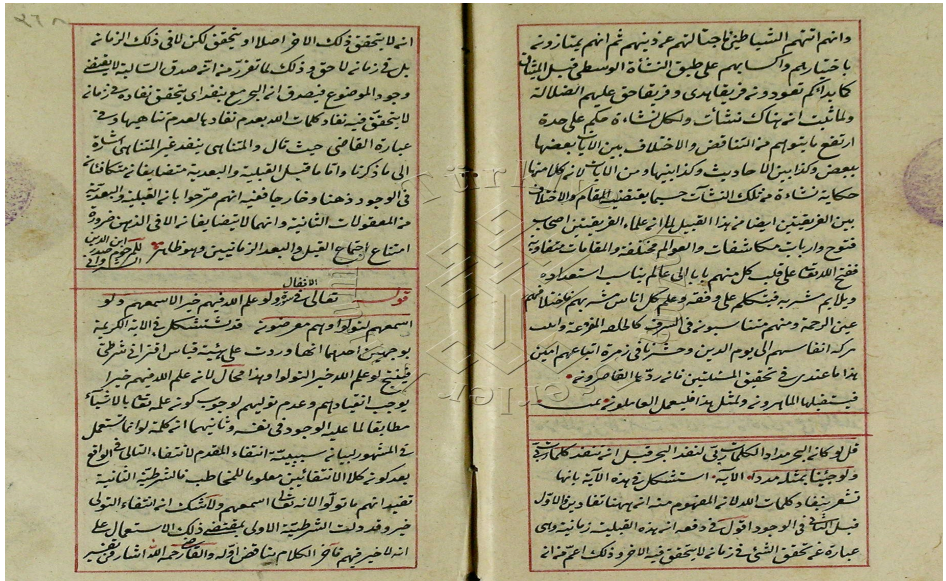
Şekil 5

Sadreddinzāde Mehmed Emin Şirvānî, Risāle fî'l-îmân (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041), 262a



Şekil 6

Sadreddinzāde Mehmed Emin Şirvānî, Risāle fî'l-îmân (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041), 267b



5. İman Risâlesi'nin Tahkikli Neşri

[رسالة في الإيمان لصدر الدين زاده]

[١٥ ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ⁵⁴

[مَقَدِّمَةُ الْإِيمَانِ]

قال الله سبحانه⁵⁵ وتعالى⁵⁶ في سورة الأنفال: ⁵⁷﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَانَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُبَيِّمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال، ٢/٨-٤]. تمسك بهذه الآية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا إليه من أن⁵⁸ الإيمان مجموع أمور ثلاثة: التصديق والإقرار به⁵⁹ والعمل بموجبه. خلافاً للحنفية والأشاعرة؛ فإن العمل غير داخل فيه عندهم إلا أنه لا بد من انضمام الإقرار إليه للمتمكن منه عند الأولين؛ لكنه ركن يحتمل السقوط بعذر كالإكراه، وعند الآخرين⁶⁰ خارج يعتبر لإجراء الأحكام، وتمسك بهذه الآية أيضاً⁶¹ الشافعية على جواز الاستثناء في الإيمان بأن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» خلافاً للحنفية؛ فإنه شك في الإيمان،⁶² وهو كفر.

وجه التمسك الأول: أن الآية ناطقة بزيادة الإيمان، والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان؛ فإذن العمل داخل فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

ووجه التمسك الثاني: أن الله تعالى ذكر أولاً من أعمالهم الحسنة أعمال القلوب من خشية والإخلاص⁶³ والتوكل، ثم عقب بأعمال الجوارح من الصلاة والصدقة، ثم رتب عليها أنهم هم المؤمنون حقاً، [١٦ و] وأن لهم درجات من الجنة، وتعقيب المشار إليه بالأوصاف يدل على أنها علّة لما يرد بعده من الحكم.

فلو صحّ القطع بالإيمان لصح⁶⁴ القطع بالجنان، والثاني باطلٌ للإجماع⁶⁵ على أنه لا يجوز القطع بكون أحد من أهل الجنة سوى العشرة المبشرة، فمن قال: «إني مؤمن حقاً» لا بد له أن يقول: «إني من أهل الجنة، وإن لي درجات عند الله».

[مراتب الإيمان]

هذا وقد نرى تقلب وجهك فينا فلنورد لك⁶⁷ في المسألتين تحقيقاً⁶⁸ ترضاها،⁶⁹ قول وجهك شطرنا⁷⁰ وألقى السمع⁷¹ وأنت شهيد،⁷² لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطانك فبصرك اليوم حديث،⁷³ فنقول: الحق في مسألة الإيمان أن الإيمان هو

⁵⁴ م: بسمه سبحانه وتعالى.

⁵⁵ ب - سبحانه

⁵⁶ م: قال الله سبحانه عز وجل.

⁵⁷ ب - في سورة الأنفال.

⁵⁸ م - أن.

⁵⁹ ب - به.

⁶⁰ أ: وعند الآخر.

⁶¹ ب - أيضاً.

⁶² م - في الإيمان.

⁶³ ب - والإخلاص.

⁶⁴ أ ب - يصح.

⁶⁵ ب: بالإجماع.

⁶⁶ م - حقاً صح هامش.

⁶⁷ أ ب: ذلك.

⁶⁸ أ: تحقيقاً.

⁶⁹ ب: ترضيها.

⁷⁰ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُلَاقِيَنَّكَ قِبَلَهُ تَضَلُّبًا قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة، ٢/١٤٤].

⁷¹ أ: سمعك.

⁷² لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [الغاف، ٣٧/٥٠].

⁷³ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [الغاف، ٢٢/٥٠].

التصديق اليقيني. والمراد بالزيادة في الآية: 74 ما هو بحسب الكيف، 75 لا الكم؛ فإن اليقين له مراتب 76 متفاوتة شدة وضعفاً: أدناها مرتبة 77 علم اليقين، وأعلىها حق اليقين، وأسطها عين اليقين. ومثلوا في بيان الفرق بينها: بأن مشاهدة كل ما يرى 78 بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين؛ ومعانية جرم النار الذي يفيض 79 ذلك النور على ما يقبل الإضاءة بمثابة عين اليقين؛ وتأثير النار 80 فيما تصل 81 إليه بمحو هويته وتصويره ناراً كالحديدية 82 الحامية بمثابة حق اليقين، فيقين أهل الاستدلال والبرهان من قبيل علم اليقين، وأما يقين أصحاب 83 الكشف والعيان كالأنبياء والأولياء، فمن قبيل العين أو الحق 84 على حسب طبقاتهم وتفاوتت درجاتهم على أن لعلم 85 اليقين أيضاً مراتب متفاوتة قوة وضعفاً.

[الإيمان من حيث الوجود]

والحقيقة أن الإيمان له: وجودٌ عينيٌّ أصليٌّ ووجودٌ ذهنيٌّ ظليٌّ ووجودٌ في العبارة. ولا شك أن الوجود الأصلي لكل شيء هو منشأ ترتب الآثار، / [١٦ ظ] فالوجود الأصلي للإيمان 86 هو حصول المعارف الإلهية بنفسها في القلب، وأما تصورها فإنه وجودٌ ظليٌّ، ومنشأ الاتصاف هو الأول لا الثاني؛ فإن من تصور الإيمان لا يصير مؤمناً كما أن 87 من تصور الكفر لا يكون كافراً.

ثم إن الصور العلمية أنواعاً فائضةً من المبدأ الفيض، أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على 88 نور من ربه 89 فإذا حقيقة الإيمان نورٌ حاصلٌ للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق، وهذا النور قابلٌ للاستدناد والنقصان، فكأما ارتفع الحجاب بهداية الله 90 وتوفيقه ازداد النور وتكامل إلى أن ينسبط في زوايا القلب فيشرح 91 الصدور ويطلع على حقائق الأشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء على ما هو عليه. فيظهر له صدق النبي 92 - عليه الصلاة والسلام - 93 في جميع ما أخبر عنه، فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مأمورٍ والاجتناب عن كل محظورٍ، فيضاف إلى نور معرفة أنوار الأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة، فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيامة يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم، ويقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم فيقال لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا. 94

فالإيمان كشجرة طيبة أصلها ثابتٌ في أرض القلب، 95 وفرعها في السماء؛ تنمو 96 وتثبت وتزيد في أقطارها بتخليتها عن الرذائل وسقيها بماء ينباع الأخلاق الحسنة والأعمال الصالحة، وإليه أشير بقوله تعالى (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) [فاطر ١٠/٣٥].

74 م: في الإيمان.

75 ب: الكف.

76 ب - له مراتب.

77 | - مرتبة.

78 م: ترى.

79 ب: مفيض.

80 م: أصل النار.

81 أ: يصل.

82 أ: كالحديد.

83 أ: أهل.

84 م: العين اليقين.

85 أ: العلم.

86 ب - للإيمان.

87 م - من تصور الإيمان لا يصير مؤمناً كما أن.

88 - على.

89 لعله يشير إلى قوله تعالى: (أفمن شرخ الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه قولٌ للقبائبة فلوئذ هم من ذكر الله أولئك في ضلالٍ مبين) [الزمر، ٢٢/٣٩].

90 م + تعالى.

91 أ: وينشرح.

92 ب: النبيين.

93 ب - عليه الصلاة والسلام؛ م - الصلاة.

94 لعله يشير إلى قوله تعالى: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَتَخَرَّكُمُ النَّوْمُ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (١٢) يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنة فيه الرخمة وظاهرة من قبله العذاب) [الحديد، ١٢/٧٥-١٣].

95 م - في أرض القلب، صح هامش.

96 ب - تنمو.

وأما الوجود الذّهني للإيمان: فملاحظة المؤمن للتّصديق القلبي وما يتبعه من الأنوار والمعارف ومطالعته⁹⁷ له ولمواقعه.

وأما الوجود اللفظي: فشهادة أن "لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله". ولا يخفى/ [١٧ و] أنّ مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التّلفظ بكلمة الشهادة من⁹⁸ غير أن يحصل عين الإيمان والنور المذكور لا يفيد، كما⁹⁹ لا يفيد للعطشان تصوّر الماء البارد ولا التّلفظ¹⁰⁰ به؛ بل بمجردهما لا يصير الإنسان مؤمناً؛ فإنّ المؤمن هو من اتّصف بالإيمان بأن حصل¹⁰¹ فيه الإيمان بذاته، لا من تصوّره وحصل فيه صورته؛ كما أنّ الصحيح من حصل فيه صفة الصّحة، لا من تصوّرها،¹⁰² وإلا لانقلب المريض بتصوّر الصّحة صحيحاً ولصار الفقير بتصوّر الغناء¹⁰³ غنياً.¹⁰⁴

ثم إنّ التعبير عمّا في الضمير لما لم يتيسر إلا بواسطة التّلقّ¹⁰⁵ المفصح عن كلّ خفيّ كان للتّلفظ بكلمة الشهادة وعدم التّلفظ¹⁰⁶ بها مدخلٌ عظيمٌ في الحكم بإيمان المرء وكفره، فصحّ جعل ذلك وما ينخرط في سلكه من العلامات، هذا هو التّحقيق في هذه¹⁰⁷ المسألة، فحان أن نشرع في تحقيق مسألة الاستثناء في الإيمان.

[الاستثناء في الإيمان وتبدل السعادة والشقاوة]

فقول: - وبالله التّوفيق - ذهب الإمام أبو حنيفة - رضي الله تعالى عنه -¹⁰⁸ إلى أنّ الإيمان لما كان عبارة عن التّصديق، وهو أمرٌ معلوم الحدّ والهيئة لم يتصوّر الشكّ فيه؛¹⁰⁹ لأنّه إن حصل هذا التّصديق بذاته فيه فهو مؤمنٌ قطعاً وجزماً، وإلا فهو كافرٌ قطعاً.¹¹⁰ ونظير هذا الجسم الأبيض؛ فإنّه بعد حصول البياض فيه لا يمكن الشكّ في كونه أبيض فهو أبيض قطعاً، فكذا ما نحن فيه

لا يقال: يجوز أن يحصل له التّصديق ولا يكون له علم¹¹¹ بذلك فيشكّ فيه؛ لأنّا نقول: تقرّر أنّ من علم شيئاً فهو بحيث إذا رجع¹¹² إلى وجدانه علم أنّه يعلم ذلك الشيء، فمن يرجع¹¹³ إلى نفسه ولم يعلم أنّه مصدّقٌ للتّبيّ - عليه الصلاة والسلام -¹¹⁴ فيما جاء به وشكّ فيه فهو ليس بمصدّقٍ، فيكون كافراً.

ثمّ إنّ الإيمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنّة والدرجات عند الله/ [١٧ ظ] تعالى،¹¹⁵ فحصول الإيمان فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم، فمن حصل فيه الإيمان يصحّ أن يقول: «أنا مؤمنٌ حقّاً، وسعيدٌ، ومن أهل الجنّة، ومستحقٌّ للدرجات عند ربّي»؛ كما أنّ الجسم إذا صار أبيض صار مقرّناً للبصر لكونه لازماً للبياض.

97 ب: ولمطالعته.

98 أ - عن.

99 أ - لا يفيد كما.

100 أ: تلفظ.

101 أ: بأن يحصل.

102 م: تصوّر.

103 أ: الغنى.

104 ب: ولصار الفقير غنيا بتصور الغناء.

105 م + الفصح.

106 م: عدم التّلفظ.

107 م - هذه، صح هامش.

108 ب: رحمه الله؛ م: رضي الله عنه.

109 م - فيه.

110 ب: فكافر مطلقاً.

111 م: العلم.

112 أ ب: راجع.

113 أ ب: راجع.

114 ب م: عليه السلام.

115 ب م - تعالى.

نعم، يمكن أن يزول الإيمان عن¹¹⁶ الشخص فيزول لوازمه أيضاً فيصير كافرًا وشقيًا،¹¹⁷ ومن أهل النار ومستحقًا للذكريات كالأبيض إذا صار أسود؛ فإنه كما يزول عنه البياض يزول لازمه¹¹⁸ - أعني: تعريق البصر - فيكون أسود و قابضًا للبصر؛¹¹⁹ فعلى هذا يتبدل السعادة والشقاوة، فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد، ويصح أيضاً الحكم بكونه مؤمناً في علم الله تعالى¹²⁰ لكون الأشياء الواقعة معلومة له تعالى، كما يدل عليه عبارة الإمام الأعظم في *الفقه الأكبر* حيث قال: «ولا خلقهم مؤمناً ولا كافرًا؛ ولكنه¹²¹ خلقهم أشخاصاً، والكفر والإيمان فعل العباد، فيعلم¹²² الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرًا، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه من غير أن يتغير علمه وصفته هذا».¹²³

وأما الشافية والمحدثون والأشاعرة: فقد ذهبوا إلى جواز الاستثناء في الإيمان، وأن السعادة والشقاوة لا تتبدلان؛¹²⁴ لأن المدار على الخاتمة، فالمؤمن من ختم على الإيمان، فالسعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطنها،¹²⁵ والخاتمة على وفق الفاتحة، فلما لم تكن¹²⁶ الخاتمة معلومة ولم يحصل¹²⁷ لأحد الجزم بإيمانه عند الموت صح الاستثناء.

ورد هذا التوجيه بأن الخوف من سوء العاقبة¹²⁸ مذهب جميع أهل السنة، والمخالف فيه ليس إلا المعتزلة، فيكون النزاع بين الفريقين لفظيًا وليس كذلك؛ فإن النزاع في الإيمان الحالي "هل هو¹²⁹ مقطوع به أم مشكوك فيه؟"¹³⁰

ونقل في *كتاب الحجة*¹³¹ عن ابن مسعود رضي الله عنه¹³² أنه¹³³ [١٨] «قيل له: هذا يزعم أنه مؤمن قال: سلوه أفي الجنة هو أم في النار؟ فسأله فقال: الله تعالى أعلم، فقال له¹³⁴ ابن مسعود: فهلاً وكلت الأولى كما وكلت الأخرى».¹³⁵

وبعضهم وجه كلامهم: بأن مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك كما في قوله - صلى الله تعالى عليه وسلم - :¹³⁶ «إني¹³⁷ إن شاء الله بكم لاحقون¹³⁸» في سلام المقابر مع كون اللحوق مقطوعًا به.¹³⁹

ورد هذا أيضاً بأن المراد باللحوق ليس مجرد اللحوق في صفة¹⁴⁰ الموت؛ بل المراد اللحوق في المكان والدرجة على أن اللحوق مستقبل وهو من حيث إنه مستقبل¹⁴¹ محتمل الطرفين.

116 ب: من.

117 أ: شقيًا.

118 ب: لوازمه.

119 م - فيكون أسود و قابضًا للبصر.

120 ب م - تعالى.

121 م: ولكنهم.

122 ب م: ويعلم.

123 الفقه الأكبر للإمام الأعظم، ٢٧-٢٨.

124 ب م: لا تتبدلان.

125 م: أمه.

126 أ ب: لم يكن.

127 م: فلم يحصل.

128 ب: الخاتمة.

129 م - هل هو، صح هامش.

130 ب - فيه؛ م: مقطوع أم مشكوك.

131 الحجة في بيان المحجة و شرح عقيدة أهل السنة للشمس، ٩٠-٤١٠.

132 ب: رضي الله تعالى عنه؛ م - رضي الله عنه.

133 أ - أنه.

134 ب - له.

135 مسند ابن عباس، ٦٦٢/٢.

136 م - صلى الله تعالى عليه وسلم.

137 ب: إني.

138 مسلم، كتاب الجنائز، ١٠٤.

139 ب م - به.

140 أ: وفي صفة.

141 ب: مستعمل.

فلاستثناء فيه وجهٌ بخلاف "أنا مؤمنٌ"؛ فإنه حالٌ، والاستثناء فيه¹⁴² غير معقول المعنى ولو كان على سبيل التبرك؛ فإن من قال¹⁴³ "أنا حيٌّ إن شاء الله" ولو تبركًا يكون أضحوكةً للناظرين وسخريةً للساخرين.

فان قلت: قد طال الكلام فما تحقيق المقام.

قلت: لا تصغر خذك ولا تصغر قلبك؛¹⁴⁴ فإن المطلوب عالٍ وصعب المنال شيئاً¹⁴⁵ فشيئاً؛ فإن القنائة التي شاهدت رفعتها تنمو وتنبت أنبؤياً فأنبؤياً.

[النفوس البشرية وجواز الاستثناء]

فاعلم أنّ هذا الاختلاف متفرّع على اختلاف آخر، وهو: أنّ جميعاً من الحكماء كآسطرو وأتباعه ذهبوا إلى أنّ النفوس البشرية متشابهة، وأنّ الاختلاف إنما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والأدوات، وبه يشعر قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة، ٢/٢١٣] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُفْهًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف، ٤٣/٣٣]. وحديث «ما من مولودٍ إلا ويولدُ إلا ويولدُ¹⁴⁶ على فطرة الإسلام».¹⁴⁷ أيضاً ناظرٌ إلى هذا، واختار الأئمة الحنفية هذا المذهب كما يدلّ عليه العبارة المنقولة¹⁴⁸ عن الإمام في الفقه الأكبر حيث قال: «ولا خلقهم مؤمناً/ [١٨ ظ] ولا كافراً بل خلقهم أشخاصاً».¹⁴⁹

وذهب بعض الحكماء إلى أنّها مختلفةٌ بالماهية¹⁵⁰ بمعنى أنّها جنسٌ تحتها أنواعٌ مختلفةٌ.

قيل: يُشبهه أن يكون قوله -عليه الصلاة والسلام-: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»،¹⁵¹ وقوله عليه الصلاة والسلام:¹⁵² «الأرواح جنودٌ مجتدة؛ فما تعارف منها ائتلف وما تناكرت اختلف»¹⁵³ إشارةً إلى هذا، وإليه يشير قوله تعالى¹⁵⁴ أيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود، ١١/١٨١]. واختار الشافعية والمحدثون هذا المذهب.

فعلى هذا كما أنّ الشيء قد يقتضي بطبعه أمراً، وبواسطة قوّة غريبةٍ عرضيةٍ أمراً آخر يخالفه بحيث إذا زال ما بالعرض عاد بطبعه إلى مقتضاه كالججر المرمي إلى الفوق المقتضي بطبعه السفل، فإنه يتصاعد إلى أن يزول عنه الميل المصعد المستفاد¹⁵⁵ من الخارج، ثم يعود بطبعه إلى السفل، كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون¹⁵⁶ مقتضى بعضها الإيمان وإن عرض له الكفر بواسطة أمورٍ خارجيّةٍ كمصاحبة الأشرار وتقليد الأبياء وأتباع الرسوم¹⁵⁷ والعادات، ويكون مقتضى بعضها¹⁵⁸ الكفر وإن عرض له الإيمان، فيعود الكلّ بالأخرة إلى مقتضى فطرته؛ لأنّ ما بالذات لا يزول ولا يتخلف،¹⁵⁹ فكلٌ ميسرٌ لما خلق له.¹⁶⁰

142 م - فيه وجه بخلاف أنا مؤمن فإنه حال والاستثناء فيه.

143 ب - فانه من قبيل.

144 لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصْغُرْ خَذُكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَفْسُ فِي الْأَرْضِ مَرْحاً إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان، ٣١/١٨].

145 أ - فشيئاً.

146 أ - يولد.

147 المعجم الكبير للطبراني، ٢٨٣/١.

148 ب - المنقولة.

149 الفقه الأكبر للأمام الأعظم، ٢٧.

150 أ - مختلفة الماهية.

151 مسلم، كتاب البر، ١٥٩.

152 أ - الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلاة والسلام.

153 صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، ٢.

154 م - تعالى.

155 أ - إلى أن يزول عنه الميل مصعد المستفاد.

156 ب - يكونه.

157 ب - الرسول.

158 م - بعضها.

159 م - لا يتخلف ولا يزول.

160 ولعله إشارة إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: اعملوا فكل ميسر لما خلق له (بخاري، كتاب القدر، ٢).

فالإيمان منه ما هو فطريٌّ، ومنه ما هو غير فطريٍّ، فالمتخص وإن كان جازماً بأنّه مؤمنٌ لكنّه غير جازمٌ بأنّ إيمانه فطريٌّ أم عارضيّ؟ فالاستثناء يعود إلى هذا، فهم اعتبروا الإيمان الفطريّ المنبعث عن الذات وجوزوا الاستثناء.

وأما على تقدير التشابه كما اختاره الأئمة الحنفيّة فلا يتصور هناك فطريٌّ وعارضيّ؛ بل العبرة إلى اختيار العبد وكسبه، فإن اختار الإيمان فهو مؤمنٌ جزماً، وإن اختار الكفر فهو كافرٌ جزماً، كما يدلّ عليه عبارة الفقه الأكبر حيث قال: «فالكفر والإيمان فعل العباد.»¹⁶¹،¹⁶² نعم، هل يستمرّ على هذا الإيمان ويختم عليه - وهو معنى حسن الخاتمة - [١٩ و] فليس بمجزوم¹⁶³ به لأحدٍ بالاتّفاق، وليس¹⁶⁴ النزاع فيه.

[نشأت الخلق هدايةً وضلالةً]

فإن قلت: قد جادلنا فأكثرت جدالنا إنّ الأمر تشابه¹⁶⁵ علينا فبيّن لنا أيّ الفريقين خيرٌ مقاماً وأحسن تأويلاً.¹⁶⁶

قلت: عمّ يتساءلون عن النبا العظيم والخطب¹⁶⁷ الجسيم¹⁶⁸ فاستمعوا لما يتلى وخذوا بمجامع مشاعرهم ما يلقي، وهو أنّ النفوس لها نشأتٌ متعدّدة جاءت في بعضها مختلفةً، وفي بعضها متشابهة؛ فإنّ الله عزّ وجلّ خلقها أول مرّة متشابهةً ثمّ أنشأها ثانيةً¹⁶⁹ مختلفةً كما ورد في الخبر: «إنّ الله تعالى خلق الخلق في ظلمة،¹⁷⁰ ثمّ رشّ عليهم من نوره فمن أصابه¹⁷¹ من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه¹⁷² ضلّ»¹⁷³

فإنّ "الخلق في ظلمة" إشارة إلى النشأة الأولى، وهي فيها¹⁷⁴ متشابهةً في ظلمة.

وقوله "ثمّ رشّ عليهم من نوره" الخ. إشارة إلى النشأة الثانية، وهي فيها¹⁷⁵ مختلفةً¹⁷⁶ ضالٌّ ومهتدٍ.

ثمّ أنشأها ثالثةً¹⁷⁷ في موطن الميثاق، وهي فيها أيضاً متشابهةً كالنشأة الأولى، ولهذا قالوا بأسرهم بلى كما ورد في الآية والحديث.

ثمّ إنهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد في الحديث: «كلّ مولودٍ يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه وينصرانه.»¹⁷⁹ وورد في حديثٍ آخر أيضاً: «إني خلقتُ عبادي حنفاء كلّهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم. ثمّ إنهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طبق النشأة الوسطى قبل الميثاق كما بدأكم تعودون¹⁸⁰ فريقاً هدى وفريقاً حقاً¹⁸¹ عليهم الضلالة»¹⁸²

161 ب: م: العبد.

162 الفقه الأكبر للأمام الأعظم، ٢٧-٢٨.

163 ب: مجزوماً.

164 أ: فليس.

165 أ: قد تشابه.

166 لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَعْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا لَنَاءِ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴾ [البقرة، ٧٠/٢].

167 ب: والخطم.

168 لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴾ [النبا، ٢٧/٨-١].

169 ب: ثانياً.

170 أ: ظلمات.

171 أ: أضواء به.

172 أ: أخطأ.

173 اتحاف المهرة، ٥٠١/٩.

174 ب: منها.

175 ب - متشابهة في ظلمة وقوله ثم رش عليهم من نوره الخ إشارة إلى النشأة الثانية وهي فيها.

176 أ - في ظلمة وقوله ثم رش عليهم من نوره الخ إشارة إلى النشأة الثانية وهي فيها مختلفة.

177 م - ثالثة.

178 ب - يولد.

179 صحيح البخاري، كتاب الجنائز، ٧٩؛ صحيح مسلم، كتاب القدر، ٦.

180 أ: يعودون.

181 م - حق، صح هامش.

182 صحيح ابن حبان، ٤٤٥/٢.

ولمَّا ثَبِتَ أَنَّ هُنَاكَ نَشَأَتٍ، وَلَكِنَّ نَشَأَةَ حَكْمٍ عَلَى جِدَّةٍ اِرْتَفَعَ مَا يَتَوَهَّمُ مِنَ التَّنَاقُضِ وَالِاخْتِلَافِ بَيْنَ الْآيَاتِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَكَذَا بَيْنَ الْأَحَادِيثِ، وَكَذَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْآيَاتِ؛ لِأَنَّ 183 كَلَّأَ مِنْهَا حِكَايَةَ نَشَأَةِ مِنْ تِلْكَ النِّشَأَاتِ حَسِيمًا يَقْتَضِيهِ 184 الْمَقَامُ، وَالِاخْتِلَافُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ أَيْضًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لَمَّا أَنَّ عُلَمَاءَ / [١٩ ظ] الْفَرِيقَيْنِ أَصْحَابِ فِتْوَحٍ وَأَرْبَابِ مَكَاشِفَاتٍ وَالْعَوَالِمِ مُخْتَلِفَةً وَالْمَقَامَاتِ مُتَفَاوِتَةً فَفَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى قَلْبِ كُلِّ مِنْهُمْ بَابًا إِلَى عَالَمٍ يَنَاسِبُ اسْتِعْدَادَهُ وَيَلَانِمُ مَشْرِبَهُ فَيَتَكَلَّمُ عَلَى وَفْقِهِ، وَقَدْ عَلِمَ 185 كُلُّ أَنَاثِسٍ مَشْرِبِهِمْ، 186 فَاخْتَلَفَهُمْ عَيْنَ الرَّحْمَةِ، وَهُمْ 187 مُتَنَاسِبُونَ فِي الشَّرَفِ كَالْحَلْقَةِ 188 الْمَفْرُغَةِ دَامَتْ بَرَكَةُ أَنْفَاسِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَحَشَرْنَا اللَّهُ تَعَالَى 189 فِي زِمْرَةِ أَتْبَاعِهِمْ. آمِينَ. هَذَا مَا عِنْدِي فِي تَحْقِيقِ الْمَسْأَلَتَيْنِ، فَإِنْ رَدَّهَا الْقَاصِرُونَ فَيَقْبَلُهَا 190 الْمَاهِرُونَ، وَلِمَثَلِ 191 هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ. 192

183 أ - لِأَنَّ.
 184 أ: تَقْتَضِيهَا.
 185 ب: وَعِلْمٌ؛ م: قَدْ عَلِمَ.
 186 لَعَلَّهُ يَشِيرُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ لِقَوْمَهُ فَقَلَّنَا ابْنُ رَبِّ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضْرَةً عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كَلُوا وَشَرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة، ٦٠/٢].
 187 ب: وَمِنْهُمْ.
 188 أ: كَالْحَلْقَةِ.
 189 ب - اللَّهُ تَعَالَى.
 190 ب م: فَيَسْتَقْبَلُهَا.
 191 أ: وَيَمَثَلِ.
 192 لَعَلَّهُ يَشِيرُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِيَمَثَلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ [الصافات، ٦١/٣٧].

6. İman Risālesi'nin Tercümesi

[Sadreddinzāde'ye Ait İman Risalesi]

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

[İmana Giriş]

Allah Sübhânehû ve Teâlâ, Enfâl Sûresi'nde şöyle buyurdu: “Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar. Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, başlanma ve değerli rızık vardır.” Muhaddislerin çoğunluğu, Mu`tezile ve Havâriç, bu ayeti iman; tasdik, ikrar ve gereğince amel etme üçlüsünün toplamı olduğuna yönelik görüşlerine delil getirdiler. Hanefiler ve Eş`ariler bu görüşe karşı çıktı. Nitekim onlara göre, amel imana dâhil değildir. Ancak onların öncüllerine göre gücü yetenin imana ikrarı da eklemesi gerekir. Lakin ikrar, ikrah gibi bir mazeret durumunda sakıt olabilecek bir rükündür. Ardıllarına göre ise ikrar, dini hükümlerin uygulaması amacıyla itibar edilen iman dışı bir unsurdur. Yine bu ayeti Şâfiiler, “İnşallah müminim” diyerek imanda istisna yapılabileceğine delil getirdiler. Hanefiler ise imanda istisnaya karşı çıktılar. Zira istisna, imanda şüphe etmektir ve bu da inkâr demektir.

[Muhaddislerin çoğunluğu, Mu`tezile ve Havâriç'in] birinci ispat yöntemi: Söz konusu ayet, imanın artmasından bahsetmektedir. Tasdik ise artma ve eksilmeyi kabul etmez. Bu takdirde amel imana dâhildir ve itaat nedeniyle artarken isyan nedeniyle azalır.

[Muhaddislerin çoğu, Mu`tezile ve Havâriç'in] ikinci ispat yöntemi: Allah Teâlâ, güzel amellerden önce hasyet, ihlas ve tevekkül gibi kalbî amelleri zikretti, bunu namaz ve sadaka gibi bedensel ameller takip etti, sonunda da onların gerçek müminler olduklarını ve cennette dereceler bahşedildiklerini sıraladı. Mümin olma durumunun söz konusu vasıfları takip etmesi, bu vasıfların sonraki hükme [gerçek mümin] illet/neden oluşuna delalet eder.

[İmanda istisnaya ilişkin] imanda kesin yargı geçerli olsaydı cennet hakkında kesin yargı da geçerli olurdu. Oysaki ikinci önerme icmâ ile geçersizdir. Zira Aşere-i Mübeşşere haricinde birinin cennet ehli olduğuna yönelik kesin yargıda bulunmak caiz değildir. Dolayısıyla “Gerçekten müminim.” diyen birinin “Şüphesiz ki Cennet ehliyim ve Allah katında dereceler bahşedildim.” diyebilmesi de gerekir.

[İman Mertebeleri]

Yüzünü bize çevirdiğini görmekteyiz. Bu nedenle sana bu iki meselede memnun olacağın analizler yapacağız. Yüzünü tarafımıza çevir, şuurla kulak ver. Ant olsun ki gaflettedin bundan, derken perdeyi kaldırdık gözünden, artık gözün keskin bugün. Deriz ki: İman meselesinde hakikat şudur ki, iman, yakîn tasdiktir. Ayetteki artışla kastedilen şey, niceliksel değil, niteliksel bir artıştır. Yakîn, güç ve zayıflık bakımından çeşitli mertebelere sahiptir. En aşağı meretebe “ilme'l-yakîn”, en yüce meretebe “hakka'l-yakîn”, orta sıradaki meretebe ise “ayne'l-yakîn”dir. Söz konusu mertebelerin arasındaki fark şöyle tasvir edilmektedir: Ateşin yaydığı ışık aracılığıyla müşahade edilen şeyler ilme'l-yakîn, aydınlanmayı sağlayacak şekilde ışık saçan ateş kütesini gözlemlemek ayne'l-yakîn, ateşin eriştiği şeyin mâhiyetini yok ederek onu dökme demir gibi

ateşe dönüştürme etkisi ise hakka'l-yakîn konumuna karşılık gelmektedir. Burhân ve istidlâl ehli ilme'l-yakîn, enbiya ve evliya gibi keşif ve ayan ehli ise çeşitli mertebe ve derecelerine göre ayne'l-yakîn ya da hakka'l-yakîn kategorisindedir. Ayrıca ilme'l-yakîn de güç ve zayıflık bakımından çeşitli mertebelere sahiptir.

[Varlık Bakımından İman]

Gerçek şu ki, imana ait: Aynî ve[ya] aslî, zihnî ve[ya] zillî, bir de ibare bakımından varlık sözusudur. Şüphesiz ki her şeyin aslî varlığı eserlerinin meydana geldiği kaynaktır. İmanın aslî varlığı, ilahi bilgilerin bizzat kalpte oluşmasıdır. İmanın tasavvuru ise zillî varlık kategorisindedir. İmanla nitelenmenin sebebi ikincisi değil, birincisidir. Nitekim inkârî tasavvur eden kâfir olmadığı gibi, imanı tasavvur eden de mümin olmaz. İmanın bilgi formları her şeyin feyezân ettiği ilkedeki kaynaklanan nurlar mesabesindedir. Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir? Bu durumda imanın hakikati, Hakk ile arasındaki perdenin kalkması nedeniyle kalpte hâsıl olan nurdur. Bu nur ise artış ve eksilmeye elverişlidir. Her ne zaman Allah'ın tevfiik ve hidayetle bu perde kalkarsa nur öylesine artar ve tekâmül eder ki; kalbin her köşesine yayılır, göğüs ferahlar, eşyanın hakikatine vakıf olunur, gayp açılır ve kişi her şeyin özünü bilir. Sonuçta Nebî'nin (A.S.) tüm bildirdiklerinde sadık olduğu ortaya çıkar, kalbinde her emredilene yapma ve her yasaktan kaçma dürtüsü canlanır ve salih ameller ve faziletli erdemlerin bilgi nurlarına ram olur. Mümin erkeklerin ve mümin kadınların kıyamet gününde ışıklarının önlerini ve çevrelerini aydınlattığını görürsün. Münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: “Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.” Şöyle denecek: “Geriye dönün de başka bir nur arayın!”

İman; kökü kalp dünyasında sabit, dalı gökte olan güzel bir ağaç gibi; gelişir, büyür ve kötü ahlaktan arınma ve güzel ahlak ve salih amel kaynaklarından sulanma aracılığıyla etrafa saçılır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu sözü de bu duruma işaret etmektedir: *Güzel sözler O'na yükselir; rızasına uygun iş ve davranışları da O'yüceltir.*

İmanın zihnî varlığı, müminin kalbî tasdiki ve buna bağlı olan nurları ve marifetleri mülâhaza ve yine bunları ve konumlarını mütalaa etmesidir. İmanın lafzî varlığı ise Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun resulü olduğuna şahitlik etmektir. Tıpkı susayan birine soğuk suyu düşünme ve konuşmanın fayda sağlamayacağı gibi; imanın kendi ve söz konusu nur hâsıl olmadan da sadece zihnî varlığı ya da kelime-i şehadetin telaffuz edilmesinin kişiye fayda sağlamayacağı açıktır. Bilakis yalnızca bu ikisiyle (düşünme ve konuşma) kişi mümin olamaz. Sağlıklı, sağlıklı tasavvur eden değil, sağlığa sahip olan kişi olduğu gibi; mümin de imanı tasavvur eden ve imanın formuna sahip olan değil, bizzat imana sahip olduğu için imanla nitelenen kişidir. Aksi takdirde hasta, sağlığı düşünmekle sağlıklı; fakir de zenginliği düşünmekle zengin olurdu.

Kalpdeki inancın ifade edilmesi, yalnızca her türlü gizlilikten açıklığa kavuşturulmuş konuşma vasıtasıyla gerçekleşince kişinin imanı ve küfrü hakkında hüküm verme hususunda kelime-i şehadetin telaffuz edilmesi ya da telaffuz edilmemesinin çok önemli bir etkisi ortaya çıkar. Bu nedenle telaffuz ve buna ilişkin şeyler iman alametleri olarak yürürlüğe girdi. Bu meseledeki analiz budur. İmanda istisna meselesini de analiz etme vakti geldi.

[İmanda İstisna ve Saadet-Şekâvet Dönüşümü]

Deriz ki: -Tevfik Allah'tandır- İmam Ebû Hanîfe -Allah Teâlâ ondan razı olsun- iman, tasdikten ibaret olunca ki bunun tanım ve kurulumu bellidir imanda şüphe tasavvur edilmediğini benimsedi. Zira söz konusu tasdik; bizzat meydana gelirse kişi katıyen mümin, aksi takdirde kesinlikle kâfir olur. Beyaz bir cisim buna örnektir. Bir cisimde beyaz renk oluşunca onun beyazlığında şüphe duyulmaz ve o kesinlikle beyazdır. Bizim konumuz da böyledir. İman konusunda bilgisi olmayan ve bu konuda şüphe duyan kimsenin tasdike sahip olduğu söylenemez. Şurası kesindir ki, bir şeyi bilen vicdanına başvurduğunda onu bildiğini bilir. Vicdanına başvurduğunda Nebi'nin (A.S.) getirdiklerini tasdik etmediğini bilen kişi ise tasdik edici değil, inkâr edici olur.

İmanın; saadet, cenneti hak ediş ve Allah Teâlâ katında dereceler gibi gerekleri vardır. Lazım melzûmden ayrılamayacağı için kişide imanın oluşması bu gereklerin de oluşmasını icap eder. Bir cisim beyaz renge sahip olduğunda beyaza gerekli olduğu için gözle görülür olması gibi; kendisinde iman oluşan kimsenin de "Gerçekten mümin, saîd, cennet ehliyim ve Rabbimin katındaki dereceleri hak ediyorum." demesi geçerli olur. Beyaz cisim siyaha dönüştüğü zaman beyaz ortadan kalktığında onun gereği olan gözle görülme de ortadan kalkıp siyah ve gözle görülmez olduğu gibi; tabidir ki kişiden imanın soyulup onun gereğinin de soyularak kâfir, şaki, Cehennem Ehli ve Cehennem derekelerini hak ediyor olması da mümkündür. Bu durumda saadet ve şekâvet birbirine dönüşür; saîd kimi zaman şaki, şaki de kimi zaman saîd olur da vuku bulan şeyler Allah Teâlâ için malum olduğundan dolayı onun Allah Teâlâ'nın ilminde mümin olduğuna hüküm vermek de geçerli olur. Nitekim İmam-ı Azam'ın *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki şu sözleri de buna delalet eder: "*Allah onları ne mümin ne de kâfir yarattı. Lakin onları muhtelif şahıslar olarak yarattı. Küfür ve iman kulların fiilidir. Allah Teâlâ; inkâr edeni inkâr halinde kâfir, daha sonra iman ettiğinde de ilminde ve sıfatında bir değişiklik olmaksızın iman halinde mümin olarak bilir.*"

Şâfîîler, muhaddisler ve Eş'arîler, imanda istisnânın caiz olduğunu, saadet ve şekâvetin dönüşmeyeceğini benimsediler. Zira hüküm, hatimeye göredir. Nitekim mümin, imanla hatime bulandır. Saîd anne karnında saîd, şaki de anne karnında şakidir. Hatime, başlangıca uyumludur. Hatime malum olmayınca ve kimse ölümü anındaki iman durumu hakkında kesin hüküm veremeyince imanda istisna yapmak da geçerli olur. Bu öne sürüme şöyle itiraz edildi: Kötü akıbet endişesi zaten tüm Ehl-i Sünnet'in ortak görüşü. Bu konuda Mu'tezile'den başkası muhalefet etmemektedir. Dolayısıyla bu konudaki anlaşmazlığın lafzî olması gerekirken öyle değildir! Zira anlaşmazlık, hali hazırdaki iman durumu hakkındadır: "Şu andaki iman durumu kesin mi şüpheli mi?!".

Kitâbü'l-Hucce'de İbn Mes'ûd'dan (R.A.) şöyle nakledildi: "İbn Mes'ûd'a 'Şu, mümin olduğumu iddia ediyor.' denildi. İbn Mes'ûd, 'Ona cennetlik mi cehennemlik mi olduğunu sorun bakalım.' dedi. Sordular ve 'En iyisini Allah bilir' dedi. İbn Mes'ûd da ona 'Ahireti [Allah'a] havale ettiğin gibi dünyayı da [iman durumunu da] [Allah'a] havale etseydin ya!' dedi. Kimileri onların bu sözlerini katılması kesin olmakla birlikte Hz. Peygamber'in (A.S.) kabir selamlamadaki "İnşallah size katılacağım" sözü gibi teberrük yoluyla istisna olarak tevîl etti. Bu tevîl şöyle reddedildi: Buradaki katılmakla kastedilen şey; yalnızca ölerken katılmak değil, her iki tarafa ihtimali bulunan gelecekteki mekân ve derece bakımından katılmaktır.

İmanda istisnânın “Ben müminim.” tümcesinden başka bir yönü vardır. Zira bu tümce, şimdiki zamana aittir ve şimdiki zamanda istisna yapmak makul olmayan bir anlam ihtiva eder. Teberrüken bile olsa “Ben diriyim inşaallah.” diyen biri insanlar için gülünç ve alay konusu olur. Kalam uzadı, nedir meselenin tahkiki dersen ben de derim ki, yüz çevirme, kalbini sıkma. Amaç; yüce, erişilmesi zor ve tedricidir. Diktiğini gördüğüm alem, karış karış üreyip gelişmekte.

[Beşerî Nefisler ve İstisnânın Cevazı]

Bil ki; bu ihtilaf, başka bir ihtilaf üzerine inşa edilmektedir. O da, Aristo ve takipçileri gibi tüm filozoflar, beşerî nefislerin müteşâbih/benzeşik olduğunu; ayrımın ilinek ve ilgeç olmaları bakımından sıfatlar ve eğilimlerden kaynaklandığını benimsediler. Allah Teâlâ'nın “*İnsanlar tek toplumdur, Allah peygamberleri gönderdi.*” ve “*Eğer insanlar tek tip bir topluluk haline gelecek olmasaydı Rahmânî inkâr edenlerin evlerine (her biri) gümüşten tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler yapardık.*” sözleri buna işaret etmektedir. Ayrıca “*Her doğan İslam fıtratı üzerine doğar.*” hadisi de bu konuya ilişkindir. Hanefî imamlar, bu görüşü tercih ettiler. Nitekim İmam'dan nakledilen şu ibare bu görüşe delalet etmektedir: “[Allah] onları ne kâfir ne de mümin; aksine şahıslar olarak yaratmıştır.”

Kimi filozoflar da beşerî nefisleri, altında çeşitli türlerin bulunduğu cins anlamında mâhiyet bakımından muhtelif değerlendirdiler. Bu görüşün, Hz. Muhammed'in (A.S.) “*İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibi çeşitli madenlerden oluşur.*” ifadesine benzerliği iddia edildi. Hz. Muhammed'in (A.S.) şu sözü de bu duruma işaret etmektedir: “*Ruhlar toplanmış cemaatler gibidir. Onlardan birbiriyle [önceden] tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar.*” Ayrıca Allah Teâlâ'nın şu sözü de buna işaret eder: “*Rabbin dileyseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaktırlar.*” Şâfîiler ve Muhaddisler de bu görüşü tercih ettiler.

Buna göre, bir şey; kimi zaman tabiatıyla bir durumu, ilineksel harici bir kuvvet aracılığıyla da ilişki ortadan kalktığında tabiatı itibarıyla gereken şeye dönecek şekilde başka bir durumu gerektirir. Tabiatı itibarıyla aşağıyı gerektiren yukarıya atılmış taş buna örnektir. Zira taş, hariçten aldığı yükseltici meyil ortadan kalkıncaya kadar tırmanır, sonrasında tabiatı nedeniyle aşağıya döner. Aynı şekilde muhtelif varsayımları halinde nefislerin bir kısmına şerle arkadaşlık, ataları taklit, gelenek ve göreneklere bağlılık gibi harici durumlar aracılığıyla küfür arz edilse bile imanı gerektirir. Nefislerin bir kısmına da iman arz edilse bile küfrü gerektirir. Herkes ahirette fitratının gerektirdiğine döner. Zira bizzat olan şey, ne değişir ne de ortadan kalkar. Herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır.

Böylece iman, fıtrî ve gayr-i fıtrî olur. Kişi, imanı hakkında kesin hüküm verse de imanının fıtrî mi gayr-i fıtrî mi olduğu hususunda kesin hüküm veremez. İstisna da buna ilişkindir. Onlar, zattan kaynaklanan fıtrî imana itibar ederek istisnaya cevaz verdiler. Hanefî imamların tercih ettikleri gibi nefislerin benzeşik varsayılması halinde ise [imanda] fıtrî ve arızı gibi durumlar söz konusu olmayıp; kulun kesb ve iradesine itibar edilir. Kul; imanı tercih ederse kesinlikle mümin, küfrü tercih ederse de kesinlikle kâfir olur. Nitekim *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki şu ibarede de bu duruma delalet etmektedir: “*Küfür ve iman kulların fiilidir.*” Tabi ki iman, bu istikamette devam eder mi, böyle son bulur mu, yani hüsnü hatime, ittifakla kimsenin kesin hüküm veremeyeceği bir konu olup burada bir tartışma yoktur.

[Hidayet ve Dalalet Bakımından Yaratma Evreleri]

Dersen ki, tartıştın, tartışmayı artırdın, işlerimiz karıştı, hangi mezhebin konumu daha iyi, hangi mezhebin yorumu daha güzel? Derim ki, birbirlerine neyi soruyorlar? Büyük haberi, önemli durumu mu? Okunana kulak ver ve aktarılanı bütün algılarını idrak et: Nefislerin; kiminde müteşâbih/benzeşik, kiminde muhtelif/farklı olduğu birçok yaratma evresi söz konusudur. Şüphesiz ki Allah Azze ve Celle nefisleri önce benzeşik olarak yarattı, sonra da ikinci kez muhtelif olarak inşa etti. Nitekim haberde şöyle ifade edilmektedir: “Şüphesiz ki Allah Teâlâ, mahlûkatı karanlıkta (zulmet) yarattı. Sonra üzerlerine nurunu saçtı. Nurun isabet ettikleri hidayete kavuştu, isabet etmedikleri ise dalaletle düştü.” “Karanlıkta yaratmak” ibaresi ilk yaratmaya işaret etmektedir. Bu aşamada, mahlûkat, karanlıkta benzeşir. “Sonra üzerlerine nurunu saçtı.” ibaresi ise ikinci yaratmaya işaret etmektedir. Bu aşamada mahlûkat, hidayet ve dalalet bakımından farklılaşır. [Allah Teâlâ] Daha sonra mahlûkatı üçüncü kez misak yurdunda yarattı. Bu aşamada da mahlûkat, birinci yaratmadaki gibi benzeşir. Bu nedenle hepsi ayet ve hadiste ifade edildiği gibi “belâ/tabii” cevabını verdiler. Sonrasında hepsi bu misaka uygun olarak dünyaya getirildiler. Nitekim hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Her doğan, İslâm fitratıyla doğar. Akabinde ebeveyni onu Yahudi ya da Hristiyan yapar.” Yine başka bir [kudsî] hadiste de şöyle buyurulmaktadır: “Ben, bütün kullarımı Hanîf olarak yarattım. Sonrasında şeytan geldi ve onları dinlerinden çevirdi. Daha sonra onlar, misaktan önceki orta [ikinci] yaratmaya uygun bir şekilde kendi kesb ve iradeleriyle ayrışır. Sizi yarattığı gibi dönersiniz. Bir grup hidayete erer, bir grup da dalaleti hak eder.”

Yaratmanın çeşitli evreleri olduğu ve her evrenin müstakil bir hükmü bulunduğu meydana çıkınca ayetler, hadisler ve bunların arasındaki ihtilaf ve çelişki de ortadan kalkar. Zira bunların her biri, konumu gereği söz konusu evrelerden birinin anlatısıdır. İki grup arasındaki ihtilaf da bu meydana gelir. Her iki mezhebin uleması da keşif ve ilham sahibi olup dünyaları farklı, makamları çeşitli olunca Allah Teâlâ, her birinin kalbine meşrep ve kabiliyetlerine uygun bir kapı açar, onlar da bu minvalde konuşur. Her topluluk kendi içeceği yeri bildi. Onların ihtilafı bizzat rahmettir. Onlar, bir zincirin halkaları gibi şerefte uyumludur. Nefeslerinin bereketi kıyamete kadar sürsün. Allah Teâlâ, bizi onların takipçileriyle birlikte haşır eylesin. Âmin. Bunlar, iki meselenin tahkiki hususundaki görüşlerimdir. Noksanlar reddederse uzmanlar kabul edecektir. Amel sahipleri böylesi bir kazanç için çalışmalıdır.

Sonuç

Sadreddinzâde'ye ait *İman Risâlesi*'nin gün yüzüne çıkarılması, tahlil ve tercüme edilmesi amacıyla katalog taramalarımız sonucunda elde ettiğimiz altı nüshadan istifade ederek hem gramatik hem de problematik anlamda müellif hattına en yakın metni inşa ettik. Söz konusu risâlenin tahkiki neşri ile yetinmeyerek eseri Türkçeye kazandırmakla birlikte muhteva analizini de yaptık.

Sadreddinzâde, risâlesini imanın mâhiyeti ve imanda istisna problemlerine tahsis etmektedir. Risâlenin giriş bölümünde, müellif tarafından imanla ilgili belli başlı görüşler ve ihtilafli hususlar hakkında genel bir sunum yapılmaktadır. Ardından da müellif, imanın mahiyetiyle ilgili derinlikli tahlile başlamaktadır. Sadreddinzâde, imanı, yakînî tasdik olarak tanımlamaktadır. İkrar ise hukuki işlerin yürürlüğü ve sosyal hayatın tanzimi için gerekli olan

iman belirtisi olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ona göre, imanda niceliksel bir değişim söz konusu olmayıp yakîn durumunda yani tasdikın kesinliğinde artma ve eksilme meydana gelebilir. Nitekim yakîn kavramı; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakk'l-yakîn olarak tasnif edebileceğimiz üçlü doğru bilgi ve kesin inanç hiyerarşisinden oluşmaktadır. Ayrıca Sadreddinzâde, İslâm felsefe geleneğindeki mevcûd kategorilerini iman unsurlarına da başarıyla uygulamaktadır. Şöyle ki, onun iman ontolojisinde tasdik, hakîkî varlığa; bilgi, zihnî varlığa; ikrar ise lafzî varlığa karşılık gelmekte olup imanın gerçekleşebilmesi için hakiki varlığa karşılık gelen tasdikın varlığı şart koşulmaktadır.

İmanda istisna konusuna gelince; Sadreddinzâde, inanç beyanı ile ilgili yargıları apriori algılanan renkler kadar açık seçik değerlendirmektedir. Bu nedenle gerek inancımızı gerekse de inancımızın doğuracağı sonuçları renkler kadar kesin bir dille ifade edebiliriz. O, imanda istisna problemini şimdiki zamanla ilişkilendirmekte, kötü akıbetin tüm mezheplerin ortak endişesi olduğunu hatırlatmaktadır. Ona göre, imanda istisna konusundaki ihtilaf, gerçekte psikolojik kökenlidir. Nitekim Aristoteles gibi nefisleri mâhiyet bakımından bir ve aynı olarak değerlendiren Hanefilere göre iman, özsel bir nitelik değilken; diğer filozoflar gibi nefisleri mâhiyet bakımından farklı olarak değerlendiren Şafîiler ve Muhaddislere göre, iman; zâtî, lüzûmî, fitrî ve tabîî bir niteliktir. Sadreddinzâde ise mezkûr iki cenahın aksine nefisleri mâhiyet bakımından ne tamamen aynı ne de tamamen farklı değerlendirmektedir. O, çeşitli dini metinlere referansla hidayet ve dalalet maruz kaldığımız dört evreden söz etmekte ve bunların kiminde hidayet ve dalalette benzeşik, kimindeyse ayrışık olduğumuzu iddia etmektedir. Bu durumda, Sadreddinzâde'ye göre, iman ya da küfür, özsel nitelikler olmayıp kişinin özgür iradesine bağlı olarak değişim ve dönüşüme uğrayabilen ilineksel niteliklerdir.

Sadreddinzâde, imanın tanımı, imanda artma-eksilme, kişiye ait saadet ve şekâvet niteliklerinin birbirine dönüşümü, inanç özgürlüğü ve imanda istisna konularında genel Hanefî-Mâtürîdî öğretiyeye bağlı kalmakla birlikte görüşlerini kendine özgü yöntemiyle temellendirmektedir. Sadreddinzâde, genel ontolojik kavramlar ve kuramlar aracılığıyla imanın mâhiyeti ve imanda istisna gibi problemlere felsefi çözüm önerileri getirmektedir. Onun bu yaklaşımı, din-felsefe etkileşiminin en somut örneklerini oluşturmaktadır. Ayrıca Sadreddinzâde, imanla ilgili problemleri analiz ederken alegorik dile başvurmakta; ateş, ağaç, su, beyaz cisim ve taş metaforları aracılığıyla karmaşık meseleleri vuzuha kavuşturmaktadır. Bu bağlamda, ona ait diğer eser ve görüşlerin de ortaya çıkarılmasının akademik literatüre önemli katkılar sağlayacağı inancındayız.

Kaynakça | References

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mîle ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-İmân (el-Medhal ilâ el-câmi' fi kütübü'l-îmân ver'r-redd ale'l-Mürcie)*. haz. Ebû Abdullah Adil b. Abdullah Ali Hamdân. Beyrut: Dârü'l-Evrâk es-Sekâfiyye, 1438.
- Alper, Hülya. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddin eş-Şîrvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 59-80.
- Arıcı, Mustakim. "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî". Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler içinde. der. ve haz. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Lale Levin Basut-Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs el-Arabî, 1951.
- Bulut, Zübeyir. "Kelim'da İmânda İstisna Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (Bahar-Güz 2009), 199-214.
- Cihan, Ahmet Kamil - Taher, Arsan. "Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 57-102. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0022
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l- Hakaniyye". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (Nisan 2013), 229-243. DOI: 10.9761/JASSS950
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. Mısır: Mektebe el-Hancî, 1950.
- Çelik, Ömer. "Muhammed Emin B. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997), 211-224.
- Çelik, Ömer. *Muhammed Emin B. Sadreddin Şîrazî'nin Hayatı ve Fetih suresi Tefsirinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ebû Hanîfe. *el-Vasiyye (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2008.
- Ebû Hanîfe. *el-Fikhu'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2008.
- Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî. *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ ed-dâlle*. thk. Seyti Bahcican. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*. Haydarabad: Cemiyet-i Dâire-i Maârif el-Osmaniyye.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî. *Tabsiratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbü'l-Lüma'î fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Londra: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İ'tikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981), 249-276.
- Güney, Ahmet Faruk. "İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İbn Bâce. *Kitâbü'n-Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbn Fûrek. *Makâlâtü'l-Şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2005.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-mile ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.

- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karahan, Abdülkadir. "Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma)". *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1962), 1-47.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kādî Ebî Ya'lâ el-Hanbelî. *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım. *Şerhu usûli'itikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed Sa'd Hamdân. Mekke: yy., 1411.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Neşriyyâtu Vakfı'd-Diyâne et-Türki, 2018.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. çev. Seyit Ali Kahraman. haz. Nuri Akbayer. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Muhammed Saîd İbrahim Seyyid Ahmed. *Kitâbü'l-îmânî'l-kebir li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye: Dirâse ve tahkik*. Mekke: Câmia Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da'vâ ve Usulî'd-Dîn, 1423.
- Muhibbî. *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karn el-hâdi aşar*. y.y., Mektebetü'l-Ulûm el-İslâmiyye, ts.
- Nevî-zâde 'Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi.
- Sa'düddîn Teftâzânî. *Şerhu'l-Akâid li'n-Nesefî*. Şam: Mektebetü Dâri'd-Dakkâk, 2007.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 321, 93b-99a.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366, 15a-20b.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk2667/11, 87a-92b.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1366.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041, 262b-286a.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 1101, 139a-141ab.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Risâle fi'l-îmân*. Kayseri: Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, 907/2.
- Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî. *Şerhu'r-Risâleti'l-kudsiyye fi kavâ'id-i'l-akâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 317.
- Şemseddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: y.y., 1990.
- Şık, İsmail. "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 13/37 (Aralık 2010), 19-44.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn.
- Teymî, Ebü'l-Kâsım Kivâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed. *el-Hucce fi beyânî'l-mehacce ve şerhu akideti Ehli's-Sünne*. Ürdün: Dâru'r-Râye, ts.
- Toshihiko Izutsu. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar yayınları, 2018.
- Yaka, Eyüp. "Fethullah b. Sadreddin Şîrvânî (ö.1036/1626)'nin İbadet Risalesi". *Tasavvuf* 8 (2002).
- Yavuz, Şevki. "Hakka'l-yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yeşil, Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "Kitabu'l-İman"lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011).

Yücedoğru, Tevfik. "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 165-176.



Şîi Müfessir Seyyit Abdullah Şübber ve el-Cevheru's-Semîn Tefsiri

Cengiz İder

[0000-0001-9586-647X](mailto:cengizider13@hotmail.com) | cengizider13@hotmail.com

Diyaret İşleri Başkanlığı, Bitlis/Tatvan İlçe Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı, Bitlis, Türkiye

ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/007x4cq57)

Öz

Kur'an'ı Kerim, Allah'ın yeryüzüne gönderdiği son ilahî kitaptır. Bu ilahî kitap üzerine her dönemde farklı alanlarda birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Ehl-i sünnet âlimler tarafından yazılan tefsirler olduğu gibi Hz. Peygamber ve ashabın takip ettiği yola aykırı düşünce yapısına sahip kimseler tarafından da tefsirler yazılmaktadır. Bu aykırı düşünce yapısına sahip gruplardan biri olarak Şîa, geçmişten itibaren kendi görüşleri doğrultusunda Kur'an hakkında çalışmalar yapmıştır. Genel olarak Şîa'nın tefsir anlayışı Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin imameti etrafında şekillenmektedir. Bu da tefsirlerinde zorlama ve kabulden uzak te'villere başvurmalarına neden olmaktadır. Çalışmamızın konusu, 1188 yılında Nəcəf'te doğmuş ve 1242 yılında vefat etmiş olan Seyyit Abdullah Şübber b. Seyyit Muhammed Ridâ el-Hüseynî el-Kâzimi'nin hayatı ve *el-Cevheru's-Semîn* adlı eseridir. İlim ehli bir ailede dünyaya gelen Şübber, nesep olarak Hz. Ali'ye, mezhep olarak ise Şîa'nın isnâaşeriyye koluna mensuptur. Şübber, ilk olarak ilim tahsiline âlim olan babasının yanında başlamıştır. Daha sonra farklı birçok âlimden ders almış ve hayatı boyunca birçok âlim de yetiştirmiştir. Velûd bir âlim olan Şübber, tefsir, fıkıh, hadis ve lügat alanında birçok eser yazmıştır. Çalışmanın kapsamı, Şübber'in hayatı ve *el-Cevheru's-Semîn* tefsiri ile sınırlandırılacaktır. Çalışmada üzerinde durulacak konularda çalışmanın ana kaynağı olan Şübber'in *el-Cevheru's-Semîn* adlı eseri incelenecektir. Ardından Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine yer verilecek ve en sonunda ise bir değerlendirme yapıp konu sonlandırılacaktır. Çalışmanın Şîa gibi önemli bir mezhebin Kur'an ilimleri, fıkıh, akâid ve farklı konulardaki görüşlerini kapsaması açısından önemli olduğu söylenebilir. Şîi müfessirler Kur'an âyetlerini tefsir ederken, inandıkları mezhebin görüşlerine sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu bağlamda öncelikle Ehl-i beyt'in ve imamların sözleri gelmektedir. Şayet bir âyet hakkında hem Ehl-i beyt hem de dışından gelen bir rivayet varsa her ne kadar Ehl-i beyt rivayetinin isnadında bir kopukluk olsa dahi yine de bu rivayet tercih edilmektedir. Bunun en önemli sebebi ise âyetleri Hz. Ali ve imamlarla irtibatlandırma çabası gelmektedir. Şîa mezhebine mensup âlimlerin ekserisi bu konuda delil bulmadığında Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını ortaya atmaktadır. Bu şekilde Hz. Ali ve imamlar konusundaki âyetlerin Kur'an'dan çıkarıldığını iddia etmektedirler. Bu manada çalışma sonucu Şîi müfessir Şübber'in de tefsir anlayışında aynı yaklaşımı benimsediği görülmüştür. Kur'an'ın levh-i mahfûz ve imamların yanında korunduğunu ve bunların dışında kalan Kur'an'ların ise korunmadığını söylemektedir. Şübber, tefsirinde rivayet metodunu pek çok yerde kullanmakta ve nakillerin çoğunu Ehl-i beyt imamlarından yapmaktadır. Tefsirinde Kur'an ilimlerine, kıraat farklılıklarına, fikhî görüşlere, kelimâ ve ahir zamanla irtibatlandırılan konulara geniş yer vermektedir. Zikredilen konularda Şübber, mezhep taassubundan kaynaklanan zorlama ve kabulden uzak te'vil ve tefsirlerle bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini güçlendirmeye çalışmakta ve âyetleri Ehl-i beytle irtibatlandırmaktadır. Şîa nezdinde önemli görülen imamet, velayet ve vasî gibi konulara zorlama te'villerle delil bulmaya çalışmakta, ilgili olmayan yerlerde dahi imamlardan ve Ehl-i beytten yaptığı nakillerle bağlantı kurmaktadır. Şübber, bazı yerlerde Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine yer vermekle birlikte bu yerlerde dahi Şîa mezhebinin görüşlerine öncelik vererek bunları tercih etmektedir. Ayrıca Şübber, bazı konularda Ehl-i sünnet âlimleri ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Neticede bu çalışmamızla Şîa mezhebine mensup bir âlimin tefsir metodolojisi ve nihayetinde zikri geçen mezhebin görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Akabinde Ehl-i sünnet ile arasındaki farka dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Metot, Şia, Şübber, Cevheru's-Semîn

Atıf Bilgisi

İder, Cengiz. "Şii Müfessir Seyyit Abdullah Şübber ve el-Cevheru's-Semîn Tefsiri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 443-464. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1564593>

Geliş Tarihi	10.10.2024
Kabul Tarihi	05.01.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



Shiite Exegete Sayyid Abdullah Shubbar and His Tafsir al-Jawhar al-Samîn

Cengiz İder

[0000-0001-9586-647X | cengizider13@hotmail.com](mailto:cengizider13@hotmail.com)

Directorate of Religious Affairs, Bitlis/Tatvan District Muftiate, Religious Services Specialist, Bitlis, Türkiye

ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/007x4cq57)

Abstract

The Qur'an, the final divine scripture sent by Allah to humanity, has been the subject of countless studies across various disciplines throughout history, and such scholarly endeavors continue to this day. While many exegeses have been written by Sunni scholars adhering to the path of the Prophet Muhammad and his companions, others have been composed by individuals whose interpretations diverge from this tradition. Among these groups, the Shi'a has, from its inception, undertaken Qur'anic studies shaped by its doctrinal views. Generally, the Shi'a approach to Qur'anic exegesis revolves around the concept of the Imamate of Ali and his descendants, often leading to strained and unfounded interpretations. This study focuses on the life and work of Sayyid Abdullah Shubbar b. Sayyid Muhammad Rida al-Husayni al-Kazimi, who was born in Najaf in 1188 AH and passed away in 1242 AH. Coming from a scholarly family, Shubbar was a descendant of Ali through lineage and a follower of the Twelver Shi'a sect in terms of religious affiliation. He began his education under the guidance of his learned father, later studying with various scholars and eventually training numerous students himself. A prolific scholar, Shubbar authored works in fields such as exegesis, jurisprudence, hadith, and lexicography. The scope of this study is confined to Shubbar's life and his exegetical work, *al-Jawhar al-Samin*. The primary focus will be an analysis of this text, with reference to Sunni scholarly perspectives and a concluding evaluation. The study aims to shed light on the views of an influential Shi'a scholar regarding Qur'anic sciences, jurisprudence, theology, and related topics, offering insights into the Shi'a sect's interpretive approach. Shi'a exegetes are notably committed to their sectarian perspectives when interpreting Qur'anic verses, prioritizing the sayings of the Ahl al-Bayt and the Imams. In cases where conflicting reports exist—one from the Ahl al-Bayt and another from external sources—the Shi'a generally favor the former, even if its chain of transmission is incomplete. This preference stems from a broader effort to associate Qur'anic verses with Ali and the Imams. Shi'a scholars often claim that parts of the Qur'an referencing Ali and the Imams were removed, asserting textual corruption when no clear evidence supports their sectarian views. Similarly, Shubbar's interpretive methodology reflects this tendency. He suggests that the Qur'an preserved in the *Lawh al-Mahfuz* (Preserved Tablet) and with the Imams is intact, while other Qur'anic texts are not fully preserved. In his exegesis, Shubbar frequently employs the narrational method, relying heavily on reports from the Ahl al-Bayt Imams. He provides extensive discussions on Qur'anic sciences, variant readings, jurisprudential views, theological matters, and eschatological topics. However, his interpretations often demonstrate sectarian bias, employing strained and unsubstantiated explanations to support Shi'a doctrines, particularly on issues like Imamate, Wilayah (spiritual authority), and Wasiyyah (designation of successors). Shubbar frequently seeks to connect verses to the Ahl al-Bayt, even in unrelated contexts, and uses their narrations to reinforce sectarian views. While Shubbar occasionally references Sunni scholars' opinions, his priority remains the Shi'a perspective, which he consistently favors. Nevertheless, he aligns with Sunni scholars on certain points. This study ultimately seeks to elucidate the exegetical methodology of a prominent Shi'a scholar and explore the theological underpinnings of the Shi'a sect. It also highlights key differences between Shi'a and Sunni approaches to Qur'anic interpretation.

Keywords

Tafsir, Method, Shi'a, Shubber, Jawhar al-Samîn

Citation:

İder, Cengiz. "Şiite Exegete Sayyid Abdullah Shubbar and His Tafsir al-Jawhar al-Samîn". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 443-464. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1564593>

Date of Submission	10.10.2024
Date of Acceptance	01.05.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Kur'ân'ı Kerim, farklı birçok ilim dalının konusu olduğundan, üzerine farklı alanlarda en fazla çalışma yapılan kitaptır. Kur'ân'ın doğru anlamına ulaşmak isteyen müfessirlerin tefsirlerinde takip ettiği metodoloji oldukça önemlidir. Doğru bir şekilde tefsir yapabilmek için de mezhebî taassubdan uzak durmak icab etmektedir. Ekseri ulemâ hem tefsir hem de diğer ilimlerde takip ettiği meşreb ve ideolojinin gölgesinden kurtularak eser meydana getirmekte zorlanmıştır. Bu da yazılan eserlerde âlimin mensup olduğu mezhebin isteklerini ön plana çıkarmasına sebep olmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri diğer mezhep âlimlerine nazaran çok daha fazla tefsir kaleme almıştır. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri de bağlı buldukları mezhebin görüşlerini görmezden gelmemiştir. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri tefsirini meydana getirirken, doğru anlama ulaşmak için çaba sarfetmiştir. Şîa, Ehl-i sünnetten sonra Kur'ân üzerine en fazla çalışma yapan mezhep olmuştur. Şîa'nın tefsir anlayışı genel itibarıyla Allah'ın âyetten kastettiği anlama ulaşmaktan ziyade mezhebî görüşlerine delil bulma çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla kendi mezheplerinin hak olduğunu doğrulamak için birçok âyeti anlamından kopararak tefsir yapmışlardır. Şîa, âyetin siyak-sibakına, bağlantısına, sebep-i nüzulüne ve Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayan ilim ve kaidelere bakmaksızın birçok âyeti Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlarla irtibatlandırmaya çalışmıştır. Bu da tefsirlerinin Hz. Ali ve imamları anlatan bir kitap haline dönüşmesine sebep olmuştur. Makalede üzerinde durduğumuz Şîf müfessir Şübber de tefsiri *el- Cevheru's-Semîn*'de görüldüğü üzere bu etkileşimden kurtulamamıştır.

Yapılan araştırmalarda makalede ele alınan Şübber ve tefsiri *el- Cevheru's-Semîn* üzerine daha önce Türkiye'de herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Ancak Irak'ta Sâdik Abdullah Râşid tarafından Muhammed Mahmud Abûd Zevîn danışmanlığında *es-Seyyit Abdullah Şübber ve menhecuhu fi tefsirihi* adında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 174 sayfalık bu tezinde Râşid, Seyyit Abdullah Şübber'in hayatı ve tefsiri *el- Cevheru's-Semîn*'de takip ettiği menhecini ele almıştır.¹ Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri ile kıyaslanmamıştır. Makalede ise Şübber'in metodu ele alınmış ve Ehl-i sünnet müfessirlerinin konu hakkındaki görüşlerine başvurulmuştur. Dolayısıyla Şübber ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri karşılaştırılmıştır. Bu yönüyle makale Sâdik Abdullah Râşid tarafından yapılan çalışmadan farklı olmuştur.

Makalede Şübber'in hayatına kısaca temas edildikten sonra eserinde takip ettiği metodu incelenmiştir. Daha sonra Şübber'in Kur'ân ilimlerine, fikhî ve itikadî konulara yaklaşması ele alınmıştır. Şübber'in Şîa mezhebinin önemle üzerinde durduğu imâmet, velâyet ve vasî gibi konulara nasıl yaklaştığı da incelenmiştir. Zikredilen konularda Ehl-i sünnet müfessirlerinin görüşleri de incelenmiştir. Şübber, tefsirinde Şîa mezhebinin istekleri doğrultusunda hareket etmiş, Kur'ân ilimleri, fikh, itikad ve diğer konulara mezhebî taassupla yaklaşmıştır.

¹ Sâdik Abdullah Râşid, *es-Seyyit Abdullah Şübber ve menhecuhu fi tefsirihi* (Kufe: Cami'atu'l-Kûfe, 2009), 1-174.

1. Şübber'in Hayatı ve İlmî Konumu

Seyyit Abdullah Şübber b. Seyyit Muhammed Ridâ el-Hüseynî el-Kazimî en-Necefi 1188 yılında Necef'te doğmuştur.² Daha sonra babasıyla birlikte Kazimîyye'ye gitmiştir.³ İlim ehli bir ailenin çocuğu olan Şübber'in nesebi Zeynel Abidîn Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'e dayanmaktadır.⁴ Şübber, hicrî 1242 yılında vefat etmiş⁵ ve el-Kazimîyye'de babasının yanına defnedilmiştir.⁶ Şübber'in Hüseyin, Hasan, Muhammed, Cafer, Musa ve Cevvad adlarında altı erkek çocuğunun olduğu kaynaklarda geçmektedir.⁷

Şübber, tefsir, fıkıh, hadis ve lügat alanında birçok eser telif etmiştir.⁸ Eserlerinin çokluğundan dolayı döneminde kendisine meclisü's-sanî şeklinde hitap edilmiştir.⁹ Şübber kendi ifadesinde ilmiyle ilgili olarak "Eserlerimin çokluğu Musa b. Cafer'in¹⁰ himmetinden kaynaklanmıştır. Kendisini rüyamda gördüm, bana bir kalem verip yaz dedi. O günden sonra bereketiyle yazmaya başladım."¹¹ demektedir.

Şübber, ilim tahsiline babası Muhammed Ridâ'nın yanında başlamıştır. Seyyit Muhsin el-'Arecî,¹² Seyyit Ali et-Tabâtabâî, Esedullah el-Kâzimî, Muhammed Mehdî eş-Şehristânî ve el-Mirzâ Ebu'l-Kasım el-Kummî'den de ders almıştır.¹³ Seyyit Muhsin, Şeyh Cafer en-Necefi ve Ahmet Zeynuddîn el-İhsâî'den icazet aldığı da nakledilmektedir.¹⁴ Öğrencileri arasında Abdunnebî el-Kâzimî, Şeyh İsmail, Şeyh Esedullah, Muhammed Mehdî et-Tabatabâî, es-Seyyit Hüseyin, Şeyh Ahmet el-Belâğî, Muhammed İsmail el-Halisî,¹⁵ Seyyit Ali b. Seyyit Muhammed Emîn, Muhammed Ali et-Tibrizî, Şeyh Hasan b. Mahfuz el-Amilî, Muhammed Ridâ Zeynulabidîn ve Mahmud el-Hûf gibi birçok âlim bulunmaktadır.¹⁶

Şübber, farklı alanlarda birçok eser yazmıştır. Kaynaklarda farklı sayılar zikredilmiştir. Bazı âlimler eserlerinin 52'ye yakın olduğunu belirtmiştir.¹⁷ *Mesâbihu'l-envâr* adlı eserinin mukaddimesinde 63 eser ismi geçmekte¹⁸ ve *el-Cevheru's-Semîn*'in mukaddimesinde de 33 kitap ismi zikredilmiştir.¹⁹ Eserlerinden bazıları *Hakku'l-yakîn fi ma'rifeti usûli'd-dîn, el-Vecîz (Kur'ân Tefsiri), el-Envâru'l-lâmî'a fi şerhi'l-cami'a, Ahsanu't-takvîm, Fıkhul-İmamiyye, Camiu'l-me'ârif ve'l-*

² Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (Beyrut: Daru't-Te'ârif, 1983), 8/82.

³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbiyye, 2000), 2/138.

⁴ Seyyit Abdullah Şübber, *Mesâbihu'l-envâr fi halli müşkilâti'l-ehbâr* (Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, ts), 1/9.

⁵ Seyyit Abdullah Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn* (Kum: Matbaa Süleymanzade, 2010), 1/7.

⁶ Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirüne hayatuhum ve menhecuhum* (İsfehân: el-Kaimiyye, ts.), 441.

⁷ Seyyit Abdullah Şübber, *el-Ahlâk* (Kum: Matbaa Sadr, 2007), 15.

⁸ el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8/82.

⁹ Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirüne hayatuhum ve menhecuhum* (İsfehân: el-Kaimiyye, ts.), 441.

¹⁰ Musa el-Kâzım olarak bilinmektedir. Caferi Sâdik'in oğlu olup hicri 128 yılında Medine yakınındaki Ebva'da doğmuş ve hicri 183 yılında da vefat etmiştir. İsnâşeriyye'nin yedinci imamı olarak kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Musâ el-Kâzım" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/219.

¹¹ Abbâs el-Kummî, *el-Künye ve'l-elkâb* (Tahran: Mektebetu Sadr, 1929), 2/352.

¹² İyâzî, *el-Müfessirüne hayatuhum ve menhecuhum*, 441.

¹³ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/6.

¹⁴ el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 81.

¹⁵ Şübber, *el-Ahlâk*, 11-14.

¹⁶ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/7.

¹⁷ el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8/82.

¹⁸ Şübber, *Mesâbihu'l-envâr fi halli müşkilâti'l-ehbâr*, 13.

¹⁹ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/9.

ma'fire, Misbâhu'z-zalâm, Mesabihu'l-envâr fi halli mükilâti'l-ahbâr,²⁰ el- İstihârât, Zâdu'l-Arifîn, Safvetu't-tefâsîr, Salâhu'l-Abidîn, el-Ahlâk, Tıbbu'l-Eimme, Nuhbetu's-Şarihîn, Enisu'z-Zakirîn, Risale fi'l-amel, el-Cevheru's-Semîn'dir.²¹

2. Şübber'in Tefsir Metodu ve Tefsirinde Değindiği Kur'ân İlimleri

Üçüncü asır, şüpheci hareketlerin güçlü olduğu, sapkın kitapların çoğaldığı ve İmamiyye Şîa'sının bunları tefsirlerine yansıttığı bir dönemdir. Şübber de bu dönemde İmamet Şîa'sının etkisi altında tefsirini kaleme almıştır.²² Şübber, *el-Cevheru's-Semîn* adlı tefsirinde ilk önce sûre ismi, âyet sayısı, sûrenin Mekki ve Medeni olduğunu ve sûrenin fazileti hakkında bilgi vererek başlamaktadır.²³ Şübber, tefsirinin mukaddimesinde tefsiri hakkında *Tefsirimde manaların inceliğine, kıraatlerin sahih olmasına ve Peygamber ve Ehl-i beytinin rivayetlerini kapsamasına dikkat ettim. el-Cevheru's-Semîn adını verdiğim bu tefsir tamamlandığında âyetlerin mefhum ve mantığını kapsayan, bütün ilimleri birleştiren, te'vile, beyâna, tefsire dair küçük ve ince ayrıntıları dahi kapsayan bir kitap olmasını diledim.*²⁴ şeklinde bilgi vermektedir. Şübber tefsirinde rivayete ağırlık vermekte ve kıraat ile ilgili görüşlere de yeri geldikçe temas etmektedir. Bu başlık altında *el-Cevheru's-Semîn*'de değinilen Kur'ân ilimlerinden huruf-ı mukattaa, muhkem-müteşabih ve esbâb-ı nüzül gibi konular ele alınacaktır.

Bahsedilen meselelerden biri olan Huruf-ı Mukattaa terimindeki huruf, harf kelimesinin çoğulu olup, isim ve fiil olmayan kelimelere denilmekte, yan, taraf anlamına gelmekte ve heca harflerinden her biri için kullanılmaktadır.²⁵ Mukattaa da kata'a fiilinden ismi meful olup kesmek, bağlantıyı koparmak, kesit, dilim ve terk etme gibi anlamlara gelmektedir.²⁶ Huruf-ı mukattaa (kesik harfler) anlamına gelmekte,²⁷ Kur'ân-ı Kerim'in 29 sûresinin başında bulunmaktadır.²⁸

Şübber, Kur'ân-ı Kerim'de 29 sûrenin başında bulunan²⁹ bu harfler hakkında, Bakara sûresinin ilk âyetinde açıklama yapmaktadır. Bu harflerle ilgili ilk önce ulemâdan nakledilen, Kur'ân'ın veya Allah'ın ismi oldukları, ebcet hesabıyla zamana işaret ettikleri, yemin harfleri oldukları, müteşabih âyetlerden oldukları ve anlamını sadece Allah'ın bildiği ve ism-i a'zâmın bu harflerden oluştuğu gibi görüşleri aktarmaktadır.³⁰ Daha sonra Şübber bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerine geçerek "الم" dâhil Kur'ân'da bulunan bütün bu harflerin ism-i a'zâmın bir parçası olduğunu belirtmektedir. Şübber bu harfler hakkında "Hz. Peygamber ve imamlar bunları birleştirip ism-i azama dönüştürdüklerinde ve bu isimle dua ettiklerinde Allah onların

²⁰ Şübber, *Mesâbîhu'l-envâr fi halli müşkilâti'l-ehbâr*, 13.

²¹ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/8.

²² Ali es-Sâlûs, *Beyne's-Şîa ve's-sünne* (Kahire: Mektebe İbn Teymiyye Daru'l-İ'tisâm, ts), 245.

²³ İyâzî, *el-Müfessirüne hayatuhum ve menhecuhum*, 443.

²⁴ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/12.

²⁵ Mes'ud Cubrân, *er-Râid* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992), 301.

²⁶ Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemaleddin İbn Mânzûr, *Lisânü'l-Arap* (Beirut: Daru's-Sadr, 1993), 8/276.

²⁷ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 271.

²⁸ Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/165.

²⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/165.

³⁰ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/26.

dualarını kabul etmiş” demektedir. Yine Şübber, Sâdık'tan³¹ aktardığı rivayette “Bakara sûresinin başında bulunan “الم” harflerinin anlamı Ben Melik olan Allah'ım” şeklinde açıklamaktadır. Hz. Ali'ye dayandırdığı rivayette de “Her kitabın özü var ve bu kitabın özü de bazı sûrelerin başında bulunan bu hece harfleridir.” demektedir. Şübber yine Sâdık'a bu harfler sorulduğunda “Bu harflerde Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu örneğin “elif” harfinde ibtida (başlangıç) sıfatı bulunmaktadır. Allah bütün canlıların yaşamlarını başlatmış, elif harfi de harflerin başlangıcı olmuştur. Elif harfinde istiva (düz olma) sıfatının bulunduğunu, buna karşılık Allah'ın da adil olduğu zalim olmadığıdır. Elif harfinde yalnızlık sıfatı bulunmakta, buna karşılık Allah'ta da yalnız olma sıfatı bulunmaktadır. Elif harfinde harflerle birleşmeme sıfatı bulunur, buna karşılık Allah'ın da kullarına ihtiyacı olmadığını, kulların Allah'a ihtiyaçlarının olduğunu” söylemektedir.³² Şübber başka sûrelerin başında bulunan bu harfler hakkında fazla bir şey anlatmamaktadır. Örneğin Araf sûresinin başında “المص” hakkında “Ben her şeye gücü yeten Allah'ım” dedikten sonra Sâdık'tan aktardığına göre zındık birisinin bunların anlamını sorduğunda kendisine “Elif bire, lam harfi otuz, mim harfi kırka sad harfi de doksan delalet etmektedir. Bunların toplamı 161 yapmakta ve bu zaman geçtiğinde hâkimiyetiniz bitecek ve bu tarihte hâkimiyetleri bitmiştir.” şeklinde açıklamaktadır.³³ Şübber “الر” anlamının “Ben Ra'ûf olan Allah'ım” demek³⁴ ve bu harflerle başlayan diğer sûrelerin başında da buna benzer açıklamalar yapmaktadır.

Huruf-ı Mukattaa konusunda Şübber Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine yer vermekle birlikte, imamları da Hz. Peygamber'le bir tutmaktadır. İmamların yaptıkları duaların kabul edildiğini söylemektedir. Mezhep imamlarından olan Sâdık'tan yaptığı nakiller mezhep taassubundan kaynaklanmaktadır. Şübber konu hakkında Ehl-i sünnet ulemâsından farklı görüş belirtmektedir.

Bahsedilen meselelerden biri olan Muhkem-Müteşâbih teriminindeki muhkem, sözlükte sağlam, yıkılmayan, parçaları birbirine uyumlu ve düzenli gibi manalara gelmektedir. Ulemâ da ıstılah olarak muhkem için “Bütün ihtimalleri kaldıracak kadar açık olan şeyler için kullanılmakta” şeklinde açıklama yapmaktadır.³⁵ Müteşâbih ise sözlükte bir birine benzeyen, karmaşık³⁶ ve lafzı anlaşılmasız olan kelimelere denilmektedir.³⁷ Âlimler müteşâbihin ıstılahta bir birine benzeyen, sûrelerin başındaki kesik harfler, birçok manaya ihtimali olan âyetler, zamanı bilinmeyen kıyametin vakti, yağmurun yağması ve ecel gibi konuları anlatan âyetler³⁸ ve Allah'ın sıfatlarıyla alakalı olan âyetler olduğunu belirtmektedirler.³⁹

³¹ Mustafa Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/1.

³² Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/27.

³³ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 2/283.

³⁴ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 3/98.

³⁵ Heysem Hilâl, *Mu'cem mustalahi'l-usûl* (Beirut: Darü'l-Cil, 2003), 283.

³⁶ Ebû Abdillâh Zeynuddin Muhammed b.Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Razî, *Muhtârü's-sihâh* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/161.

³⁷ Ali b. Muhammed Seyit Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004), 167; Mustafa Sanû Kutub, *Mu'cem mustalahâti'l-fikh (Arabî-İngilizî)* (Beirut: Daru'l-Fikr, 2000), 381.

³⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 371.

³⁹ Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmet b. Abdulhalim el-Haranî İbn Teymiyye, *el-İklil fi'l-müteşâbihi ve't-te'vil* (İskenderiye: Dâru'l-İman, 2009), 9.

Şübbër bir diğër Kur'ân ilmi muhkem-müteşâbih konusuna Al-i İmrân sûresinin yedinci âyetini tefsir ederken değinmektedir. Şübbër, muhkemi benzeşmeden korunmuş ve asıl olan âyetler,⁴⁰ lafzında ve manasında düzensizlik olmayan şekilde açıklamaktadır.⁴¹ Müteşâbihi ise belagat, nazımın güzelliği, i'cazında ve manasının sahih olmasında bir birine benzeyen⁴² ve birçok manaya ihtimali olan ve anlaşılması için ilimde derinleşenlere müracaat edilmesi gereken âyetler olarak açıklamaktadır.⁴³ Şübbër, Sâdık'ın "Bizler ilimde derinleşmiş ve âyetlerin te'vilini bilenleriz." sözünü nakletmektedir. Başka bir rivayette de Peygamber'in (as) ilimde derinleşenlerin en faziletlisi ve kendisine indirilen âyetlerin tamamının anlamını bildiğini ve daha sonra da vasîlerin⁴⁴ geldiği ve onların da Kur'ân'ın manasını bildiği" görüşünü aktarmaktadır.⁴⁵

Aynı şekilde muhkem-müteşâbih konusuna da Şübbër'in mezhep taassubuyla yaklaştığını belirtmek gerekir. Şübbër, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ kısmında Allah lafzının üzerinde vakfedilme konusundaki ihtilafta vasîlerin Kur'ân'ın tümünün anlamını bildiğini belirterek, ilimde derinleştiklerini ve anlamını bildiklerini beyan ederek, Allah lafzının üzerinde vakfe yapmadan konuyu ele almaktadır. Şübbër bu görüşüyle Ehl-i sünnet âlimlerinden ayrılmaktadır.

Bahsedilen meselelerden biri olan Esbâb-ı Nüzûl terimindeki esbâb, sebep kelimesinin çoğulu olup, sözlükte ip ve araç gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶ İstilah anlamı da hitaba sevk eden şeye denilmektedir.⁴⁷ Nüzûl kelimesi ise sözlükte inmek, güzel yemek, mertebe, gelmek ve alçalmak gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸ Sebeb-i nüzûl, bir olaya veya Peygamber'e sorulan bir soru üzerine bir veya birden fazla âyetin nazil olmasına denilmektedir.⁴⁹

Şii müfessir Şübbër, Kur'ân tarihiyle ilişkili ilimlerden sayılan esbâb-ı nüzûl konusuna da değinmektedir. Örneğin Bakara sûresindeki اِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَطَّوَّقَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَّوَّقَ خَيْرٌ اَفْئِنَّا لِلَّهِ شَاكِرٌ عَلِيمٌ "Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir. Kim Kâbe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur. Kim gönülden iyilik yaparsa, karşılığını görür. Doğrusu Allah şükriün karşılığını verendir ve bilendir."⁵⁰ âyetin tefsirinde "Üzerinde putların bulunduğu Safa ile Merve arasında müslümanlar sa'y yapmak istemediler ve bunu icat edenlerin müşrikler olduğunu zan ettiler. Bunun üzerine Allah tarafından bu âyetin nazil olduğunu ve sa'y edilmesi gerektiğini" ifade etmektedir.⁵¹ Burada Şübbër âyetin sebeb-i

⁴⁰ Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/214.

⁴¹ Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 3/146.

⁴² Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 5/237.

⁴³ Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/214.

⁴⁴ Vasî: Kalam ve mezhepler tarihinde Zeydiyye dışında kalan Şîa fırkaları tarafından kullanılır. Hz. Peygamber'in temsilcisini, onun adına faaliyet yürüten kimseyi, onun halefini ve varisini ifade etmektedir. Bkz. Mustafa Öz, "Vasî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/546.

⁴⁵ Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/124.

⁴⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-luğæ ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulgafur Attâr (Beirut: Dârul-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 145.

⁴⁷ Sabuni Shahavatov, "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 107-118.

⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Razî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisî'l-luga* (Beirut: Muessesetü'r-Risâle, 1986), 5/417.

⁴⁹ Şehabeddin Ebî'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Hacer İbn Hacerel-Askalânî, *el-'Ucâb fi beyâni'l-esbâb*, (Beirut: Dârul İbn Hazm, 2002), 15-16.

⁵⁰ el-Bakara 2/158.

⁵¹ Şübbër, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/110.

nüzûlü ile ilgili rivayeti yine mezhep imamlarından olan Sâdık'tan nakletmiştir. Âyet hakkında Hz. Aîşe'den (r.anha) nakledilen “Bu âyet Ensar hakkında nazil olmuştur. Safa ve Merve tepelerinde putların bulunduğunu, dolayısıyla burada sa'y yapmanın günah olduğunu belirtiyorlardı. Bunun üzerine bu âyet-i kerime nazil oldu.”⁵² şeklindeki rivayete değinmemektedir.

Örneklerde de görüldüğü üzere Şübber Kur'ân ilimleri hakkında çoğunlukla zorlayıcı da olsa kendi mezhep imamlarından nakil yapmaya çalışmaktadır. Ehl-i sünnet veya başka bir mezhebin görüşlerine yer verdiği durumlarda da yine bağlı bulunduğu İmamîyyet şîa'sının görüşlerine dönerek âyeti açıklamaya çalışmaktadır.

3. Şübber'in Mezhebî Anlayışı Doğrultusunda Tefsir Ettiği Ayetler

Şübber tefsirinde yeri geldiğinde fikhî görüşlere yer vererek bu konuda açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak bu konuda da mezhep görüşlerine önem vermektedir. Zorlayıcı üslubunu burada da devam ettirmektedir.

Şübber'in tefsirinde değindiği fikhî konulardan birisi abdest konusudur. Abdest konusunda Mâide sûresindeki *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirsekler kadar ellerinizi, -başlarınızı mesh edip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.*”⁵³ âyette yer vermektedir. Şübber âyeti tefsir ederken, *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ* kısmında suyu üzerinden akıtma olduğunu, ovalama ve sakalların sıvazlanmasının vacip olmadığını söylemektedir.⁵⁴ Buna karşılık Kurtûbî yüz yıkandığında ellerle ovalanması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁵ Şübber *إِلَى الْمَرَافِقِ* bölümünde parmaklardan başlamanın bir faydasının olmadığını, sünnetin dirseklerden başlanmasını ifade ettiğini, ancak bazılarının bu konuda vücutun olmadığını söylediğini nakletmektedir. Bununla birlikte Sâdık'ın dirseklerden yıkanmaya başlanması gerektiğini söylediğini ifade etmektedir.⁵⁶ Ancak bu konuda da Ehl-i sünnet âlimleri Şübber'in Sâdık'tan naklettiği görüşün tersini zikretmektedirler. Râzî sünnet olanın yıkanmaya ellerden başlanması olduğunu, âyetin de buna işaret ettiğini söylemektedir. Ancak yıkamaya dirseklerden başlandığında ise zarar vermediğini ifade etmektedir.⁵⁷ Şübber, *وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* kısmında, başın bir kısmının mesh edilmesinin yeterli olduğunu aktarmaktadır. Şübber, Zerârî'nin Bâkır'dan⁵⁸ “Başın ve ayakların meshedilme görüşünü nereden çıkardın” sorusu üzerine Bâkır “Bunu Peygamber söyledi ve Kitap da indi. Çünkü Allah (c.c.) yüzünüzü yıkayın sonra ellerinizi dirseklerle yıkayın buyurmaktadır. Bundan yüzün ve ellerin yıkanması gerektiğini anlıyoruz. Daha sonra başınızı mesh edin ve ayakları da

⁵² Halit b. Süleyman el-Muzîni, *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005), 1/29-30.

⁵³ el-Mâide 5/6.

⁵⁴ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 2/122.

⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Refah el-Ensârî el-Kurtûbî, *Tefsirü'l-Kurtûbî* (Kahire: Dârü'l-Kutûbî'l-Mısriyye, 1964), 6/83.

⁵⁶ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 2/123.

⁵⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî Ebû Abdillâh, *Mefatihul-gayb et-tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999), 11/304.

⁵⁸ Tam ismi: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib (ö.114/733 ?) İsnâşerîyye'nin beşinci ve İsmailiyye'nin dördüncü imamıdır. Bkz. Mustafa Öz, “Muhammed el-Bâkır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/506.

الْفَرِيضَةُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا “Evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı. Maliki bulunduğunuz cariyeler müstesna, bunlar, Allah'ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir. Bunlardan başkasını, zinadan kaçınıp, iffetli olarak, mallarınızla istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalandığınıza mukabil, kararlaştırılmış olan mehirlerini verin; kararlaştırıldan başka, karşılıklı hoşnut olduğunuz hususta size bir sorumluluk yoktur. Allah Bilen'dir, Hâkim'dir.”⁶⁸ âyetin tefsirinde değinmektedir. Şübber, Sâdık'tan aktardığına göre âyet “Belli bir zamana kadar faydalandığınız kadınların ücretlerini verin.” şeklinde nazil olmuştur. Bâkır da sahâbeden bir topluluğun böyle rivayet ettiğini aktarmaktadır.⁶⁹ Şübber, الْفَرِيضَةُ مَا تَرْضَايْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ “Süreyi uzatıp kısaltmanızda sizin için bir günah yoktur.” demektedir. Şübber Bâkır'ın da bu bölümde “Aranızda belirlediğiniz sürenin bitmesinden sonra onun üzerine eklemeniz veya başka bir ücretle müt'a nikâhı kıymanızda bir günah yoktur. Seninle olan kadının iki hayızlık iddeti bitmeden başkasına helal olmaz.” diyerek, müt'a nikâhının meşruluğunu beyan etmektedir.⁷⁰

Şübber, müt'a nikâhı konusunda da mezhep imamlarının beyanları doğrultusunda hareket ederek, Ehl-i sünnet mezheplerinden ayrı görüş belirtmektedir. Mezhep imamlarından yaptığı nakillerle müt'a nikâhının caiz olduğunu ifade etmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise müt'a nikâhının caiz olmadığını ittifakla belirtmektedirler.

Kulların Allah'ı görmesi manasına gelen ru'yetullah Ehl-i sünnete göre kulların Allah'ı şekil, yön ve miktar gibi sıfatlardan münezze olmakla birlikte ahirette gözle görmeleri, dünyada ise görmemeleri anlamına gelmektedir.⁷¹ Ahmet b. Hanbel, (öl.241/855) müşriklerin peygamberden kendilerine Allah'ı göstermesini istemeleri üzerine En'am sûresinde bulunan لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُهَا الْبَصِيرُ “Gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür. O Latiftir, haberdardır.”⁷² âyetin nazil olduğunu, ancak bu görmeme konusunun dünyaya yönelik olduğunu söylemektedir.⁷³ Ahirette görüleceğine dair Allah (c.c.) Kıyâme sûresinde bulunan âyetlerde وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ “O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”⁷⁴ buyurmaktadır. Hz. Peygamber de bir hadis-i şerifinde ayın on dördündeki haline bakarak لَكُمْ سِتْرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ “Siz bu ayı berrak olarak nasıl görüyorsunuz Rabbinizi de öyle göreceksiniz...,”⁷⁵ buyurmaktadır. Âyet ve hadisten de anlaşıldığı gibi Allah'ın kıyamette görüleceği nakledilmektedir. Bu konuya müfessirler de Kıyâme sûresinin 23. âyetinin tefsirinde değinmişler. Taberî, (öl.310/923) yaratıcısına bakacak,⁷⁶ Râzî, (öl.606/1210) bu âyetle Ehl-i sünnete göre ahirette müslümanların Allah'ı göreceğini,⁷⁷ Beydavî, (öl.685/1286) Rabbine bakacaklar ve onun güzelliği karşısında başka bir şey

⁶⁸ en-Nisâ 4/24.

⁶⁹ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 2/27.

⁷⁰ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 2/27.

⁷¹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, Kavâidü'l-akâid (Lübnan: Alemu'l-Kutüb, 1985), 1/169.

⁷² el-En'âm 6/103.

⁷³ Ahmet b. Muhammed Hanbel, er-Reddû 'ala'l-cehmiyye ve'z-zenâdikâ (Riyâd: Dârû's-Sebât, 2003), 77.

⁷⁴ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁷⁵ el-Buhârî, Sahihü'l-buhârî, "et-Tevhid", 24 (No.7434).

⁷⁶ Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Amalî Ebu Cafer et-Taberî, Tefsir et-Taberî câmi'ül-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân, ed. Muhammed Şakir Ahmet (b.y.: Muessesetu'r-Risale, 2000), 24/72.

⁷⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî Ebû Abdillâh, Mefatihü'l-gayb et-tefsiru'l-kebir (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999), 30/730.

şefaata yapılacağına bir delildir.”⁹¹ demektir. Şübber, Bakara sûresindeki âyetin tefsirinde “Kimse kimseye onun izni olmadan şefaata yapamaz.” demektir.⁹²

Şübber’in tefsirinde farklı açılardan değindiği konulardan birisi de şefaata konusudur. Şübber, Şu’ara sûresinin 100. âyet-i kerimesinde “Mümin olmayanlar şunu diyecekler: Müminlere şefaata edecekler gibi kimse bize şefaata etmeyecek” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁹³ Şübber, Sâdık’tan “Şefaata imamlar yapacak. Biz Şîa’dan günahkâr olanlara şefaata yapacağız.” şeklinde bir rivayet nakletmektedir.⁹⁴ Son olarak Şübber, Müddesir sûresinin 48. âyetini de “Şayet herkes onlara şefaata edecek olsa da kendilerine bir fayda vermeyecek.”⁹⁵ diyerek kâfirlerin yapılacak olan şefaattan mahrum olacaklarını bildirmektedir. Yine Zuhur sûresinin 86. âyetinde “Melekler, Üzeyir ve İsa (a.s.) müminlere şefaata edecek” demektir.⁹⁶

Şübber, arada az bir fark olmakla birlikte, şefaata konusunda Ehl-i sünnet âlimleri gibi görüş belirterek, şefaata var olduğunu ve kıyamette belli insanların şefaata yapacağını dile getirmektedir. Şübber’in tefsirinin genelinde Ehl-i sünnet âlimlerine muhalif bir çizgi çizmesine rağmen, bazı konularda aynı görüşte olduğunu belirtmek gerekir.

Şîa mezhebinin önemle üzerinde durduğu bu konulardan imâmet, Hz. Peygamber’in yerine geçen ve bütün ümmetin tabi olması gerektiği kişi anlamına gelmektedir.⁹⁷ İmâmet, ümmetin dinî ve siyasî işlerini yürütmeye denilmektedir.⁹⁸ Hz. Peygamber’in seçilmesi konusunda herhangi bir emri bulunmayan ve içtihatla belirlenen İmâm Şîa’nın yanında Hz. Ali ve zürriyetinden gelenler için kullanılan bir kavramdır. Bunlar Peygamber’den (a.s.) sonra imametini Hz. Ali ve onun zürriyetinden gelenlerin hakkı olduğunu,⁹⁹ bunun da imanın bir rûknü olduğunu¹⁰⁰ ve imamların da masum olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰¹ Ehl-i sünnet bu konuda biraz farklı hareket ederek, akâid ve fikhî konularda imam lafzını kullanmaktadır.¹⁰² Ancak bütün mezhepler imametini vacip olduğu konusunda ittifak etmişler.¹⁰³ İmâm kelimesi Kur’ân’ın birçok âyetinde geçmektedir. Örneğin Bakara sûresindeki âyette *وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* “Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle denemişti, o da onları yerine getirmişti. Allah, ‘seni insanlara önder kılacağım’ demişti. O ‘soyumdan da’ deyince, ‘zalimler benim ahdime erişemez’ buyurmuştu.”¹⁰⁴ Furkân sûresindeki âyette *وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا* “Allah’a karşı gelmekten sakınanlara önder yap”¹⁰⁵ geçmekte, Enbiya sûresindeki âyette çoğul sigası ile *وَجَعَلْنَا هُمْ أَيْمَةً يَبْتُغُونَ بِأَمْرِنَا*

⁹¹ el-Kurtûbî, *Tefsirü'l-Kurtûbî*, 19/88.

⁹² Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/187.

⁹³ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 4/305.

⁹⁴ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 4/305.

⁹⁵ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 6/243.

⁹⁶ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 5/331.

⁹⁷ Abdullah b. Ömer ed-Dimyecî, *el-İmametü'l-uzmâ 'inde Ehl-i-Sünneti ve'l-cemâ'â* (Riyad: Dârû Taybe, 1988), 29.

⁹⁸ Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedide, 1977), 340.

⁹⁹ Vecdî, *Dâiretu me'ârifil-karni'l-ısrîn*, 1/591-592.

¹⁰⁰ ed-Dimyecî, *el-İmametü'l-uzmâ 'inde Ehl-i-Sünneti ve'l-cemâ'â*, 36.

¹⁰¹ Muhammed el-Hüseyn el-Muzaffer, *eş-Şiyye ve'l-İmâmîyye* (Irak: Daru'l-Hayderiyye, 2019), 11.

¹⁰² ed-Dimyecî, *el-İmametü'l-uzmâ 'inde Ehl-i-Sünneti ve'l-cemâ'â*, 36.

¹⁰³ el-Muzaffer, *eş-Şiyye ve'l-İmâmîyye*, 11.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/124.

¹⁰⁵ el-Furkân 25/74.

“Onları, buyruğumuz altında insanları doğru yola götüren önderler yaptık...”¹⁰⁶ ve Kasas sûresinde وَنَجْعَلُهُمُ أُمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ “...onları önderler kılmak, onları varis yapmak istiyorduk.”¹⁰⁷ şeklinde geçmektedir.

Şübbet’in tefsirinde ele aldığı konular arasında imâmet de bulunmaktadır. Şübbet, Bakara sûresindeki âyetin وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ كısımında “Hz. İbrahim’in Hz. Muhammed, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin hakkı konusunda imtihan edildiğini” ifade etmektedir. Şübbet, فَاتَمَّتْهُنَّ kısmında “tamamlama” kelimesinin de Muhammed, Ali ve onun zürriyetinden gelecek imamlar olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Şübbet, Enbiya sûresinde geçen âyetin tefsirinde herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Furkan sûresinde ise Sâdık’tan “imamların kendileri olduğu” görüşünü nakletmektedir.¹⁰⁹ Şübbet, Kasas sûresinde geçen âyetin tefsirinde imam kılınanların, Hz. Muhammed’in zürriyeti olduklarını ve Sâdık’ın bu âyetle kıyamete kadar bu hakkın kendilerinde olduğunu söylediğini ifade etmektedir.¹¹⁰

Şübbet, Şîa mezhebinin ilkeleri doğrultusunda imametin Hz. Ali ve onun zürriyetinden gelenlerin hakkı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını hem kendi görüşü ile hem de mezhep âlimlerinin tezleri ile dile getirmektedir. Bu zorlama görüşleriyle Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinden ayrıldığını ve Şübbet’in de bütün Şîi âlimler gibi âyetleri kendi mezhebinin görüşlerini desteklemek için kabulden uzak te’vil ve tefsir ettiğini belirtmek gerekir.

Velâyet, emir ve yasakları imkânı dâhilinde uygulayan kimseye denilmekte¹¹¹ veya bir işin sorumluluğunu alan, üstlenen ve destek olan kişi için kullanılmaktadır.¹¹² Ca’ferî fıkına göre fakihler imamlardan bir kısım yetkileri devralmıştır. Hümeyni de *Velayet-i Fakih* adlı çalışmasında bu anlayıştan hareket ederek, fukahanın imamlar, imamların Hz. Peygamber ve onun da Allah tarafından yetkilendirildiğini söylemektedir.¹¹³ Veli kelimesi Kur’ân’ın birçok âyetinde geçmektedir. Allah (c.c.) Nisa sûresindeki âyette يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ عِزَّةً تُؤَدُّونَ لِنَفْسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا “Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir.”¹¹⁴ buyurmakta, Maide sûresindeki âyette إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا “Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir.”¹¹⁵ buyurmaktadır. Aynı sûrenin يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez.”¹¹⁶ âyetinde buyurmaktadır. Saffat sûresindeki âyette وَقَفُّوْهُمُ

¹⁰⁶ el-Enbiyâ 21/73.

¹⁰⁷ el-Kasas 28/5.

¹⁰⁸ Şübbet, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/91.

¹⁰⁹ Şübbet, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 4/289.

¹¹⁰ Şübbet, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 5/7.

¹¹¹ Hilâl, *Mu'cem mustalahi'l-usûl*, 359.

¹¹² Fâlih Ebû Abdillâh Amir Abdillâh, *Mu'cem el-fâzi'l-akide* (Riyad: Mektebetu el-Melik Fehd, 1997), 443.

¹¹³ İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/20.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/59.

¹¹⁵ el-Mâide 5/55.

¹¹⁶ el-Mâide 5/67.

إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ “Onları durdurun; çünkü kendilerinden daha da sorulacaktır.”¹¹⁷ buyurmakta, Şura sûresindeki âyette *أَمْ يَقُولُونَ افترى على الله كذباً فإن يشأ الله نختم على قلبك ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور* “Yoksa senin için "Allah'a karşı yalan yere iftira etti" mi derler? Allah dilerse senin kalbini mühürler, batılı da yok eder, hakkı sözleriyle gerçekleştirir. Doğrusu O, kalplerde olanı bilendir.”¹¹⁸ buyurmaktadır.

Şübber'in üzerinde durduğu konulardan birisi de velâyet konusudur. Şübber yukarıda zikredilen âyetleri bir şekilde velayetle ilişkilendirmektedir. Şübber, Nisa sûresinde geçen âyeti tefsir ederken, *وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* kısmında “Hz. Peygamber'in Ehl-i beytinden olan imamlar kastedilmiştir. Çünkü onlar hakkında mütevatir haberler nakledilmiştir. Allah Teâlâ kendisine ve peygamberine itaat edildiği gibi ancak masum olan birisine itaati vacip kılabilir. Bu da Allah'ın kendilerini her türlü kötülük ve günahlardan arındırdığı imamlar olabilir. Âyet-i kerime her dönemde ulu'l- emrin olacağına delalet etmektedir.” demektedir.¹¹⁹ Şübber, Maide sûresinde geçen âyeti tefsir ederken, *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ* bölümünde “Velayetin Allah'ın, resulünün ve müminlerden birinin hakkı olduğunu” söyledikten sonra, *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ* bölümünde bunun “Hz. Ali'nin sıfatı olduğunu ve onun hakkında indiğini” söyleyerek, yardım isteyen birisine “Hz. Ali namazda parmağına işaret ederek yüzüğü almasını istemiş ve o da almış” demektedir. Âyetin Hz. Ali'nin velayetine delalet ettiğini, ondan öncekilerin imametlerinin geçersiz olduğunu ve ondan sonra da onun çocuklarında olacağını dile getirmektedir.¹²⁰ Şübber Mâide sûresinin 67. âyetini açıklarken, *يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ* kısmında âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Şübber *وَأَنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ* kısmında, Hz. Ali hakkında nazil olanı tebliğ etmesen Rabbinin risaletini tebliğ etmemiş olursun. Şübber, *وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ* kısmında da İbn Abbas ve Cabir'den rivayetle “Allah peygamberine Hz. Ali'nin velayetini insanlara açıklamasını emretti. Hz. Peygamber amcasının oğlunu koruyor veya sahabelerden bir topluluğun hoşuna gitmeyeceğini düşünmesi üzerine âyet nazil oldu. Bunun üzerine gadir-i hum günü Hz. Ali'nin elini tutarak, ben size nefsinizden daha evla değil miyim? Sahabeler evet dedikten sonra ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Bu konuda Ehl-i beytten birçok rivayet nakledilmiş” demektedir.¹²¹ Şübber, Saffât sûresindeki âyeti açıklarken, “Onlar, akideleri, amelleri, Hz. Ali'nin velayeti ve Ehl-i beyti sevmeye konusunda mesuldurlar.” şeklinde açıklamaktadır.¹²² Şübber, Şûrâ sûresindeki âyeti tefsir ederken, *وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ* kısmında “Velayetin Ehl-i beytinin hakkı olduğunu” ve *إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ* “Senden sonra Ehl-i beytine düşmanlık ve zulüm yaptıkları” şeklinde açıklamaktadır.¹²³

Şübber, bu konuda da mezhep çizgisinde hareket ederek, Ehl-i sünnet âlimlerinden farklı görüş belirtmiştir. Kabulden uzak, Şîî âlimler dışında kimsenin başvurmadığı te'vil ve tefsirler yapmaktadır. Âyetleri genel anlamından kopararak Hz. Ali ile ilişkilendirmektedir. Hz. Ali'den öncekilerin imametlerini kabul etmemektedir.

¹¹⁷ es-Sâffât 37/24.

¹¹⁸ eş-Şûrâ 42/24.

¹¹⁹ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 2/49.

¹²⁰ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 2/159.

¹²¹ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 2/166.

¹²² Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 5/188.

¹²³ Şübber, el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn, 5/305.

Ric'at, gaybubette bulunan Mehdî'nin dönüşünü ifade etmektedir. Şîa, ric'at kavramının anlamı hakkında iki farklı görüş ileri sürmektedir. Birinci görüştekiler, hesap gününden önce ölümlerin tekrar dünyaya dönmesini iddia etmektedirler. İkinci görüşte olanlar da kıyamet ve ahiret hayatını inkâr edenlerden oluşmaktadır. Bunlara göre ruhlar bedenden bedene tenâsüh eder. İyileri ruhu iyi bir bedene, kötülerin ruhu da azap göreceği kötü bir bedene geçer ve bu şekilde devam eder demektedirler.¹²⁴

Şübber'in tefsirinde değindiği konulardan biri de ric'at konusudur. Ona göre Mehdî döndüğünde kötülükleri ortadan kaldıracak ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır.¹²⁵ Şübber tefsirinde bazı âyetlerin açıklamalarında ric'at olayına değinmektedir. Örneğin Bakara sûresindeki الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ “Onlar, gaybe inanırlar, namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızaktan yerli yerince sarfederler.”¹²⁶ âyette, “Bi'seti, haşrı, vaad ve vaâd gibi gaybî olaylara inanmaktır.” Şübber, bu açıklamadan sonra “İmanın gereksinimleri olan tevhid, peygamberlik, mehdinin gelişi, ric'at ve kıyamet günü gibi olaylara inanmaktır.” şeklinde bir açıklama daha yapmaktadır.¹²⁷ Şübber aynı sûrenin elli altıncı âyeti olan ثُمَّ نَعْتَلِكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Ölümünüzden sonra, şükredesiniz diye sizi tekrar diriltmiştik.” tefsirinde, “Tekrar dirilmeniz, hayata, nimetlere ve bi'sete şükretmeniz içindir. Bu âyet bi'set ve ric'atın olduğuna dair delildir.” demektir.¹²⁸

Bu durumda Şübber, ric'at olayında da bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini terk etmemektedir. Dolayısıyla âyetleri zorlama te'villerle mezhebin istekleri doğrultusunda tefsir etmektedir. Öldükten sonra dünyaya tekrar dönmeye inanmaktadır.

Şîa genel olarak Kur'an'ın tahrifi meselesinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu konu da direk imamet konusuyla alakalıdır. Çünkü Şîi âlimler imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu delillendirmek için ya kabulden uzak te'villere başvurması gerekmektedir. Ya da Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia etmesi gerekmektedir. Şîa her iki metodu da kullanmaktadır.¹²⁹

Şübber, tefsirinin genelinde Şîa mezhebinin direktifleri doğrultusunda hareket etmektedir. Bu bağluluk Şübber'i tefsir kaideleri ve Kur'an ilimlerine müracaat etmeden âyetleri açıklamaya sevk etmekte ve bu açıklamalar tefsir âlimleri tarafından kabul görmemektedir. Şübber, Kur'an'ın korunmuşluğunu imamlar ve levh-i mahfûz'la sınırlı tutarak, bunun dışındakilerin korunmadıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla mevcut Kur'anlar'ın tahrif edildiğini ima etmektedir. Konuyla ilgili Şübber Hicr sûresindeki إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ “Doğrusu Kitap'ı Biz indirdik, onun koruyucusu elbette biziz.”¹³⁰ âyetin tefsirinde, “Ehl-i zikrin yanında korunmaktadır. Ehl-i zikir ve Kur'an bir birinden ayrılmamakta” demektir.¹³¹ Şübber, el-Vecîz adlı tefsirinde ise bu âyet-i kerimenin açıklamasında “Kur'an, ehl-i zikrin yanında Kâim, gelene kadar veya levh-i

¹²⁴ Eyüp Yiğit, *Mezhebî Taassubun Kur'an Tefsirindeki Yansımaları (Şîi-Kummî Tefsiri Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 130.

¹²⁵ Yiğit, *Mezhebî Taassubun Kur'an Tefsirindeki Yansımaları (Şîi-Kummî Tefsiri Örneği)*, 130.

¹²⁶ el-Bakara 2/3.

¹²⁷ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/28.

¹²⁸ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 1/59.

¹²⁹ Hüseyin Çelik, “Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı”, *Adıyaman İslami İlimler Araştırma Dergisi* 13/2 (2023), 1-28.

¹³⁰ el-Hicr 15/9.

¹³¹ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 3/279.

mahfûz'da korunmaktadır.¹³² diyerek, buradaki açıklamalarına benzer bir açıklama yapmaktadır.¹³³

Tefsirlerinin yanı sıra Kur'ân'ın tahrifi meselesinde de Şübber, Kur'ân'ın levh-i mahfûz ve imamların yanında bulunanların korunduğunu, bunların dışında kalanların ise korunmadığını iddia etmektedir. Bunun en önemli nedeni ise âyet-i kerimelerde Hz. Ali'nin imamlığını destekleyecek açık delil bulamamasından kaynaklanmaktadır. Şübber ve Şîi âlimlerinin bu kabulden uzak tezlerinin Ehl-i sünnet âlimlerinin yanında herhangi bir değeri bulunmamaktadır.

İtâb, kınama anlamına gelmektedir.¹³⁴ Kur'ân'ı Kerim'de itâb âyetleri denildiğinde bazı peygamberlerin uyarılmasını ifade etmektedir.¹³⁵ Hz. Peygamber de bazı âyetlerde kınanmıştır. İtâb âyetlerinden olan عَيْسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى “Yanına kör bir kimse geldi diye (Peygamber) yüzünü asıp çevirdi”¹³⁶ Ehl-i sünnet âlimleri âyetin Hz. Peygamber ve İbn Ümmî Mektum hakkında nazil olduğunu belirtmektedir.¹³⁷

Şübber'in tefsirinde değindiği ve Ehl-i sünnet âlimlerinden farklı görüş belirttiği konulardan birisi de itâb âyetleridir. Şübber yukarıda geçen âyetlerin tefsirinde “Hz. Osman ve İbn Ümmî Mektum hakkında nazil olmuştur. İbn Mektum'un gözleri görmüyordu, Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde Osman yüzünü asıp çevirdi” demektedir. Sâdık'tan aktardığı rivayette de “Âyet Benî Ümeyye'den bir adam hakkında nazil olmuştur. İbn Ümmî Mektum Peygamber'in yanına geldiğinde bu adam yüzünü asıp çevirmiştir. Bunun üzerine Allah (c.c.) ona itâb ederek eleştirmiştir.” şeklinde açıklamaktadır. En sonunda Şübber, Ehl-i sünnetin görüşüne yer vererek, “İbn Ümmî Mektum Peygamber'e gelerek kendisine indirileni öğretmesini istemiş, bu esnada Hz. Peygamber de Kureyş'in ileri gelenlerini İslam'a davet ediyordu. Hz. Peygamber yüzünü çevirdiğinde âyet nazil oldu” demektedir.¹³⁸

Şübber burada da tefsirinin genelinde takip ettiği menheci devam ettirmiş, Ehl-i sünnet görüşlerinden farklı bir yol izleyerek, mezhebî taassupla âyetleri tefsir etmiştir. Âyet-i kerimeyi Hz. Osman'la ilişkilendirmesi ve onun hakkında nazil olduğunu iddia etmesi kabulden uzak bir te'vildir.

Görüldüğü üzere Şübber, tefsirinin genelinde Ehl-i beyte bağlı kalarak âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Örneğin Tahrîm sûresindeki إِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ “Ey Peygamber'in eşleri! Eğer ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz, kaymış olan kalpleriniz düzelmiş olur. Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmağa kalkarsanız,

¹³² Seyyit Abdullah Şübber, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm (el-Vecîz)* (Kuveyt: Mektebetu'l-Elfeyn, 2006), 334.

¹³³ Kâim: Şîa inancında Mehdi anlamında kullanılmaktadır. Onların göre Mehdi ortaya çıkana kadar imamların takiiye (gizlenme) yapması gerekmektedir. Bkz. Yiğit, *Mezhebi Taassubun Kur'ân Tefsirindeki Yansımaları (Şîi-Kummî Tefsiri Örneği)*, 137.

¹³⁴ Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemül-vasîf* (b.y.: Daru'd-Da've, ts.), 2/582; Mes'ud Cubrân, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1992), 532.

¹³⁵ Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

¹³⁶ Abese 80/1-2.

¹³⁷ el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 5/286.

¹³⁸ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 5/275.

bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de yardımcıdır."¹³⁹ âyetin tefsirinde, *وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ* kısmında "Emirü'l-müminin Hz. Ali kastedilmiştir. Çünkü Hz. Ali Peygamber'e yardım etme konusunda diğerlerinden daha evladır." Şübber, *وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ* kısmında "Allah, Cebrail ve Hz. Ali yardım ettikten sonra melekler de size yardım eder." demektedir.¹⁴⁰ Yine Şübber Bakara sûresindeki *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* "Meleklerle, "Âdem'e secde edin" demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu."¹⁴¹ âyetin tefsirinde "Hz. Âdem'e secde edilmesinin sebebi, Hz. Muhammed ve Ehl-i beytinin nurunu taşıdığından dolayıdır." şeklinde bir açıklama yaparak, Ehl-i beyti alakası olmayan bir âyetle irtibatlandırmaya çalışmıştır.

Şübber, buna benzer zorlama te'vil ve tefsirleri sıkça kullanmaktadır. Bu da mezhep ideolojisini ön planda tutarak âyetlere yaklaşmasına sebep olmakta ve âyetlerden kastedilen manaya ulaşmaktan ziyade mezhebî görüşlere delil bulmak için gayret sarf etmesine neden olmaktadır.

Sonuç

Şübber, metodunu belirlerken, mensup olduğu İsnâaşeriyye kolunun görüşlerini ön plana çıkardığı ve ele aldığımız *el-Cevheru's-Semîn* adlı tefsirinde de bunun açıkça görüldüğü müşahede edilmiştir. Örneğin haruf-ı mukattaa konusuna Şübber Bakara sûresinin başında değinmektedir. Bu harfler hakkında ilk önce ulemâdan nakledilen, Kur'ân'ın veya Allah'ın ismi oldukları, ebce hesabıyla zamana işaret ettikleri, yemin harfleri oldukları, müteşabih âyetlerden oldukları ve anlamını sadece Allah'ın bildiği ve ism-i a'zâmın bu harflerden oluştuğu gibi görüşleri aktardığı görülmüştür. Daha sonra Şübber mezhebi bir yaklaşımla "Kur'ân'da bulunan bu harfler ism-i a'zâmın bir parçasıdır iddiasında bulunmakta, Peygamber ve imamlar bunları birleştirip dua ettiklerinde Allah dualarını kabul etmiş" dediği ve bu konuda imamları peygamberle bir tuttuğu gözlemlenmiştir. Şübber'in muhkem-müteşabih konusuna Al-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde değindiği, Ehl-i beytten olan İmam Sâdık'tan aktardığı rivayette "Bizler ilimde derinleşmiş ve te'vilini bilenleriz." dediğini naklettiği müşahede edilmiştir. Başka bir rivayette de Peygamber'in ilimde derinleşenlerin en faziletlisi olduğunu ve kendisine indirilen âyetlerin tamamının anlamını bildiğini ve daha sonra da vasîlerin geldiği ve onların da Kur'ân'ın tamamının anlamını bildiği" görüşünü aktardığı gözden kaçmamıştır. Sebeb-i nüzûl ve diğer konuları da işlerken, Ehl-i beyt tarafından rivayet edilen görüşlerle konulara yaklaştığı müşahede edilmiştir. Örneğin Bakara sûresinin "Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir. Kim Kâbe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur. Kim gönülden iyilik yaparsa, karşılığını görür. Doğrusu Allah şükürün karşılığını verendir ve bilendir." âyetinin tefsirinde Şübber âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili rivayeti yine mezhep imamlarından olan İmam Sâdık'tan naklettiği gözlemlenmiştir. Fıkıh konusunda da aynı yolu izlemiştir. Örneğin Şübber, abdest konusunda bağlı bulunduğu mezhep tarafından kabul görmüş olan "Abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiği" görüşünü ileri sürmüştür. Şübber, müt'a nikâhı konusunda da mezhep imamlarının beyanları doğrultusunda hareket ederek, Ehl-i sünnet mezheplerinden ayrı görüş

¹³⁹ et-Tahrîm 66/4.

¹⁴⁰ Şübber, *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*, 5/186.

¹⁴¹ el-Bakara 2/34.

belirttiği müşahede edilmiştir. Fakat Şübber'in bazen Ehl-i sünnetin görüşlerini de kabul ettiği görülmüştür. Örneğin şefaath konusunda Ehl-i sünnet çizgisinde hareket ederek, şefaathın var olduğunu savunmuş ve kıyamette şefaathın peygamberler, melekler ve Allah'ın izin verdiği kişiler tarafından yapılacağını ifade etmiştir. İmâmet ve velayet konularında Şîa mezhebinin görüşlerini destekleyerek, Hz. Ali ve çocuklarının hakkı olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca imamların da Hz. Peygamber gibi masum olduklarını da savunduğu, ilk üç halife konusunda da sert eleştiriler yaptığı, onların imamlığının geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Şübber, ric'at konusunda da Şîa mezhebinin ekserisi tarafından kabul görmüş olan "Öldükten sonra tekrar dirilme olacak" görüşünü âyetlerle desteklediği ve Mehdi'nin kıyametten önce geleceğini dile getirmesi gözlerden kaçmamıştır. Kur'ân'ın tahrif edilmesi hakkında ise "Kur'ân imamların yanında veya levh-i mahfûz'da korunmuştur" diyerek, bunlar dışındaki Kur'ân âyetlerinin korunmadığına işaret ettiği görülmüştür.

Kaynakça | References

- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedîde, 1977.
- Bezzâvî, Nasıreddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cufî. *Sahihu'l-buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. b.y.: Dâru Tukû'n-Necât, 2001.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcû'l-luğê ve sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmet Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh 'ale'l-mezâbihi'l-erba'a*. Beyrut: Daru Kutûbi'l-İlmiyye, 2003.
- Cubrân, Mes'ud. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyit Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004.
- Çelik, Hüseyin. "Şîa Mezhebinin Kur'ân Anlayışı". *Adyaman İslami İlimler Araştırma Dergisi* 13 (Haziran 2023), 1-28.
- Dimyeci, Abdullah b. Ömer. *el-İmametü'l-'uzmâ 'inde Ehli's-Sünneti ve'l-cemâ'â*. Riyad: Dârü Taybe, 1988.
- Ebû Abdillâh Amir Abdillâh, Fâlih. *Mü'cem elfâzi'l-akide*. Riyad: Mektebetu el-Melik Fehd, 1997.
- Ebû Abdillâh, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî. *Mefatihü'l-gayb et-tefsiru'l-kebir*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit b. Zûta. *el-Fıkhü'l-ekber*. y.y.: Mektebetu'l-Furkân, 1999.
- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Beyrut: Daru't-Teârif, 1983.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kavâidü'l-'akâid*. Lübnan: Alemu'l-Kutûb, 1985.
- Hanbel, Ahmet b. Muhammed. *er-Reddû 'ala'l-cehmiyye ve'z-zenâdikâ*. Riyâd: Dârü's-Sebât, 2003.
- Hilâl, Heysem. *Mu'cem mustalahi'l-usûl*. Beyrut: Darü'l-Cil, 2003.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Razî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisü'l-luga*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şehabeddin Ebi'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *el-'Ucâb fi beyâni'l-esbâb*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî. *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-ehvali ve'n-nahl*. Kahire: Mektebetu'l-Hanc, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. ed. Samî b. Muhammed Selâme. y.y.: Dar Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. ed. Fuat Abdûlbakî Muhammed. b.y.: Daru İhya-i'l-Kutûbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Mânzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebü'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânü'l-Arap*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebü'l-Abbas Ahmet b. Abdulhalim el-Haranî. *el-İklil fi'l-müteşâbihi ve't-te'vil*. İskenderiye: Dâru'l-İman, 2009.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. b.y.: Daru'd-Da've, ts.
- İyâzî, Muhammed Ali. *el-Müfessirüne hayatuhum ve menhecuhum*. İsfehân: el-Kaimiyye, ts.
- Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kummî, Abbâs. *el-Künye ve'l-elkâb*. Tahran: Mektebetu Sadr, 1929.

- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Refah el-Ensarî. *Tefsîrû'l-Kurtûbî*. Kahire: Dârû'l-Kutûbi'l- Misriyye, 1964.
- Kutub, Mustafa Sanû. *Mu'cem mustalahâtî'l-fikh (Arabî-İngilizî)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Muzaffer, Muhammed el-Hüseyn. *eş-Şîiyye ve'l-İmâmiyye*. Irak: Daru'l-Hayderiyye, 2019.
- Muzinî, Halit b. Süleyman. *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Kur'ân*. Kahire: Dârû İbni'l-Cevzî, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hasan b. el-Haccac Ebû'l-Hasan en-Nisaburî. *Sâhîh müslim el-muhtasâr*. Beyrut: Darû'l-Fikir, 2003.
- Nakîb, Hüseyin Abdulhamit. *Nikahû'l-Mut'â fi dâ'vi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Filistin: y.y., ts.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. "Muhammed el-Bâkir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. "Musâ el-Kâzım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/219-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Vasî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/546-547. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Râşid, Sâdik Abdullah. *es-Seyyit Abdullah Şübbet ve menhecuhu fi tefsirihi*. Kufe: Cami'atu'l-Kûfe, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Sâbık, Seyyit. *Fikhû's-sünne*. Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-Arabî, 1977.
- Sâlus, Ali. *Beyne's-Şiâ ve's-Sünne*. Kahire: Mektebe İbn Teymiyye Daru'l-İ'tisâm, ts.
- Shahavatov, Sabuni. "Şiâ'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014).
- Şübbet, Seyyit Abdullah. *el-Ahlâk*. Kum: Matbaa Sadr, 2007.
- Şübbet, Seyyit Abdullah. *el-Cevheru's-semîn fi tefsiri'l-kitabi'l-mubîn*. Kum: Matbaa Süleymanzade, 2010.
- Şübbet, Seyyit Abdullah. *Mesâbihu'l-envâr fi halli müşkilâti'l-ehbâr*. Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, ts.
- Şübbet, Seyyit Abdullah. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm (el-Veciz)*. Kuveyt: Mektebetu'l-Elfeyn, 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Amalî Ebu Cafer. *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Şakir Ahmet. b.y.: Muessesetu'r-Risale, 2000.
- Üstün, İsmail Safa. "Velâyet-i Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vecdî, Muhammed Ferid. *Dâiretu me'ârifi'l-karni'l-ısrîn*. 7 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1971.
- Yiğit, Eyüp. *Mezhebî Taassubun Kur'ân Tefsirindeki Yansımaları (Şîî-Kummî Tefsiri Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kâhire: Mektebetu Vehbiyye, 7. Basım, 2000.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârû't-Turâs, 1984.



James Henry Leuba and the Modern Psychology of Religion

Durali Karacan

0000-0001-5840-7899 | durali.karacan@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)

Abstract

This study first examines the views of James Henry Leuba, a pioneering scholar in the psychology of religion, through his significant works, and then argues that his perspectives can be employed to offer a more comprehensive understanding of the current debates in the field of psychology of religion in the contemporary context. James Henry Leuba (1868–1946) is an influential psychologist in the field of psychology of religion, distinguished by his scientific approach to comprehending religious experiences and beliefs. Leuba investigated the psychological and biological origins of religious experience and emphasized functionalist perspectives. He asserted that religious beliefs are responses to inherent human needs. With this assertion, he significantly differentiated from William James, who mostly examined the "value of religion" without delving deeply into its origins. In most of Leuba's works, including *A Psychological Study of Religion* (1912) and *The Psychology of Religious Mysticism* (1925), religious beliefs and practices are predominantly examined as adaptable responses to the occurrences of life. These religious beliefs and practices play a significant role in satisfying psychological, emotional, and social needs. Leuba argued that the core of religious experience includes emotion, cognition, and willpower, and he introduced the concept of the "god-idea," which is a consequence of individuals' psychological impulses. Leuba's investigation of conversions and mystical experiences emphasized that religious transformations are complex processes with various psychological factors. He proposed that conversion involves a transition toward moral and emotional cohesion, frequently resulting in deep sensations of tranquility and unity. He recognized mystical experiences as reflective occurrences rooted in psychological processes and challenging supernatural interpretations. Leuba's observations seem to lead to an understanding of further study on religious coping, with contemporary scholars such as Kenneth Pargament building upon Leuba's concepts to investigate religion's influence on resilience and well-being. Leuba's research is related to contemporary discussions regarding spirituality, deconversion, and religious extremism. His argument that religion fulfills emotional and social needs corresponds with contemporary trends in which spirituality is becoming personalized. Furthermore, his functionalist perspective provides an understanding of nonbelief since individuals, despite deconversion, seek alternative pursuits for meaning-making. Leuba's psychological examination of the emotional grounds of religious beliefs also offers a significant framework for comprehending religious radicalization. Contemporary studies on extremism highlight the psychological motivations of ideologies that provide belonging, identity, and purpose. Leuba's influence on the psychology of religion remains in the modern era, and his emphasis of a pragmatic and psychological perspective of religion as an adaptable construct still influences modern interpretations. His focus on the psychological benefits of religion, without theological truths, provides significant insights for analyzing religious behavior. This study aims to build a bridge between the pioneers in the psychology of religion and the arguments currently taking place in the field. The current study reflects the belief that the perspectives provided by pioneering figures in the psychology of religion remain significant and can broaden perspectives in contemporary discussions in the psychology of religion. This study will thoroughly examine Leuba's significant contributions to the psychology of religion, including the sources of religious experience, the concept of God, conversion, a psychological perspective on the origins and functions of religion, and religious mysticism, while also exploring their relevance to contemporary issues in modern psychology of religion.

Keywords

Psychology of Religion, James Henry Leuba, Religious Experience, Current Debates in the Field of Psychology of Religion, Coping, Conversion

Citation

Karacan, Durali. "James Henry Leuba and the Modern Psychology of Religion". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 465-482. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576678>

Date of Submission	10.31.2024
Date of Acceptance	02.22.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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 .



James Henry Leuba ve Günümüz Din Psikolojisi

Durali Karacan

[0000-0001-5840-7899 | durali.karacan@ogu.edu.tr](mailto:durali.karacan@ogu.edu.tr)

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: [01dzje204](https://orcid.org/01dzje204)

Öz

Bu çalışmada din psikolojisi alanında öncü bir isim olan James Henry Leuba'nın görüşleri öncelikle önemli eserleri üzerinden incelenmekte ve daha sonrasında, onun geliştirdiği bakış açılarının din psikolojisi alanındaki mevcut tartışmalara daha kapsamlı bir anlayış sunmak için nasıl kullanılabileceği tartışılmaktadır. James Henry Leuba (1868-1946), din psikolojisi alanında önemli bir psikolog olup, dini deneyim ve inançları anlamaya yönelik bilimsel yaklaşımıyla öne çıkmaktadır. Leuba, dini deneyimin psikolojik ve biyolojik kökenlerini araştırmış ve işlevselci perspektifleri vurgulamıştır. Dini inançların insanın doğasında var olan ihtiyaçlara verilen yanıtlar olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiasıyla, dinin kökenlerine inmeden çoğunlukla “dinin değerini” inceleyen William James'ten önemli ölçüde farklılaşmıştır. Leuba'nın ‘Din Üzerine Psikolojik Bir Çalışma’ (A Psychological Study of Religion, 1912) ve ‘Dini Mistisizmin Psikolojisi’ (The Psychology of Religious Mysticism, 1925) gibi çalışmalarının çoğunda, dini inanç ve uygulamalar ağırlıklı olarak hayatın olaylarına uyarlanabilir tepkiler olarak incelenmektedir. Bu dini inanç ve uygulamalar psikolojik, duygusal ve sosyal ihtiyaçların karşılanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Leuba, dini deneyimin özünde duygu, biliş ve iradenin yer aldığını savunmuş ve bireylerin psikolojik dürtülerinin bir sonucu olarak oluşan “tanrı fikri” kavramını ortaya atmıştır. Leuba'nın din değiştirmeler ve mistik deneyimler üzerine yaptığı araştırmalar, dini dönüşümlerin çeşitli psikolojik faktörler içeren karmaşık süreçler olduğunu vurgulamıştır. Din değiştirmenin ahlaki ve duygusal bütünlüğe doğru bir geçişi içerdiğini ve sıklıkla derin huzur ve birlik hisleriyle sonuçlandığını öne sürmüştür. Mistik deneyimleri, kökleri psikolojik süreçlere dayanan ve doğüstü yorumlara meydan okuyan yansıtıcı olaylar olarak kabul etmiştir. Leuba'nın gözlemleri, Kenneth Pargament gibi çağdaş akademisyenlerin dinin dayanıklılık ve esenlik üzerindeki etkisini araştırmak için Leuba'nın kavramlarını temel almasıyla, dini başa çıkma konusunda daha fazla çalışma yapılması için bir anlayışa öncülük ediyor gibi görünmektedir. Leuba'nın araştırmaları genel olarak maneviyat, dinden dönme ve dini aşırılıkla ilgili güncel tartışmalarla ilişkilidir. Dinin duygusal ve sosyal ihtiyaçların karşılanmasına hizmet ettiği yönündeki argümanı, maneviyatın kişiselleştiği çağdaş eğilimlerle örtüşmektedir. Ayrıca, onun işlevselci perspektifi inançsızlığın anlaşılmasını sağlamaktadır, zira bireyler din değiştirmelerine rağmen anlam yaratmak için alternatif arayışlara girmektedir. Leuba'nın dini inançların duygusal temellerine ilişkin psikolojik incelemesi de dini radikalleşmeyi anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Aşırıcılık üzerine yapılan çağdaş çalışmalar, aidiyet, kimlik ve amaç sağlayan ideolojilerin psikolojik motivasyonlarını vurgulamaktadır. Leuba'nın din psikolojisindeki etkisi modern çağda da devam etmekte ve onun uyarlanabilir bir yapı olarak dine pragmatik ve psikolojik bir bakış açısını vurgulaması modern yorumları hala etkilemektedir. Teolojik gerçekler olmaksızın dinin psikolojik faydalarına odaklanması, dini davranışların analizinde önemli içgörüler sağlamaktadır. Bu çalışma, din psikolojisi alanının öncüleri ile günümüzde bu alanda yer alan tartışmalar arasında bir köprü kurma girişimidir. Bu çalışma, din psikolojisi alanındaki öncü isimlerin sunduğu perspektiflerin hala önemini koruduğu ve din psikolojisi alanındaki çağdaş tartışmalarda bakış açılarını genişletme kabiliyetine sahip olduğu inancını yansıtmaktadır. Bu amaçla bu çalışmada Leuba'nın din psikolojisi alanında büyük önem arz eden spesifik çalışmaları; dini tecrübenin kaynağı ve tanrı fikri, ihtida, dinin kökeni ve fonksiyonları ile dini mistisizm konuları üzerinden ayrıntılı olarak ele alınacak ve günümüz din psikolojisinin mevcut konularıyla bağlantısı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, James Henry Leuba, Dini Tecrübe, Din Psikolojisi Alanındaki Güncel Tartışmalar, Başa Çıkma, Din Değişirme

Atıf Bilgisi:

Karacan, Duralı. "James Henry Leuba ve Günümüz Din Psikolojisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 465-482. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576678>

Geliş Tarihi	31.10.2024
Kabul Tarihi	22.02.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.

Introduction

“He was a reformer as well as a scientific observer, and he cared very much that psychology should, through its increasing knowledge, show man how to mitigate his moral and intellectual imperfections. Though Dr. Leuba's chief contribution was in the psychology of religion, the breadth of his interests and their nature make him one of the pioneers in psychology in generally. ... He never as long as he lived had any respect for Freud or thought the analyst had made notable contributions. Dr. Leuba's keenness of mind, his power of critical analysis, and his lack of concern for the amenities of polite speech made him a devastating critic. He tolerated no sloppiness of thought or expression. His interests were broad, his standards high. He had the warmth of human sympathy which his frosty criticisms sometimes belied, and he was absolutely fearless” (McBride, 1947).

Katharine Elizabeth McBride (1904-1976)

American psychologist James Henry Leuba (1868–1946) is considered a pioneering figure in the psychology of religion and is best known for his research on the psychological underpinnings of religious beliefs. He was born in Neuchâtel, Switzerland, where he spent his childhood and youth before moving to the United States. He became a student of Stanley Hall at Clark University after overcoming early challenges. He completed a PhD and conducted additional psychological research before being appointed to a position at Bryn Mawr College in Pennsylvania, where he worked as a professor of psychology for the rest of his career (Hay, 1999). According to Morgan (2011), J. H. Leuba's book *The Psychological Origin and Nature of Religion* (1915) gave William James' work (*Varieties of Religious Experience*, 1902) a new level of scientific credibility within the psychological community. Morgan (2011) also asserts that although William James (1842-1910) is often considered the founder of contemporary psychology, Leuba established the sub-discipline of the psychology of religion. Leuba's core perspectives provide significant psychological and biological insights into the essence and purpose of religious experiences and beliefs. He was one of the earliest contributors to the development of the psychology of religion. The field of psychology of religion has experienced substantial growth and development since the time of Leuba, thanks to the contributions of numerous scholars. However, his perspectives and ideas continue to influence the field of psychology of religion and have significant potential to impact the debates within the area.

Leuba argues against the idea that theology can be separated from psychology and philosophy. He claims that theology is a form of direct knowledge naturally present in our minds and shows its truth. Therefore, it should be examined and analyzed just like any other part of our thoughts (Wallis, 1913). Leuba significantly contributed to the psychology of religion with numerous valuable studies and publications. His publications include: *A Study in the Psychology of Religious Phenomena* (1896), *The Contents of Religious Consciousness* (1901), *Introduction to a Psychological Study of Religion* (1901), *The Psychological Origin of Religion* (1909), *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future* (1912), *Psychological Origin and Nature of Religion* (1915), *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study* (1916), *The Meaning of Religion and the Place of Mysticism in Religious Life*

(1921), *The Psychology of Religious Mysticism* (1925). In his studies, he mostly emphasized the psychological and biological underpinnings of religious beliefs. Rather than seeking answers in theology or metaphysics, Leuba took a functionalist and psychological stance towards religion, arguing that it has psychological underpinnings.

This study examines the views of Leuba on religion, mostly from a psychological perspective, and argues how his perspectives could be employed in the current debates in the field of the psychology of religion. It will first discuss Leuba's thoughts and viewpoints on religious experiences, conversion, and religious mysticism, exemplifying his pioneering studies. Then, the current debates in the field of psychology of religion in the modern world will be analyzed. Finally, the study will argue how Leuba's perspectives provide insights for the current debates in the field.

1. Leuba's General Thoughts on the Essence of Religious Experience and "God-idea"

Leuba's engagement with religion began in his early youth. Leuba was prepared for his first Communion in Neuchâtel during his adolescence through the instruction of a "mitigated Calvinism" (Leuba, 1937). He was confused and disheartened by his inability to either comprehend the doctrines he was required to defend or, conversely, to forge an internal resolve to inform his teachers that he was no longer dedicated to them. He was informed that salvation was impossible without belief in these doctrines, and he was unable to ascertain whether his distress was the consequence of a personal deficiency or in the religion he was taught (Hay, 1999). Discussing religious convictions or experiences is often a challenging endeavor. It is more common to present respondents with a set of specific possibilities; yet, sophisticated individuals frequently struggle to concur with any of these options (Argyle & Beit-Hallahmi, 2013). Leuba (1934, as cited in Argyle & Beit-Hallahmi, 2013) deemed it unfeasible to document the religious convictions of philosophers due to their inability to comprehend the inquiries or reach a consensus on any of the responses.

The fact that Leuba was a consistent student and faculty colleague of E. D. Starbuck (1866-1947), both at Clark under G. Stanley Hall and at Harvard under William James, was of significant importance. Throughout their careers, Starbuck and Leuba collaborated closely (Morgan, 2011). Following James' Gifford Lectures, James Leuba, a student of William James, advanced beyond James's examination of religious behavior by conducting research to define the boundaries of an emerging field of psychological inquiry. Leuba employed all the analytical instruments of scientific inquiry to investigate the meaning and nature of human behavioral responses to what are regarded as "religious" experiences, in contrast to James's work that defended the "value of religion" without questioning its foundations (Morgan, 2011). William James (2015) characterized religious experience as an immediate and intimate encounter with the divine or the transcendent, which he posited is fundamental to all religious existence. Leuba (1904) contends that William James confines his endeavor to the eradication of the local and incidental, as well as the outdated accretions in dogma and worship, through comparative and historical criticism and engagement with the findings of natural science, along with doctrines now recognized as scientifically untenable or incongruous. Leuba (1904) argues that the core of the

matter is that Professor James' belief is not the result of an empirical examination of religious experience but rather a conviction founded on considerations that have yet to be adequately articulated and substantiated by certain "reasons of the heart" that reason does not comprehend, to which Pascal resorted in his endeavor to defend the Christian faith.

According to Leuba (1915), the essence of religious experience and behavior encompasses the entire human personality, incorporating both cognitive and emotional components of personhood. Leuba (1915) posits that religion engages the tripartite dynamic of will, emotion, and cognition rather than relying solely on any one of these attributes, regardless of the sophistication of its mythological and symbolic representations in society. Religion is fundamentally not just an endeavour of the uneducated mind to elucidate the nature of existence and its origins; these aspects are valid components of religious understanding. Leuba extends his expansive perspective on religion to the notion of God. According to Leuba (1915), the "god-idea" is not the sole source of religion; rather, it is an integration of desire, emotions, thought, and action. One of Leuba's (1986) most controversial statements was that it is not necessary to believe in God in order to experience the psychological benefits of religion. Leuba (1912) also discusses the issue of the future of religion in another work, *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*. He suggests that as humanity continues to advance in rational thought and science, traditional religious beliefs may become less common. On the other hand, he does not think that religion will completely disappear.

Leuba (1925) also acknowledged the sex-repression theory of religion's origin, which posits that religious activities serve as sublimations of sexual desires. Leuba highlighted the prevalence of sexual symbolism in religion and the erotic characteristics of religious enthusiasm. Some of the classical saints and mystics provide the clearest example of the sexual context of religious activities, as Leuba demonstrated. Leuba (1925) has illustrated that numerous writings are replete with barely concealed sexual symbolism. Given that these individuals did not experience any overt sexual satisfaction, it is highly probable that their religious activities are partially the result of internal inhibition or frustration with this instinct (Argyle & Beit-Hallahmi, 2013).

2. Leuba's Psychological Approach to Religious Experiences Through the Phenomena of Conversion

In addition to William James and G. Stanley Hall, the prominent psychologists who studied conversion were Edwin Starbuck and James Henry Leuba. Each held a distinct personal position concerning the credibility of religious belief. Their different perspectives on the psychology of conversion revolved around the importance of sexuality (Hay, 1999). In his very early study, *A Study in the Psychology of Religious Phenomena* (1896), Leuba investigates religious experiences, with specific emphasis on conversion and the psychological mechanisms that underpin these phenomena. Leuba's research constitutes one of the initial attempts to empirically analyze religious experience through psychological methodologies. The research emphasizes the transition from a static philosophical framework to one that is more practical, concentrating on psychological, emotional, and motivational aspects of religious nature. Leuba (1896) observes that psychology research did not completely integrate the expressions of religious life, while it remains a crucial area of interest. *A Study in the Psychology of Religious*

Phenomena (1896) addresses the deficiency of study in psychology at that time regarding the subjective experiences of religious life. According to him, comparative analyses of religions, historical examinations of their evolution, and inquiries into the essence of religious awareness significantly enhance our understanding.

In his study, *A Study in the Psychology of Religious Phenomena* (1896), conversion is the primary subject of Leuba's psychological investigation due to its significance in religious life and its distinct, well-defined characteristics. Leuba had some personal experience and interest in the topic of conversion. Leuba encountered the Salvation Army in Neuchâtel in Switzerland. A group of Salvationists traveled to the area for an evangelical mission, where they encountered significant religious hostility. Leuba was struck by their authenticity and bravery throughout persecution, ultimately experiencing a kind of conversion he characterized as more ethical than religious (Hay, 1999). Leuba (1896), characterizes conversion as a natural psychological phenomenon shaped by emotions, mental states, and social circumstances rather than as a direct consequence of divine intervention. Leuba regarded religious awakening as a possible preliminary stage to conversion. An individual may undergo a profound spiritual awakening that subsequently evolves into a comprehensive conversion experience. Leuba (1896) handles the psychological dimensions of regeneration or the concept of being "born again." He links conversion and regeneration to psychological processes of moral and emotional restructuring, which reconcile competing impulses and motivations. He contends that this transition is not an aberration but a natural aspect of human psychological growth, wherein individuals progress toward a superior condition of moral and spiritual union. He thinks that the examination of sudden, dramatic conversions can provide insight into the more general process of religious transformation, as these intense experiences disclose aspects of religious psychology that are more difficult to observe in more gradual spiritual changes.

Leuba (1937) describes his own conversion when he encountered the Salvation Army:

The moment came when I could no longer resist the appeal of the moral ideal they were for ever holding up before us: no compromise with evil, no half-way measure, no divided self; every impurity had to be disavowed, the divine Will alone was to rule. In the conversion through which I passed, the doctrinal background, presented so vividly and tirelessly by my friends of the Army, played a remarkably small role. It is the moral ideal itself which moved me. I saw it as an Absolute which it was my duty and privilege to realise. There was, in addition, an acute sense of guilt for having fallen short of a perfection regarded as attainable. This ethico-religious experience was perhaps the most beneficial one of my life; it was certainly the most violent one (Leuba, 1937: 178).

Leuba's own experience of conversion appears to be primarily grounded in the moral and ethical dimensions of religion; therefore, his perspective on conversion is constructed upon these characteristics. Leuba (1986) deeply examines the psychological roots of religious motivation in the conversion process, particularly focusing on the sense of sin, self-surrender, faith, justification, joy, the appearance of newness, and the role of the will. "The sense of sin is the first manifestation of the religious experience ending in conversion. The phrase 'to be under

conviction of sin' means more than mere knowledge of one's imperfections" (Leuba, 1896, 322). Leuba (1896, 327-337) considers self-surrender a pivotal moment in the conversion process. Instead of persisting in dependence on self-willpower, the individual attains a state of total submission to the divine will. The act of surrender, in which the individual relinquishes self-assertion and embraces divine guidance, frequently results in a profound sense of peace, joy, and unity with God. Leuba exemplifies this principle through multiple case studies, featuring notable religious individuals such as St. Augustine and Charles Finney. The full completion of self-surrender marks a pivotal moment that leads to a complete transformation of the emotional state. Joy, forgiveness, confidence, and faith replace despair, guilt, and loneliness (Leuba, 1896, 327). Typically, the subject interprets the sudden revulsion of the affective state during conversion as the removal of the burden of sin, confirming his justification and salvation. "The sense of condemnation should immediately dissipate, giving way to a consciousness of pardon and a sense of release if the pre-conversion struggle is the result of the conflict between desires that are identified with the individual will to live and those that are perceived as not belonging to the ego (the promptings of the Holy Spirit)" (Leuba, 1896, 349). The suffering of the individual under "conviction" is generally depicted in the most negative light, while the joy associated with the emergence of the faith-state seems to be indescribable (Leuba, 1896, 351). "A curious phenomenon is frequently met with at this stage of the conversion crisis. An appearance of newness beautifies every object; it is as if the state of internal harmony was projected outwardly" (Leuba, 1896, 353). Finally, Leuba (1896, 355) underscores the interaction between will and faith in the conversion experience. Initially, personal will plays a role in religious awakening, but it ultimately yields to faith and trust in a greater power. This transformation signifies the culmination of the conversion process, wherein the individual no longer struggles with internal tensions but experiences a profound sense of tranquility and harmony with divine will (Leuba, 1896, 355).

Leuba was mostly intrigued by the similarities between sudden conversion from drunkenness and religious conversion, which occurred without the benefit of religious belief or experience. Nevertheless, the brief nature of his treatment resulted in his avoiding the possibility of discrepancies in the detailed phenomenology of the cases he proposed as comparable. Additionally, he refrained from engaging in the same type of physiological conjecture when seeking to differentiate between mass persuasion and conversion (Hay, 1999).

3. The Psychology of Religious Mysticism

Leuba's research also encompasses mystical experiences. In his research, he investigates the potential of psychological processes to elucidate mystical experiences, including ecstatic visions or feelings of union with the divine. Leuba contends that transcendental experiences are not exclusive to religion but rather are a component of the broader emotional and psychological capabilities of humans. His work, *The Psychology of Religious Mysticism* (1925), offers a comprehensive examination of mysticism through a psychological lens, emphasizing the emotional, physiological, and motivational underpinnings of mystical experiences across various cultures. According to Hay (1999), *The Psychology of Religious Mysticism* is Leuba's most significant and compelling work, and Leuba himself presumably regarded it as his most significant academic contribution. Leuba was particularly fascinated by the prominent European

Catholic mystics, since he believed they displayed the characteristics evident in the Protestant conversion experience, including his own, to an excessive degree. Leuba primarily focuses on the Christian mystics Henry Suso, Catherine of Genoa, Madame Guyon, Teresa of Avila, and Margaret Mary Alacoque, dedicating the most attention to the Quietist Madame Guyon. 'What do these mystics really want when they say they want God?' he enquires. The responses are; self-affirmation, the necessity of dedicating oneself to another, the desire for affection, the pursuit of peace and harmony, and predominantly, organic sexual needs. The mystics, influenced by an early instillation of chastity, tended to overlook or reject their sexuality. Furthermore, biographical information indicates that in many instances—such as those of Catherine of Genoa and Mme Guyon—despite the mystics being married, the sexual aspect of the marriage was unsatisfying (Hay, 1999).

The first thing that Leuba (1925) carries out in the book is to differentiate mysticism from other types of religious experience. He defines mysticism as an intuitive and direct experience of unity with a larger-than-self entity, such as God or the Absolute. He distinguishes two major types of religious life: the objective religious type, which is characterized by a strong, experiencing connection or unity with the divine, and the mystical type, which expresses a relationship with the divine through practices, rituals, and connections that are 'business-like' in nature. This differentiation lays the groundwork for the book's investigation of mysticism as a phenomenon that frequently goes beyond the confines of rational thought and offers distinctive psychological advantages.

Leuba (1925) describes two primary approaches used by mystics to achieve altered experiences: passivity, which involves surrendering one's will to divine influence, and asceticism, which involves self-denial and physical discipline. These techniques allow for a gradual development of the mystical experience, moving from basic prayer to profound states that are similar to trance; they encourage this progression. Mystics seek a progressive oneness with God via greater surrender and self-abnegation, and this "ladder of mystical ascent," particularly as defined by individuals such as Saint Teresa, emphasizes how they aim to achieve this gradual unification within themselves. Leuba (1925) contends that mystical states, encompassing trances and ecstatic experiences, can be comprehended through dynamic psychological mechanisms such as introversion and an intensified concentration on interior happenings. He correlates mystical trances with various altered states of consciousness observed in psychological and medical contexts, such as hypnosis and epileptic seizures, to propose that these experiences have natural, explicable origins. He redefines the concept of 'divine illumination' as a subjective sensation of insight, not an objective disclosure. In conclusion, Leuba scrutinizes the implications that mysticism holds for both the scientific and religious communities. He argues that psychological principles can completely explain mystical experiences, negating the need for supernatural explanations. According to Leuba (1925), science and psychology have the potential to provide alternative frameworks for understanding mystical experiences, which do not require the invocation of divine authority. His viewpoint, which anticipates later arguments on the naturalistic understanding of religious experiences, encourages a shift away from supernatural explanations towards a more grounded, human-centered understanding.

The development of the mystical technique for the realisation of a quasi-physical presence of the Perfect One constitutes the most remarkable achievement of religion in man's struggle to overcome adverse external circumstances, his own imperfections, and those of his fellow men. It is one of the outstanding expressions of the creative power working in humanity. It is paralleled in the realm of reason by the development of science. Both lead, if in different ways, to the physical and spiritual realisation of man (Leuba, 1925: 299).

4. The Most Current Popular Debates in the Field of Psychology of Religion

Along with the classic debate of the psychology of religious experience that remains vibrant in the field; religious belief and well-being, spirituality versus religion, religious deconversion and nonbelief (including atheism, deism, and agnosticism), religion and identity in a multicultural context, the psychological impacts of fundamentalism and extremism and the role of religion, religious coping in the face of global crises such as COVID-19 pandemic and the climate crisis, digital religion and psychological implications, intergenerational religious transmission could be counted among the most current popular debates in the psychology of religion in the modern world. Additionally, there is a growing interest in neuroscientific approaches to religion. Historically, neuroscientists have been reluctant to investigate religion and spirituality due to apprehensions of scientific impartiality. Recent discourse advocates the exploration of these domains to enhance our comprehension of the human mind and behavior, positing that scientific inquiries can and ought to include religious phenomena. Several studies, such as *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* (McNamara 2006), *Neuroscience and Religion: Surveying the Field* (Yaden et al., 2016), *The Neurophysiology of Religious Experience* (Maselko, 2013), and *The Neuroscientific Study of Spiritual Practices* (Newberg, 2014), have provided very rich perspectives to investigate religion from neuroscientific approaches.

Nonbelief in God or any supernatural creature is one of the most current topics in the social sciences and is discussed from a variety of perspectives, such as sociology, psychology, education, religious studies, etc. Many studies have explored the psychological motives of nonbelief, such as *Atheists, agnostics, and apostates* (Streib & Klein, 2013), *The Psychology of Nonbelievers* (Uzarevic & Coleman III, 2021), *Nonbelief: An Islamic Perspective* (Sevinç & Coleman III, 2018), *Are atheists unprejudiced? Forms of nonbelief and prejudice toward antiliberal and mainstream religious groups* (Uzarevic & Saraglou, 2021). These studies have explored many perspectives of the psychology of nonbelief, such as the relationship between health and belief-nonbelief, the relationship between nonbelief and worldview, the relationship between nonbelief and personality, etc. On the other hand, religious deconversion is another topic that has been studied in the psychology of religion. The research, such as *Religious Deconversion in Adolescence and Young Adulthood: A Literature Review* (Hardy & Taylor, 2024), *Leaving Religion: Deconversion* (Streib, 2021), *Religion and the Development of Character: Personality Changes Before and After Religious Conversion and Deconversion* (Stronge et al., 2021), *Psychological Change Before and After Religious Conversion and Deconversion* (Bleidorn et al., 2024) have investigated religious deconversion from a psychological perspective. For example, the results of Bleidorn and colleagues' (2024) research show that the psychological

changes experienced during the process of religious conversion and deconversion are usually minor and mostly show themselves as changes in the religious beliefs and practices of individuals.

In the field of the psychology of religion, the psychology of religious fanaticism or religious radicalism is a very important topic since, in recent years, the world has seen many cases of terrible deeds and violence originating in religious fanaticism or radicalism. Faith-based radicalism: Christianity, Islam, and Judaism between constructive activism and destructive fanaticism (Timmerman, 2007), On Religious Fanaticism: A Look at Transpersonal Identity Disorder (Firman & Gila, 2006), The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How significance quest impacts violent extremism (Kruglanski et al., 2014), A Multidimensional Analysis of Religious Extremism (Wibisono et al., 2019), Understanding and Responding to the Fanatical Mindset: Educational and Psychological Perspectives (Zeitchik, 2015), Fear, fanaticism, and fragile identities (Tietjen, 2023) could be shown among the studies that explore the psychology of religious fanaticism or religious radicalism.

As these examples illustrate above, the field of psychology of religion is characterized by its dynamic and vibrant nature, primarily due to the multidisciplinary studies that integrate religion and religious beliefs with a wide range of other disciplines. The area of psychology of religion possesses a remarkable capacity to incorporate current developments from all over the world into its nature, as well as to generate knowledge that is extremely current through fieldwork.

5. How James H. Leuba's Perspective Provides Insights for Current Debates in the Psychology of Religion

James H. Leuba's initial theoretical and empirical contributions to the psychology of religion are fundamental to the contemporary study of religious experiences, belief systems, and behavioral motivations. Leuba (1912) emphasized the psychological and biological foundations of religious belief from a functional standpoint, diverging from theological interpretations and situating religion within the broader context of human psychology and social necessity. His perspective that religious rituals fulfill psychological roles is relevant to the current psychological discourse regarding religion's impact on well-being, religious identity, spirituality, nonbelief, and radicalism (Morgan, 2011).

Leuba's (1912) great focus on the function of religion in offering psychological relief makes him one of the earliest pioneering researchers who scholarly investigated religious coping strategies. Leuba's claim that religion satisfies emotional and psychological needs continues to be pertinent, especially in debates about religion's impact on mental health. Contemporary research consistently indicates that religious belief and practice are associated with improved well-being outcomes, including reduced anxiety, sadness, and suicidal thoughts (Koenig, 2012; Pargament, 2001). Kenneth Pargament's research on religious coping strategies has built upon Leuba's concept of religion as a source of psychological resilience. Pargament asserts that religion offers cognitive frameworks and emotional support for those experiencing stress, serving as a system that facilitates adaptation to adversity (Pargament et al., 2013). Leuba's functionalist framework also provides a contemporary perspective on the distinction between

spirituality and organized religion. When Leuba (1912) addresses the issue of the future of religion, he posits that traditional religious beliefs, particularly those that involve a personal God, may experience a decline as humanity progresses scientifically and rationally. However, he does not anticipate the complete extinction of religion. In contrast, Leuba proposes that the emotional and psychological components of the religion—including a sense of community, moral guidance, and emotional comfort—will endure in novel forms, potentially transforming into more individualized or secular spiritual practices. As religious affiliation decreases in numerous Western contexts, spirituality has emerged as an alternative method of existential fulfillment, frequently disassociated from conventional dogma (Fuller, 2001). Leuba's emphasis on the emotional and psychological functions of religion helps clarify the reasons why individuals may pursue spiritual practices outside of organized institutions. These practices frequently satisfy comparable psychological requirements for social connection, emotional solace, and meaning (Zinnbauer et al., 1997). Recent research indicates that spirituality, which is defined as a personal pursuit of transcendence, self-discovery, and meaning, can have a beneficial effect on well-being even in the absence of formal religious structures (Jordan et al., 2013). This is consistent with Leuba's assertion that religious experiences are predominantly psychological and do not necessitate adherence to specific doctrines or beliefs in a deity (Leuba, 1912). When seen as an individual's non-institutionalized way of making sense of the world, spirituality can be a source of strength, resilience, and coping mechanisms (Hill & Pargament 2008). This non-dogmatic approach reflects Leuba's understanding of religion as a construct that is adaptable and fulfills a variety of psychosocial functions, irrespective of institutional context. One can criticize Leuba's perspective for reducing religious experience to an adjustable structure that primarily serves psychological purposes while overlooking the theological structures of the religions.

Leuba's viewpoints on religion also include analyses of religious deconversion and nonbelief. The psychology of nonbelief has emerged as a significant area of research, examining the psychological and social variables that lead to religious disaffiliation (Streib & Klein, 2013). Leuba's claim that religious practices serve adaptive functions rather than theological ones is consistent with the fact that numerous former believers continue to pursue meaning and community through secular or spiritual channels. This suggests that these psychological needs continue to exist even without traditional religious beliefs (Uzarevic & Coleman, 2021). Recent research has revealed that deconversion and atheism are frequently driven by the same existential concerns as religious belief, including the pursuit of identity and purpose. Hunsberger and Altemeyer (2006) conducted research indicating that individuals who abandon religion frequently encounter difficulties in redefining their worldview and self-perception.

Finally, Leuba's perspective on the emotional and psychological dynamics of religion also provides a valuable framework for comprehending religious fanaticism and radicalism. He emphasizes on the psychological attachment to religious beliefs, authority, and fear as significant for religious extremism. Research on religious radicalization suggests that radical people may have a strong desire for identity, community, and significance, which are psychological drivers that Leuba identified as fundamental to religious behavior (Kruglanski et al., 2014). In recent research on religious extremism, Leuba's functionalist approach is relevant

to the complex relationship between emotional experiences and ideological beliefs. For instance, Wibisono et al. (2019) demonstrate that broader psychosocial dynamics, such as cognitive rigidity, emotional responses to perceived threats, and group identity, rather than doctrinal beliefs may lead to more religious extremism. Similarly, Borum (2011) argues that psychological needs for meaning and belonging are important factors for radical ideology, highlighting the relevance of Leuba's emphasis on religion as a psychological concept in modern models of radicalization.

Conclusion

James H. Leuba is considered by many academics as a pioneering scholar in the field of the psychology of religion. His research areas and studies on the complex relationship between psychology and behavior in religious life provide a comprehensive grounding in the field. Leuba mostly focuses on the psychological and functional elements of religious experience rather than theological or metaphysical explanations. He strongly emphasizes the role of religion in meeting the fundamental psychological needs of people. These criteria cover emotional support when people face difficulties, as well as meaning and purpose. Investigating the influence of religious belief and spirituality on well-being is quite popular in modern times, and Leuba's perspectives seem to be relevant and significant for the topic. For instance, recent studies have demonstrated that participation in religious activities is frequently associated with increased resilience, decreased rates of depression, and decreased anxiety (Koenig, 2012; Pargament, 1997).

Leuba's point of view seems to be quite relevant for modern debates about the psychology of religion, including subjects like the effect of religion on well-being, religious identity, spirituality, nonbelief, and radicalism. The debates on spirituality and religion in modern culture include a movement toward individualized spiritual practices, and Leuba's thoughts on the topic seem to be very significant. This shift seems to be in line with Leuba's assertion that religious experiences do not always require specific beliefs or structured establishments. In the modern era, "spiritual but not religious" identities have emerged, which emphasizes a new demand for existential satisfaction and psychological comfort beyond traditional organizations (Fuller, 2001; Zinnbauer et al., 1997). Leuba (1925) sees religion as a flexible and adaptable construct. Recent research has indicated that spirituality, without any official religion, can provide psychological resilience and support for people, which signifies the flexible and adaptable dimensions of beliefs (Jordan et al., 2013).

On the other hand, in the debates of religious nonbelief and deconversion, Leuba's functionalist perspective may shed light on the mental processes that lead people to change their faith. His belief that religion primarily fulfills adaptive social and emotional purposes aligns with research that demonstrates how many people, even after deconversion, seek significance, belonging, and identity (Streib & Klein, 2013; Uzarevic & Coleman, 2021). People's revising of their psychological needs by seeking secular or alternative belief systems addresses similar existential concerns (Hunsberger & Altemeyer, 2006). Besides, Leuba's thoughts on the psychological motivations of religious belief may assist modern people in understanding religious extremism. His focus on emotional and psychological elements, such as fear, authority, and the need for identity, is especially significant in understanding the psychological

motivations of radical ideologies. According to recent studies, the quest for meaning, belonging, and assurance are the most important motivators for extremist people; which approved Leuba's initial insights (Kruglanski et al., 2014; Wibisono et al., 2019). In conclusion, James H. Leuba is a prominent scholar in the psychology of religion by providing a solid perspective for examining religious behavior. Leuba has provided insightful perspectives for understanding historical religious behavior and still offers a framework for addressing the changing dynamics of religious belief and practice in the modern era.

References | Kaynakça

- Argyle, Michael, and Benjamin Beit-Hallahmi. *The social psychology of religion (Psychology Revivals)*. Routledge, 2013.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. "Psychology of religion 1880-1930: The rise and fall of a psychological movement." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1974).
- Beit-Hallahmi, Benjamin, and Michael Argyle. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. Routledge, 2014.
- Bleidorn, Wiebke; Lenhausen, Madeline R.; Schwaba, Ted; Hopwoodet, Christopher J. "Psychological Change Before and After Religious Conversion and Deconversion." *Journal of Personality* 92/4 (2024), 1193-1210.
- Borum, Randy. "Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories." *Journal of Strategic Security* 4/4 (2011), 7-36.
- Firman, John; Gila, Ann. "On Religious Fanaticism: A Look at Transpersonal Identity Disorder." 2006. <https://www.synthesiscenter.org/articles/religious.fanaticism.pdf>
- Fuller, Robert. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford University Press, 2001.
- Hay, David. "Psychologists interpreting conversion: two American forerunners of the hermeneutics of suspicion." *History of the Human Sciences* 12/1 (1999): 55-72.
- Hardy, Sam A.; Taylor, Emily M. "Religious Deconversion in Adolescence and Young Adulthood: A Literature Review." *Archive for the Psychology of Religion* 00846724241235176 (2024).
- Hill, Peter C.; Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research." *Psychology of Religion and Spirituality* 1 (2008), 3-17. <https://doi.org/10.1037/1941-1022.S.1.3>
- Hunsberger, Bruce E., & Altemeyer, Bob. *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2006.
- James, William. *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Xist Publishing, 2015.
- Jordan, Kevin D.; Masters, Kevin S.; Hooker, Stephanie A.; Ruiz, John M.; Smith, Timothy W. "An Interpersonal Approach to Religiousness and Spirituality: Implications for Health and Well-Being." *Journal of Personality* 82/5 (2014): 418-431.
- Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *International Scholarly Research Notices* 2012/1 (2012): 278730.
- Kruglanski, Arie W.; Gelfand, Michele J.; Bélanger, Jocelyn J.; Sheveland, Anna; Hetiarachchi, Malkanthi; Gunaratna, Rohan. "The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism." *Political Psychology* 35 (2014): 69-93.
- Leuba, James Henry. "A Study in the Psychology of Religious Phenomena." *The American Journal of Psychology* 7/3 (1896): 309-385.
- Leuba, James Henry. "The Contents of Religious Consciousness." *The Monist* (1901), 536-573.
- Leuba, James Henry. "Introduction to a Psychological Study of Religion." *The Monist* (1901), 195-225.
- Leuba, James Henry. "Professor William James' interpretation of religious experience." *The International Journal of Ethics* 14/3 (1904): 322-339.
- Leuba, James Henry. *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*. Macmillan, 1912.
- Leuba, James Henry. *Psychological Origin and Nature of Religion*. London, United Kingdom: Constable and Company, 1915.
- Leuba, James Henry. *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study*. Boston: Sherman, French, 1916.

- Leuba, James Henry. "The Meaning of 'Religion' and the Place of Mysticism in Religious Life." *The Journal of Philosophy* (1921), 57-67.
- Leuba, James Henry. *The Psychology of Religious Mysticism*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925.
- Leuba, James H. "The making of a psychologist of religion." *Religion in transition* London: Allen & Unwin. (1937): 173-200.
- Maselko, Joanna. "The neurophysiology of religious experience. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): *Context, theory, and research* (2013). (pp. 205–220). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-011>
- McBride, Katharine Elizabeth. "James Henry Leuba: 1867-1946." *The American Journal of Psychology*, 60 (1947): 645–646.
- Mcnamara, Patrick. *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion [3 Volumes]*. Bloomsbury Publishing USA, 2006.
- Morgan, John H. "Psychology of Religions and the Books That Made It Happen." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10/30 (2011), 277-298.
- Morgan, John H. "James H. Leuba's Psychological Origin and Nature of Religion." *Type Here* (2015), 131-145.
- Morgan, John H., et al. *Psychology of Religion: A Commentary on the Classic Texts*. Lima, OH: Wyndham Hall Press, 2011.
- Newberg, Andrew B. "The Neuroscientific Study of Spiritual Practices." *Frontiers in Psychology* 5 (2014), 215.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford Press, 2001.
- Pargament, Kenneth I.; Exline, Julie J.; Jones, James W. *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (Vol 1): Context, Theory, and Research*. American Psychological Association, 2013.
- Sevinç, Kenan; Coleman III, Thomas Joseph; Hood, Ralph W. "Nonbelief: An Islamic Perspective." *Secularism and Nonreligion* 7/5 (2018), 1-12.
- Streib, Heinz. "Leaving Religion: Deconversion." *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 139-144.
- Streib, H., & Klein, C. Atheists, agnostics, and apostates. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): *Context, theory, and research* (2013). (pp. 713–728). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-040>
- Stronge, Samantha; Bulbulia, Joseph; Sibley, Chris G.; Sibley, Chris G. "Religion and the Development of Character: Personality Changes Before and After Religious Conversion and Deconversion." *Social Psychological and Personality Science* 12/5 (2021), 801-811.
- Tietjen, Ruth Rebecca. "Fear, Fanaticism, and Fragile Identities." *The Journal of Ethics* 27/2 (2023), 211-230.
- Timmerman, Christiane (ed.). *Faith-Based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism Between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*. Peter Lang, 2007.
- Uzarevic, Filip; Coleman III, Thomas J. "The Psychology of Nonbelievers." *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 131-138.
- Uzarevic, Filip; Saroglou, Vassilis; Muñoz-García, Antonio. "Are Atheists Unprejudiced? Forms of Nonbelief and Prejudice Toward Antiliberal and Mainstream Religious Groups." *Psychology of Religion and Spirituality* 13/1 (2021), 81.
- Yaden, David Bryce; Iwry, Jonathan; Newberg, Andrew B. "Neuroscience and Religion: Surveying the Field." *Religion: Mental Religion: Part of the Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion Series* (2016), 277-299.
- Wallis, W. P. "A Psychological Study of Religion." (1913): 282-283.
- Wibisono, Susilo; Louis, Winnifred R.; Jetten, Jolanda. "A Multidimensional Analysis of Religious Extremism." *Frontiers in Psychology* 10 (2019), 2560.

- Wulff, David M. "James Henry Leuba. A Reassessment of a Swiss-American Pioneer." *Aspects in Contexts*. Brill, (2000) 25-44.
- Zeitchik, Jerry. "Understanding and Responding to the Fanatical Mindset: Educational and Psychological Perspectives." *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 48/4 (2015), 38-59.
- Zinnbauer, Brian J.; Pargament, Kenneth I. "Religiousness and Spirituality." *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* 54 (2005), 1-6.



Beden, Bilgi ve Mekan Bağlamında Kur'ân'ın Nüzûlü ile Değişen Câhiliye Mahremiyet Anlayışı

Ahmet Erdinçli

0000-0002-9205-043X | ahmet.erdincli@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Öz

Kur'ân, nâzil olmaya başladığı ilk âyetlerle birlikte insan hayatını ilgilendiren bazı temel konularda muhataplarının yaşamına gerekli müdahaleleri yapmış, yanlış uygulama ve inançların yerine doğru ilkeleri koyarak onun saygın ve onurlu bir hayat yaşaması için ortam hazırlamıştır. Bu kapsamda câhiliye döneminde yaygın olan birçok eksik, yanlış ve hatalı anlayışı kendi ilkeleri doğrultusunda yeniden bina etmiştir. Kur'ân, dinî, sosyal ve kültürel birçok hususa yer verdiği gibi tüm insanlığı ilgilendiren evrensel bir değer olan mahremiyet anlayışını da birçok açıdan ele almıştır. Araştırmamız mahremiyetin etimolojik tahlilinden sonra cahiliye dönemine ait uygulamaların, Kur'ân ve sünnetle birlikte geçmiş olduğu değişimi Kur'ân ve sîret kaynaklarından ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mahremiyet, kişinin beden dokunulmazlığından başlayarak giyim-kuşam, kişinin ailesi, inancı, milliyeti, mal ve servetiyle ilgili bilgi ve mekânları da kapsayan geniş bir anlama sahiptir. Câhiliye, insan hakları ve bireysel özgürlükler açısından olduğu gibi mahremiyetle ilgili birtakım temel problemler barındırmaktadır. Nazil olan ilk âyetlerle birlikte Müslüman olan muhataplar ve toplum hayatında köklü değişimler başlamıştır. Kur'ân'ın câhiliye döneminden farklı olarak mahremiyet anlayışında neyi getirdiği sorusu birçok âyetle, onun hükümlerini uygulayıcısı ve açıklayıcısı olan Hz. Peygamber'in sünnetinde cevap bulmuştur. Kur'ân bağlamında mahremiyet konusunu ele alan çalışmamızı, mahremiyetin genel literatürdeki sınıflandırmasına uygun olarak beden, bilgi ve mekân başlıkları altında ele alarak sınırlandırdık. Kur'ân, insanın saygınlığını ortaya koyan beden mahremiyetine birçok âyette farklı boyutlarıyla yer vermektedir. Bu âyetlerde beden mahremiyeti için elbisenin hem mahremiyeti sağlama hem de süslenme için yaratıldığına ayrıca beden mahremiyetini ihlal konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Kur'ân, bu konuda câhiliye Araplarının Kâbe'yi tavaf ederken çıplak olmalarının yanlış olduğu âyetle ortaya koymaktadır. Kur'ân, beden mahremiyetini korumayı câhiliyenin aksine erkek ve kadına ayrı ayrı âyetlerde emretmiştir. Tarih boyunca bilgi, bilginin kaynağı, bilginin iletimi son derece önemli olmuştur. Kur'ân, bilgi mahremiyeti hususunda bilginin ne olduğu, kimden ve nasıl alındığı, doğruluğunu gibi konulara dikkat çekmiştir. Muhataplarını câhiliyede olduğu gibi bilgiyi izinsiz elde etmeme, araştırmadan almama vb. konularda uyarılmaktadır. Ayrıca o, bilginin sahibinden izinsiz alınmasını, asılsız haber ve iftiralara hemen itibar edilmemesi gerektiğini bildirmiştir. Kur'ân'ın önem verdiği bir diğer husus da mekân mahremiyetinin sağlanmasıdır. Bu bağlamda câhiliye dönemindeki birçok yanlış inanç ve uygulama reddedilmiş, olması gerekenler açıklanmıştır. Ayrıca o, herkesi özel olarak ele alarak aile içinde dahi olsa mekân mahremiyet ilkelerini ortaya koymuş kimin ne zaman ve nereye girebileceğini belirterek mekân mahremiyetini tesis etmeye çalışmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de insanların sahip olduğu özel mekânlarda huzur ve güven içerisinde yaşama hakkına sahip olduğu, mekân mahremiyetinin tesisi için aile içi ve dışı kurallar ortaya konularak özel mekânlara hangi vakitlerde ve nasıl girilmesi gerektiği açıklanmıştır. Sonuç olarak dünya ve ahiret saadeti için her türlü tedbiri alan Kur'ân, birçok âyetle mahremiyeti, kadın ve erkeklere dair mahremiyet alan ve sınırlarını açıklamıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın beden, bilgi ve mekâna dair mahremiyet anlayışını câhiliye, Kur'ân'ın nüzûl dönemi ve modern dönem mahremiyet anlayışlarını ve birbirinden farklı yönlerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Mahremiyet, Câhiliye, Beden, Bilgi, Mekan

Atıf Bilgisi

Erdinçli, Ahmet. "Beden, Bilgi ve Mekan Bağlamında Kur'an'ın Nüzûlü ile Değişen Câhiliye Mahremiyet Anlayışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 483-507. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1568094>

Geliş Tarihi	15.10.2024
Kabul Tarihi	13.02.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



The Transformation of the Concept of Privacy in the Jahiliyya Period with the Revelation of the Qur'an: A Contextual Analysis of Body, Information, and Space

Ahmet Erdinçli

0000-0002-9205-043X | ahmet.erdincli@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Abstract

With the revelation of its initial verses, the Qur'an, intervened in fundamental aspects of human life, addressing its audience by replacing erroneous practices and beliefs with sound principles. This intervention laid the foundation for a dignified and honorable life. Within this framework, the Qur'an restructured many flawed and misguided notions prevalent during the pre-Islamic *Jāhiliyya* period, aligning them with its own principles. Alongside addressing numerous religious, social, and cultural matters, the Qur'an also explored the concept of privacy, a universal value that concerns all of humanity, from various dimensions. Our study aims to examine the transformation of privacy-related practices from the *Jāhiliyya* period through the Qur'an and the Sunnah, using etymological analysis and sources from Qur'anic and *sīrah* literature. Privacy encompasses a broad scope, beginning with bodily integrity and extending to clothing, family, faith, nationality, wealth, personal information, and physical spaces. The *Jāhiliyya* period exhibited significant shortcomings regarding human rights, individual freedoms, and the concept of privacy. However, with the revelation of the initial verses, profound changes were initiated among the audience who accepted Islam and within the broader societal fabric. The question of how the Qur'an's concept of privacy differs from that of the *Jāhiliyya* period is answered through many verses and the Sunnah of the Prophet Muhammad, who implemented and explained the Qur'anic rulings. Our study examines the concept of privacy within the context of the Qur'an, structuring it under three primary categories commonly found in the literature: bodily privacy, informational privacy, and spatial privacy. The Qur'an addresses bodily privacy extensively in several verses, emphasizing its various dimensions as a reflection of human dignity. In these verses, the Qur'an highlights that clothing serves both to protect privacy and as an adornment. Additionally, it warns against actions that violate bodily privacy. For instance, it condemns the pre-Islamic Arab practice of circumambulating the Ka'bah while unclothed, deeming it inappropriate. Unlike the practices of *Jāhiliyya*, the Qur'an commands both men and women, through distinct verses, to safeguard their bodily privacy. Throughout history, the acquisition, transmission, and source of knowledge have been of paramount importance. Regarding informational privacy, the Qur'an draws attention to what constitutes valid knowledge, from whom and how it should be obtained, and its authenticity. It warns against practices common in the *Jāhiliyya* period, such as acquiring knowledge without permission or accepting information without investigation. The Qur'an explicitly discourages the unauthorized collection of information and cautions against believing in baseless news and slander without verification. Another critical aspect emphasized by the Qur'an is the preservation of spatial privacy. In this context, the Qur'an rejects many erroneous beliefs and practices of the *Jāhiliyya* period, providing clear guidelines for proper conduct. It establishes principles of spatial privacy by specifying when and how individuals, even within the family, may enter private spaces. The Qur'an affirms the right of individuals to live in peace and security within their personal spaces, instituting rules for both family and outsiders regarding access to private spaces and the appropriate times and manners of entry. In conclusion, the Qur'an, which takes comprehensive measures for human well-being in this world and the hereafter, addresses privacy through numerous verses, delineating its boundaries for both men and women. This study explores the Qur'anic understanding of

privacy concerning the body, information, and space, examining its transformation from the *Jâhiliyya* period to the Qur'anic era and comparing these concepts with modern understandings of privacy.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Privacy, Jahiliyya, Body, Information, Space

Citation:

Erdinçli, Ahmet. "The Transformation of the Concept of Privacy in the Jahiliyya Period with the Revelation of the Qur'an: A Contextual Analysis of Body, Information, and Space". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 483-507. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1568094>

Date of Submission	10.15.2024
Date of Acceptance	02.13.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Allah, insanın dünyada güven ve huzur içinde yaşaması için gerekli tedbirleri almıştır. İnsanın yapısında tüm insanların kabul ettiği fitrî duygu ve davranışlar bulunmaktadır. Doğuştan gelen bu tutum ve davranışlar, ilk çağlardan günümüze kadar değişiklikler gösterse de hep var olmuştur. İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'den beri her insan için önemli olan mahremiyet, içinde yaşadığımız çağda önemi günden güne artan konulardan biridir. Yaşam biçimimizi değiştiren her teknolojik yenilik, insanın mahremiyet sınırını değiştirmekte ve daraltmaktadır. Evrensel bir değer olan mahremiyet, fert ve toplumsal düzen için korunması gereken bir olgudur. Çocukluk döneminden itibaren ömrün sonuna kadar her insanda bulunması gereken mahremiyet bilinci, bireyin toplumda saygın bir kişi olmasını sağlar. Odak noktası insan olan Kur'an-ı Kerim, birçok ayette kişisel ve toplumsal düzenle ilgili hususlara değindiği gibi mahremiyet konusuna da yer vermektedir.

Bu çalışmamızda Kur'an'ı Kerim ve câhiliye dönemi bağlamında mahremiyeti inceledik. Öncelikle Kur'an-ı Kerim'de mahremiyet ve câhiliye denildiğinde ne anlaşılması gerektiği, Kur'an'ın indiği câhiliye toplumunda mahremiyet anlayışı, zamanla bu anlayışın ilâhî ilkelerle nasıl değiştiği, onun bu evrensel değeri hangi yönlerden ele aldığı ve mahremiyetin korunması için ortaya koyduğu çözüm önerilerini âyetler eşliğinde sunduk. Çünkü Kur'an-ı Kerim, Müslüman bir kişinin mahremiyet bilincini oluşturan en temel kaynaktır. Kur'an bağlamında mahremiyeti, "beden mahremiyeti", "bilgi mahremiyeti" ve "mekân mahremiyeti" şeklinde üç temel başlıkta değerlendirdik.

Kur'an-ı Kerim'in muhteviyatını tam olarak kavrayabilmek için indiği ortam ve zamanın değer yargılarını, özelliklerini ve hayat anlayışlarını anlamak gerekir. İslâmî literatürde câhiliye ile özellikle İslam'dan önceki dönemin inanç, kültür, adet, gelenek, ekonomik ve sosyal hayatı kastedilmektedir. Câhiliye döneminin hayat anlayışının Kur'an'da temel olarak üç başlık altında ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birincisi inanç yani dinî hayatlarıdır. Onlar Allah'a inandıklarını söyleyen ancak aynı zamanda putlara tapan müşrik insanlardı. Aynı şekilde onlar, Kâbe'de ibadet ederken dahi uygun ibadet etmeyen, Allah'a yaklaştırmalarını umdukları onlarca putu oraya koyan,¹ Hz. İbrahim'in dininden uzaklaşmış bir toplumdur.² Kur'an, özellikle Mekke döneminde onların bu sapkın inanç sistemlerini, sosyal ve kültürel tevhid inancına uygun olarak düzenlemek için çalışmıştır.

Kur'an, Müslümanları ikinci olarak ahlâkî yönden câhiliyeden uzaklaştırmak istemiştir. Câhiliye döneminde toplumda yaygın olan kötü ahlak ve uygulamalarını eleştirmiş ve bu toplumu güzel ahlaka nasıl ulaştıracaklarının yol ve yöntemini göstermiştir.³ O dönemin ahlâkî karakterini ortaya koyan Kur'an, başkalarını umursamayan,⁴ Kâbe'yi ibadet niyetiyle tavaf ederken çıplak giyinen, dilediği gibi davranış sergileyen, kavmiyetçi⁵ güçlünün haklı olduğu bir

¹ el-Ahzâb, 33/33.

² Mehmet Salih Arı, "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İSTEM 4* (Aralık 2004), 175.

³ Mustafa Çağrırcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer, 2017), 35-38.

⁴ Âl-i İmrân, 3/154.

⁵ el-Feth, 48/26.

dönem olarak ifade etmektedir.⁶ Bu bağlamda o günün toplumunda yaygın olan; içki, kumar, fuhuş, insanın özellikle kadın ve kız çocuklarının değersiz görülmesi, yalan, gıybet, dedikodu, zulüm kan davası vb. olumsuz durumları ele alarak insanı kötülüklere sürükleyen bu tavır ve davranışların uzaklaştırarak muhataplarını erdemli birer birey ve toplum haline getirmeye çalışmıştır.

Üçüncü olarak Kur'an'ın câhiliyeyi bilgi ve görgüden uzak olmaları dolayısıyla ele aldığı görülmektedir.⁷ Kur'an bu bağlamda onların sadece kabilelerine göre hareket ettiklerini, ayrıca onların kuralızsız yaşadıkları, sürekli yağmalama, güçsüzün elinden malını alıp zayıfı ezme, hak ve adaletten ayrılma, kendi duygu ve düşüncelerine önem vermediklerini dile getirmektedir. Câhiliye dönemi ahlaki değerlerinin özellikle Hucurât sûresinde alaya alma, kötü lâkap takma, suizanda bulunma, teccüs ve gıybet yapma olarak açıklanmaktadır.⁸ Câhiliye döneminin bu isimle anılmasında Arapların kendilerince çok saygın gördükleri haram aylar dışında barış, güven ve huzurun olmadığı sürekli saldırı ve çatışmaların olduğu, güçlü ve çok olanın kabul gördüğü bir hayat yaşamaları etkili olmuştur.⁹

Mahremiyet, İslâmî ilimlerde Tefsir, Hadis ve İslam Tarihinde câhiliye konulu birçok çalışmada yer almıştır. Bu bağlamda câhiliye ile Kur'an'ın nüzul süreci çalışmalarından; Abdullah Turhan'ın "*Kur'an Yorumunda Câhiliye Bilgisi ve Kur'anda Câhiliye Kavramı*" isimli makalesi, Abdüssamet Şen'in "*Kur'an'ın Nüzul Öncesi ve Sonrası Dönemde Hayat Anlayışı*" isimli bir makalesi, Duran Ali Yıldırım'ın "*Câhiliyeden İslama Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi*" isimli bir makalesi, Sadettin Gürman'ın "*Vahiy Sürecinde Değişen Sosyal Hayat*" isimli bir yüksek lisans tezi, Emrah Dindi'nin "*Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*" isimli doktora tezi iki dönemi karşılaştırarak ele alan çalışmalardır.

Kur'an ve tefsirler bağlamında mahremiyet, birçok makalede ele alınmaktadır. Bu makaleler kavram ve belli konu bağlamında mahremiyeti incelemişlerdir. Bu konuda yapılan başlıca eserler şunlardır: Mustafa Şentürk'ün "*Kur'an'da Beden Mahremiyetini İfade Eden Temel Kavramlar*", Selahattin Fettahoğlu'nun "*Mahrem, Nâ-Mahrem, İffet ve Namus Kavramlarının Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Semantiği ve Kur'an'da Kullanılış Biçimleri*" Harun Şahin'in "*Kur'an Perspektifinden İnsan Onuru, Mahremiyet ve İfk Hadisesi*", Adem Dölek'in "*Âyetler ve Hadîsler Işığında Mahremiyet Açısından Kadın ve Kadın Resimlerinin Reklamlarda Kullanılması*" Emrah Dindi'nin "*Kur'an'daki Mahremiyet İlkelerinin İslam Öncesi Câhiliyeye Kültürüyle Diyalektik İlişkisi*", Enes Kılıç'ın "*Aile ve Din Bağlamında Kur'an'da Mahremiyet Tasavvuru*" ve Zekiye Sönmez'in "*Kur'an, Tefsirler ve Hadisler Açısından Mekânın Mahremiyeti ve Selâmla İlişkisi*" konulu makalelerinin olduğu görülmektedir. Literatür açısından çalışmamız birkaç noktadan diğer çalışmalardan ayrılarak özgün bir araştırma niteliği taşımaktadır. Öncelikle çalışmamız Kur'an'da mahremiyet konusunun ana başlıkları olan beden, bilgi ve mekân mahremiyetlerini câhiliye mahremiyet anlayışı ile karşılaştırarak ele almakta ve Kur'an'ın câhiliye mahremiyet anlayışına bakışını ve bu bakış açısına getirdiği yenilikleri örneklerle irdelemektedir. Araştırma, ana hatlarıyla mahremiyetin analizi, Kur'an-ı Kerim'in mahremiyete bakışı, Kur'an'da mahremiyet çeşitleri, ilkeleri, farklı alanlarda mahremiyeti

⁶ el-Mâide, 5/49-50.

⁷ İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 42.

⁸ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 229.

⁹ Hüseyin Algül, "Haram Aylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/105-106.

koruma ve mahremiyetin ihlalinde ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçları ortaya çıkarmakta ve konu Hz. Peygamber ve sahabe hayatından örneklerle detaylandırılmaktadır. Ayrıca çalışmamızda zaman zaman modern dönem mahremiyet algısına da yer verilerek tartışmanın günümüz zeminine vurgu yapılmaktadır.

Çalışmamızda yöntem olarak metin ve tarihsel dokümantasyon tekniği uygulanmaktadır. Buna göre kavramları açıklarken Arapça ve Türkçe temel sözlüklere müracaat edilmektedir. Mahremiyeti dinî açıdan ele alırken Kur'ân'da mahremiyetle ilgili âyetlere ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadislerine başvurulmaktadır. Genel olarak âyetlerin sadece meallerini verdikten sonra konunun tam anlaşılması için değişik tefsir ve hadis kaynaklarına da yer verilmektedir.

1. Mahremiyetin Etimolojik Tahlili

Arapça bir kelime olan Mahremiyet terimi h-r-m kökünden türemiştir.¹⁰ Âyetlerde türevleriyle birlikte 83 defa bulunmaktadır.¹¹ Bu bağlamda “yasaklanan, dokunulmayan, engellenen, saygın ve kutsal” gibi anlamlara gelmektedir.¹² Mahremiyet, “haram, hürmet, ihram, harem, muharrem” gibi kelimelerle yakın anlamlıdır.¹³ Türkçe sözlüklerde genel olarak mahremiyet; mahrem ve namahrem şeklinde sînâ mastarının kullanıldığı,¹⁴ gizlilik anlamına gelmekle birlikte sır, gizli olan şey, kimse tarafından bilinmesi, görülmesi arzulanmayan durum ve bilgiler anlamında kullanılır.¹⁵

Osmanlıca-Türkçe Sözlükte; 1. Dinen haram olan şey 2. Evlenmenin yasak olduğu akraba 3. Kadınların yakın akrabaları 4. İnsanın gizli hallerini bilen kişi 5. Sır olan bilgi” şeklinde beş alt başlıkta açıklanmıştır.¹⁶ Kısaca mahremiyet denildiğinde dokunulmazlık, kutsiyet, yasak olma anlamları ön plana çıkmaktadır. Mahremiyetin sözlük anlamlarında sınır kavramı ile arasında sıkı bir bağın bulunduğu da görülmektedir. Bu açıdan mahremiyet denildiğinde kendini korumak, diğer insanlarla olan sınıra uymak, başkasına ait beden, bilgi ve mekânlara saygı duyulması gerektiğini bilmek anlaşılmalıdır.¹⁷

Mahremiyetin kaynağının dönemlere göre değiştiği görülmektedir. Câhiliye döneminde mahremiyetin kaynağı güçlü olmaktadır. Çünkü o dönem, güçlüünün her hakka sahip olduğu, gücüne göre şartları oluşturduğu bir dönem olduğundan zayıfların mahremiyeti de önemsenmemektedir.¹⁸ İslâm'da mahremiyetin kaynağı, Kur'an ve Sünnettir. Modern hukukta mahremiyetin kaynağı ise kişinin kendisi olarak gösterilmektedir.¹⁹ Mahremiyet hakkı hangi

¹⁰ İsmâil b. Hammad Cevherî, *Mu'cemü's-Sıhah*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beirut: Daru'l-Mârife, 2008), “hmr”, 227.

¹¹ Allâme el-Muştafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'ân* (Tahran: Merkez-i neşr-i âsar-i Allâme el-Mustafavî, 1385), “hrm”, 2/237-239.

¹² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, ts.), “hmr”, 3451.

¹³ Hüseyin b. Muhammed b. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfet, 1422/2001), “hrm”, 276.

¹⁴ Salim Öğüt, “Mahrem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 27/388-389.

¹⁵ Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), “Mahrem”, 569; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı 2011), “Mahrem”, 759.

¹⁶ Mustafa Nihat Özön, *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971), “Mahrem”, 440.

¹⁷ Huriye Martı vd. *Düni Bugünüyle İslâm'da Mahremiyet* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 2.

¹⁸ el-Feth, 48/26.

¹⁹ Modern hukukta mahremiyet, “genel olarak, kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat

dönemde olursa olsun bireylerin özel hayatlarına saygı gösterilmesi, kişilik haklarının, onurlarının ve şahsiyetlerinin korunması açısından önem arz etmektedir.

2. Kur'an-ı Kerim'de Câhiliye Dönemi

Kur'an'ı tam olarak anlayabilmek için onun indiği dönemi ve toplumu iyi analiz etmek gerekir. Bu yüzden câhiliye döneminin genel karakteristik özelliklerini, âdet ve geleneklerini, insan ve toplumun değer yargılarını bilmeden yapılan Kur'an'ı anlama çalışmaları eksik kalacaktır. Çünkü Kur'an, indiği ilk muhatap kitlenin yaşam tarzını önemsememiş, emir ve yasaklarını onların anlayış kabiliyetine göre tedricen indirmiştir.²⁰ Kur'an bu konuya dikkat çekmek için yirmi dört yerde câhiliyeden bahsetmekte yeri geldiğinde o dönemin şartlarına ve anlayışlarına vurgu yaparak gerekli düzeltmeleri yapmaktadır. Bu bakımdan Kur'an, câhiliye kelimesini birçok olay ve durumla ilgili kullanmış ve bulunduğu yere göre anlamlandırmıştır.²¹

Arapça "c-h-l" kökünden türeyen cehâlet kelimesi genel anlamda ilmin zıddı ve bilmeme anlamında kullanılmaktadır.²² Bu kelime ayrıca; "azgınlık, arzuların etkisinde kalma ve barbarlık vb. anlamlara gelmektedir.²³ Kur'an'da bu kelime, dört yerde masdar, yirmi yerde de fiil ya da isim kalıbıyla yer almaktadır.²⁴ Ancak cehalet kelimesiyle kastın ilmin zıttı olması değil o dönemde ahlak, kural ve adalet vb. değerlerin olmayışı anlaşılmaktadır.

Kur'an'ı Kerim'de "Câhiliye dönemi"nin sadece o dönemle sınırlı olmadığı görülmektedir. Çünkü o dönemin yaygın duygu ve düşünceleri, farklı zaman ve mekânlarda görülebilecek tavır ve davranışlardır.²⁵ Bu yüzden Kur'an kendisine uymayan tüm uygulamaları indiği toplum üzerinde değiştirmeyi hedeflediği için ilk muhatap olan toplumun değer yargıları üzerinden dönüşüm yaparak İslam'a uyarlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın bu değişimi gerçekleştirirken farklı yöntemleri uyguladığı da görülmektedir. Bazen konu hakkındaki tüm değişimi bir defada bazen de tedrici olarak uygulamıştır. Çünkü toplumsal değişimler kolay benimsenen ve gelişim gösterilen bir durum değildir. İnsanlık tarihi boyunca değişimlerin hep sancılı, problemlili ve şiddet merkezli olması bunu göstermektedir. Ancak Kur'an'ın yaptığı bu değişim diğerlerinden farklı olarak barışçıl ve ikna edici bir biçimde olmuştur.

Câhiliyenin bu anlayışına karşılık Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte insanlar arası hakkâniyet ve adalet getirilmiştir. Kimseye ayrıcalık verilmemiş herkes bir tarağın dişleri gibi kabul edilmiştir. Kur'an, toplum ve şahısların uyması gereken kuralları ortaya koyarak yeni bir sistemin temellerini atmıştır. Bu bağlamda aile içi kurallardan toplumda uyulması gereken kuralları, konuşma üslup ve şekillerini, davranış biçimlerini, ibadet esaslarını ve giyim biçimini dahi birçok örnekle ortaya koymuştur. Kur'an'ı Kerim, Müslümanları câhiliyenin en belirgin sıfatları

kendilerinin karar verebildikleri bir alanı ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder" şeklinde tanımlanmaktadır.

Bk. Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *AÜSBFD*, 58/1, Ankara 2003, s. 182-211.

²⁰ Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'in Genel Nüzûl Sebebi", *Kur'ânî Hayat Dergisi* (Ocak-Şubat 2011), 16/56.

²¹ Bk. el-Bakara, 2/273; en-Nisâ, 4/17; el-En'âm, 6/35, 54,111; el-A'râf, 7/138, 199; Hûd, 11/46; Yusuf, 12/33, 89; en-Nahl, 16/119; el-Furkan, 25/63; en-Neml, 27/55; el-Kasas, 28/55; el-Ahzâb, 33/72.

²² Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye t.y.), 7/368; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 102.

²³ Mustafa Çağrı, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 7/219.

²⁴ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cem'u'l-Müfehres* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1996), 225-226.

²⁵ Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1980), 2.

olan bencillik, gurur, öfke, saldırı ve kibir gibi olumsuz sıfatları terk ederek müminleri alçakgönüllü, sabırlı, itaatkâr ve Allah'a teslim olmaya teşvik etmiştir.

3. Kur'ân-ı Kerim'de Mahremiyet

Kur'ân, ilk insan Hz. Âdem'den bir misalle mahremiyetin fitrattan gelen bir duygu olduğunu haber vermektedir. Cenab-ı Allah bu kıssaya göre Hz. Âdem'le eşini cennette yaratmış onlara bütün nimetleri helal kılmış sadece bir ağaçtan uzak durmalarını istemiştir. İmtihan neticesinde Hz. Âdem ve eşi şeytanın telkinlerine kanmış, ebedi olma düşüncesiyle yasak meyveden yedikleri anda “ayıp yerleri” kendilerine açılmıştır.²⁶ Bunun üzerine utançlarından hemen ağaç yapraklarıyla bedenlerini örtmeye çalışmışlardır.²⁷ Bu kıssada “ayıp yeri” tabiri dikkat çekmektedir. Âyete göre, ikisinin de mahrem yerlerinin açılmasına sebep, emre itaatsizliktir.²⁸

Hz. Âdem'in iki oğlunu konu edinen kurban kıssasında insan bedeninin cansız olduğu halde de cesedi açıkta bırakmama, çıplaklığı kapatma ve örtme hassasiyeti görülmektedir.²⁹ Allah, ölen kardeşin nasıl ortadan kaldırılması gerektiğini bir karga ile kardeşine göstermiş, bunun üzerine Kâbil de kardeşinin cenazesini toprağa gömerek örtmüştür.³⁰ Bu kıssaya göre insanın hem dirisinin hem de ölüsünün kıymetli, muhterem ve saygın olduğuna işaret vardır.

Kur'ân'ın mahremiyete bakışı ne zaman ne de mekânla sınırlıdır. O, çağlara göre değişmeyen ilkelerle bu önemli konuya çözümler sunmaktadır. Allah'ın her zaman ve mekânda insanı gördüğüne işaret ederek her daim gözetlendiğine vurgu yapan birçok âyet mevcuttur.³¹ Bu âyetin ana mesajı, insan dünyada Allah'ı göremese de Allah her zaman insanı görmektedir. Öyleyse insan her zaman ve mekânda saygınlığını korumalıdır. Ayrıca âyette, gizli yollardan başkalarının sahip olduğu değerleri ele geçirmekten kaçınmaya ve saygınlığına zarar getirecek her durumdan uzak durmaya dikkat çekilmiştir.

Kur'ân, mahremiyetin alan, sınır ve sorumluluklarını evrensel değerlerle çizmiştir. Onu, kıyamete kadar gelecek tüm insanların yaşam alanını kuşatan, sadece giyim ve bedeniyle ilgili bir kavrama indirgememiş; bununla birlikte kişinin kendisinde, aile içi-dışı, gerçek ve sanal âlem, iş hayatı, medya, sanat ve mimarî vb. hayatın her alanını kuşatan bir kavram olduğunu haber vermiştir.³² Çünkü mahremiyetin korunması, hukuki olduğu kadar dinî, ahlaki ve toplumsal sorumluluk alanıdır. İçinde yaşadığımız teknoloji çağında birçok değer değişimi gibi mahremiyet algısı da değişmiştir. Fakat bu değer yozlaşmasının önüne geçecek tek çözüm, Kur'ân'ın evrensel ilkeleriyle hareket etmektir.

Allah'ın yarattığı saygın bir varlık olan insanın fitrî yapısında olan utanma, kendini koruma ve güvende hissetme vb. duygular mahremiyetle yakın ilişkilidir. Dünya ve ahiret mutluluğu için

²⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, t.s.), 12/363; Zemahşerî, Cârullah, Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407), 2/97.

²⁷ el-A'râf, 7/22; Tâhâ 20/121.

²⁸ Kemal Özkurt, “İki İnsani Duygu Arasında İslam Sanatı: Mahremiyet ve İfşa”, *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 173.

²⁹ el-Mâide, 5/31; Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Tedavi Sürecinde Hasta Mahremiyetinin İhlali”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: ORİV Yayınları, 2016), 1/154.

³⁰ Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal-Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/256-257.

³¹ el-En'âm, 6/102-103; el-Mücâdele, 58/7.

³² Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Tedavi Sürecinde Hasta Mahremiyetinin İhlali”, 1/154.

insana bir hayat tarzı ortaya koyan Allah; insanlar arası mahremiyet sınırlarını da belirtmiştir. Bu konuda, bedeninin örtülmesini, bilginin izin almadan başkasına aktarmayı, kişiye ait özel mekânlara izinsiz girilmemesini ve evlenilemeyecek yakın akrabayı da belirterek mahremiyetin sınırlarını çizmiştir.³³ Bu bakımdan tüm insanlar için mahremiyet veya özel alan hakkı, Kur'ân'da en temel hak olarak kabul edilerek kapsamı ve sınırları belirlenmiş, ihlali durumunda önce ahlâkî, gerektiğinde de hukukî cezalarla bu hak, güvence altına almıştır.³⁴

Mahremiyetin bir boyutunu da dokunulmazlık oluşturmaktadır. Dinimizde insanın dünyada izzet ve onuruyla yaşaması, sorumluluklarını yerine getirebilmesi için câhiliye de hiçbir değeri, garantisi ve güvenliği olmayan can, mal, akıl, nesil ve din özgürlüğünden oluşan beş esasın sağlanması gerekir.³⁵ Kâinattaki her canlının dokunulmazlık hakkı vardır. Kur'ân, câhiliyedeki kız çocuklarının ve rızık endişesi ile bebeklerin öldürülmesine de şiddetle karşı çıkarak her canlının yaşama hakkının olduğunu deklare etmiştir. Ayrıca dokunulmazlık hakkının sadece insana ait bir hak da olmadığını ifade ederken de *harem* ifadesini kullanarak Kâbe'nin dokunulmazlığına, Mekke'nin bitki ve hayvanlarının dahi dokunulmaz olduğunu açıklamıştır.³⁶ Benzer birçok âyette insanın varlığı ve saygınlığı mahremiyet bilinciyle ele alınmıştır. Hz. Peygamber de “*elinden ve dilinden emniyette olunan*” diye tarif ettiği her Müslümanın kendine ve başkalarına karşı takınması gereken saygın tavrı ortaya koymuştur.³⁷

Mahremiyet teriminin sorumluluk duygusu ile sıkı bir ilişkisi vardır. İnsanın başıboş yaratılmadığı³⁸ belirtilen âyette insanın çok önemli sorumluluklarının olduğu hatta bu sorumluluğu başka varlıkların kabul etmediği haber verilmektedir.³⁹ Hz. Peygamber “*bedenin senin üzerinde hakkı vardır*”⁴⁰ buyurarak insanın başta kendi bedeni olmak üzere birçok sorumluluk taşıdığını haber vermektedir.⁴¹ İnsanın bu sorumluluk bilinciyle hareket edip kendini koruması, tanıması, diğerlerinin bedenine müdahalede bulunmaması ve ayrıca kendine bir mahremiyet sınırı çizip bu sınırın korunmasının kendisi için önemli olduğu kadar tüm insanlar için de önemli olduğunu bilmesi gerekir.⁴²

Kur'ân, insan neslinin sağlıklı bir biçimde devam etmesi için aileye büyük görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumlulukların başında çocukların eğitimi gelmektedir. Bu eğitimin en önemli ayaklarından biri de mahremiyet eğitimidir. Kur'ân-ı Kerim ebeveynin bu

³³ Sevede Düzgüner, “Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları”, *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 27.

³⁴ Şevket Pekdemir, “Mahremiyet Algısı Hak Olgusu”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: ORİV Yayınları, 2016), 1/129.

³⁵ Ebî Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), “İlim”, 37 (Hadis No: 104,105).

³⁶ el-Hac, 22/29,33; el-Fetih, 48/27.

³⁷ Buhârî, “İman”, 4 (Hadis No: 10).

³⁸ el-Kıyâme, 75/36.

³⁹ el-Ahzâb, 33/72.

⁴⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1955), “Sıyâm”, 35 (Hadis No: 10).

⁴¹ Martı vd. *Düni Bugünüyle İslam'da Mahremiyet*, 17.

⁴² İsmail Güllük, “Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fıkîhî Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23/1 (Nisan 2014), 105-128.

konudaki sorumluluklarını haber vermektedir.⁴³ Bu âyete göre anne babanın çocuğunu hem dünya hem de ahirete hazırlama görev ve sorumluluğu vardır. Bu yüzden önceki câhilî dönemde olduğu gibi çocuk eğitimi sadece erkek çocuklar üzerinden değil erkek-kız ayrımı yapmadan tüm çocuklara verilmiştir. Kur'ân'ın nüzulünden önce kadınlar ve kız çocuklarına değer verilmemesini reddeden Kur'ân, onların da saygın bir birey olarak eğitilerek terbiye edilmesini emretmektedir.⁴⁴ Ayrıca Allah, ailenin özellikle eşlerin birbirleri için elbise gibi olduğunu ifade ederek câhiliye kadın anlayışının aksine kadınlara erkeklerle aynı değeri verdiğini göstermiştir.⁴⁵ Ayrıca onları sadece câhiliye değil tüm dünyada ilk önce saygın bir konuma yükseltmiştir. Çünkü câhiliyede kadınların hiçbir değerinin olmadığı hatta bir meta gibi alınıp satıldığı bir anlayıştan mehir, miras ve mülk edinme gibi birçok ekonomik ve sosyal hak sahibi bir birey yapmıştır. Bu bakımdan Kur'ân'ın elbise ifadesi çok önemlidir. Nasıl ki elbise bedeni her türlü kötü bakıştan koruyorsa eşlerin de birbirlerini her türlü haram ve kötülükten koruması gerektiğini vurgulanması bunun için dikkate değerdir.⁴⁶

4. Kur'ân'da Mahremiyet Çeşitleri

Toplumlarda mahremiyetle yaygın olarak sadece giyimle ilgili meseleler anlaşılmaktadır. Oysa mahremiyet, kişinin beden dokunulmazlığından başlayarak giyim-kuşam, tuvalet eğitimi, bilgi mahremiyeti, sırların ifşa edilmemesi yanında kişinin ailesi, inancı, milliyeti, mal ve servetiyle ilgili bilgileri de içine alan geniş bir anlama sahiptir. Mahremiyete ait sınırlar hem Allah'ın hem de insanların belirlediği, koruduğu, korunması için tedbir aldığı ve çiğnendiğinde ceza öngördüğü sınırlar olarak düşünüldüğünde mahremiyetin alan, kapsam ve sınırlarının ne kadar geniş olduğu daha iyi anlaşılacaktır.⁴⁷

Modern dönem kaynaklarında mahremiyetin tanımı oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Ortaya konulan tüm tanımlamalar, araştırmacının konusuna, hedefine ve kişinin mahremiyete bakış açısına göre farklılık arz etmektedir.⁴⁸ Mahremiyet için ortak bir tanımın bulunmaması, konunun: dinî, kültürel, sosyolojik ve hukuk gibi tüm insan ve toplumlarda bulunan evrensel boyutlarının olmasındandır.⁴⁹ Buna rağmen modern kaynaklar mahremiyeti; “beden mahremiyeti”, “bilgi mahremiyeti” ve “mekân mahremiyeti” başlıkları altında üçe ayırdığı ve literatürde buna göre sınıflandırmalar yapıldığı görülmektedir.⁵⁰ Kaynaklarda mahremiyet hususunda çok farklı tanım ve sınıflandırmalar yapılmış olsa da işin özünde aynı kavramın farklı kelimelerle ifade edilmesi gibi bir durum söz konusudur. Mahremiyet insanın göz, kulak, dil, ağız gibi beş duyu organını birlikte ilgilendiren bir kavram olduğundan bunlardan herhangi birisiyle korunmuş veya ihlal edilmiş olabilmektedir.

⁴³ et-Tahrîm, 66/6.

⁴⁴ Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *ed-Durru'l-mensur fi tefsiri'l-me'sûr* (Beirut: Daru'l-Fikr, 911), 8/217.

⁴⁵ el-Bakara, 2/186.

⁴⁶ en-Neseî, Ebu'l-Berakât, *Medâriku't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/163.

⁴⁷ Martı vd. Dünü Bugünüyle İslam'da Mahremiyet, 1.

⁴⁸ Düzgüner, “Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları”, 20.

⁴⁹ Muzaffer Aydemir, *İşyerinde Mahremiyet Olgusu* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2012), 8.

⁵⁰ Ali Korkmaz, “Medyada Bir Etik Sorun Olarak Mahremiyet Hakkı”, *II. Medya ve Etik Sempozyumu*, ed. Mustafa Yağbasan-Gülde Çetindağ Süme (Elâzığ: 2011), 577-588; Tüba Karahisar, “Özel Hayatın Gizliliği ve İnternette İşlenen Suçlar”, *II. Medya ve Etik Sempozyumu*, ed. Mustafa Yağbasan-Gülde Çetindağ Süme (Elâzığ: 2011), 599.

Kur'ân bağlamında mahremiyet genel sınıflamaya uygun olarak “beden mahremiyeti”, “bilgi mahremiyeti” ve “mekân mahremiyeti” şeklinde üç temel başlıkta ele alınacaktır. Elbette birçok âyete konu olan mahremiyet, daha ayrıntılı bir şekilde incelenebilir. Fakat çalışmada yukarıdaki genel tasniften yola çıkarak mahremiyetin üç başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

4.1. Beden Mahremiyeti

Kur'ân-ı Kerim, birçok âyette beden mahremiyeti konusuna yer vermiş insanın mükerrer bir varlık olduğunu, insanın kendisine ve diğer hemcinslerine saygı duyması gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹ Bu bağlamda her insanın kendi bedeninin mahremiyetini koruması, başkalarından sakınması gereken yerler konusunda bilinçli olmasına dikkat çekilmektedir.

Beden mahremiyeti hakkında bakış açısına göre birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlar genelde kişiyi haksız müdahalelere karşı korumayı, onu fiziksel ve psikolojik müdahalelerden uzak tutmayı yani beden dokunulmazlığını içermektedir.⁵² İster çocuk ister yetişkin, kaç yaşında olursa olsun kişinin beden dokunulmazlık hakkı vardır.

Kur'ân, insanın bedenine karşı sorumluluklarını haber vermektedir.⁵³ Âyetlere göre insanın bedenine karşı sorumlulukları şunlardır: öncelikle emanetçisi olduğu bedenini onu veren Rabbinin emir ve yasakları doğrultusunda kullanması ve örtünmesi emredilen yerleri örtmesidir.⁵⁴ Daha sonra kendisine zarar verecek her türlü yiyecek, içecek, durum ve mekânlardan uzak durmasıdır.⁵⁵ Bu konuda Hz. Peygamber'in hiç kimsenin kıyamette beş şeyden sorguya çekilmeden hesaptan ayrılmayacağını haber vermesi konunun önemini vurgulamaktadır.⁵⁶

Allah, beden mahremiyetini sağlamada elbiseye ayrı bir önem vermiştir. Beden mahremiyetinin amacını ortaya koyan âyette Allah kıyamete kadar gelecek müminlere takvalı olmayı bedene sahip çıkmakla betimlemiştir.⁵⁷ Elbisenin insan için öneminden bahsedilen bu âyetlerde Hz. Âdem hakkında verilen bilgilerden sonra genel olarak insanlığa hitap edilmiş, elbisenin hem bedeni örttüğüne hem de bir zinet aracı olduğuna vurgu yapılmıştır. Aynı zamanda ayette bu iki nimetin fitrî yönünün olduğuna işaret vardır. Burada basit sade elbise, zinet sayılabilecek süslü elbise ve mecaz anlamda takva elbisesi olmak üzere üç türlü elbiseden söz edilmiştir.⁵⁸ Takva bu âyette “normal zamanda giyilen elbise ve harp elbisesi olarak gerçek anlamda, salih amel; namus, onur, güzel ahlak gibi yorumlarla da mecazî anlamda kullanıldığı görülmektedir. İnsanın bedenini örten elbise, nasıl insanı her türlü kötülükten koruyorsa, takvanın da insanın manevî yönünü temsil eden ruhu her türlü kötülükten koruduğuna işaret vardır.⁵⁹

⁵¹ el-İsrâ', 17/70.

⁵² Martı vd. *Düni Bugünüyle İslam'da Mahremiyet*, 7.

⁵³ el-Ahzâb, 33/72.

⁵⁴ en-Nûr, 24/31.

⁵⁵ el-Mâide, 5/90.

⁵⁶ Muhammed b. İsrâ et-Tirmizî. *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 2. Basım, 1975), “Kıyâmet”, 1 (Hadis No: 2417).

⁵⁷ el-Arâf, 7/26.

⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/97.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-A'rabî, 2020), 24/52.

Beden mahremiyetini korumayı emreden âyetlere göre örtünmenin maksadı, örtünmesi gereken yerleri örtmek ve süslenmektir.⁶⁰ Yüce Allah, ayrıca burada giysiyi yaratma amacını ortaya koymaktadır. Beden mahremiyetine dikkat ederek giyinmenin sıcak gibi olumsuz hava şartlarında ve savaşta dahi insanı koruduğuna vurgu yapılmıştır.⁶¹

Kur'ân'ı Kerim'de câhiliye ifadesinin kullanıldığı ikinci ayette Allah, Hz. Peygamber'in eşlerine, "İlk câhiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın"⁶² şeklinde uyarı yaparak İslâm öncesi dönem kadınlarının giyim-kuşam şeklinin uygun olmadığına, mahremiyeti sağlamadığına işaret etmektedir.⁶³ Bu âyette câhiliye dönemi kadınlarının evlerinden dışarı çıkarken takı ve süslerini göstermek ve yabancı erkek ve kadınlara görünmek için dışarı çıktıkları belirtilmektedir. Başka bir âyette de tüm Müslüman kadınlara beden mahremiyetini koruma usulü öğretilmektedir. "Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle: Bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman örtülerini üstlerine alsınlar, vücudlarını örtünler!"⁶⁴ bu âyetle tesettür emri bütün mü'min hanımlara emredilerek genelleştirilmiştir.⁶⁵

Allah, tüm insanları beden mahremiyetini ihlal konusunda şeytana karşı uyarmaktadır.⁶⁶ Bu âyetle Allah, şeytanın insanla bu konuda uğraşacağını, onu yoldan çıkarmak için aldatmaya çalışacağını bildirmektedir. Şeytanın bu aldatma gayretlerinden insanın sadece takvaya sarılmakla, Allah'a daha iyi kul olmaya çalışmakla kurtulabileceği ifade edilmiştir.⁶⁷ Beden mahremiyetini korumaya çalışan inananların; inançlarına uygun elbiseler giymesi, mahremiyeti sağlamayan ince ve dar elbiselerden uzak durması, tesettür emrini en güzel şekilde yerine getirmeye çalışması takvaya daha uygun davranış olacaktır.

Allah, beden mahremiyetini sağlamak için kurallar getirmiştir. Her insan, kendi mahremiyeti için saygı duyulmasını beklediği gibi diğer insanların mahremiyetine saygı göstermeli, sınırları ihlal etmemelidir. Beden mahremiyetine dair eğitimin en önemli ilkelerinden biri giyinirken yalnız olmaktır. Çocuklara dahi bu bilinç erken yaştan itibaren verilmelidir. Bu ortamlar istismarın en yoğun olduğu alanlar olarak kabul edildiğinden son derece önemlidir. Hz. Peygamber'in guslün kapalı yerlerde yapılmasını emretmesi,⁶⁸ çalışırken ne iş olursa olsun elbise ile çalışmayı emretmesi, çıplak çalışmaktan menetmesi,⁶⁹ insanların birbirlerinin avret yerlerine hemcins olsa bile bakmasını yasaklaması,⁷⁰ yedi yaşından sonra çocukların ayrı mekânlarda yatmalarını tavsiyesi, Hz. Peygamberin mahremiyet bilincini erken

⁶⁰ el-A'râf, 7/26.

⁶¹ en-Nahl, 16/81.

⁶² el-Ahzâb, 33/33.

⁶³ Duran Ali Yıldırım, "Câhiliyeden İslâm'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/2 (Aralık 2019), 441.

⁶⁴ el-Ahzab, 33/59.

⁶⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Sad. İsmail Karaçam v.dğr (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 5/3270.

⁶⁶ el-Arâf, 7/27.

⁶⁷ el-Arâf, 7/26.

⁶⁸ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Rıdvan (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1439/2018), "Gusül", 7 (Hadis No: 406).

⁶⁹ Müslim, "Hayız", 19 (Hadis No: 78).

⁷⁰ Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), c. 7, "Hammâm", 1 (Hadis No: 4012).

yaşta vermeyi amaçlamasındandır. Aslında tüm insanlar için bedeni örtünme, dini bir emir veya hukuki bir sınırdan ziyade, doğuştan var olan bir davranıştır.

Mahremiyete dikkat ederek insanın örtünmesi, kişinin kendisine ve diğer insanlara saygısı gereğidir. Nitekim âyette Allah, insana gösterilen saygıyı kendisine gösterilen saygı olarak nitelmiştir.⁷¹ Her insan, Allah'ın bir sanatıdır. Bu bakımdan insana mahrem yerlerini örtme emrini onun yaratıcısı Allah tarafından emredilmiştir. Bundan dolayı insan, içinde var olan hayâ duygusuyla mahrem bölgelerini korumalı, bedenine sahip çıkmalı ve ona saygısını ortaya koymalıdır.⁷²

Câhiliye Arap toplumunda erkek-kadın ilişkilerinde bir takım kural ve ölçüler mevcuttu. Özellikle aile içi ilişkilerde iffete bir hanel getirilmemek şartıyla yakın-yabancı ayrımı yapılmadan, asil kadın ve erkeklerin beraber oturmaları sıradan örfler olarak kabul görürdü.⁷³ Kur'ân, bu anlayışı mahremiyet konusunda ele alarak kimin kimle ne kadar ve nerede bulunabileceğinin kurallarını oluşturmuş, kimin kimle evlenebileceğini veya evlenemeyeceğini belirlemiştir. Kısacası mahremiyetle ilgili âyetler, erkek ve kadının mahrem sınırlarını belirterek ölçüyü koymuştur.

Allah, beden mahremiyetini koruma ve ihlal etmeme görevini her erkek ve kadına bizzat vermiştir. Bu konuda birçok âyette görevin insanda olduğuna vurgu vardır.⁷⁴ Nur Sûresindeki âyet, Müslüman kadınları nerede, nasıl ve ne kadar örtünmeleri hususunda bilgilendirmiştir. Kıyamete kadar gelecek tüm Müslüman kadınlara evden çıkarken nasıl giyinmeleri gerektiği bildirilirken bu şekilde giyinmenin olumlu sonuçlarının da ifade edilmesi son derece önemlidir.⁷⁵ Beden mahremiyetinde Allah, örtünme konusunda sadece yaşlı kadınlara bir ayrıcalık tanıdığını Nur Sûresindeki âyette belirterek onların dış elbiselerini almadan evlerinden dışarıya çıkabileceklerini beyan etmiştir.⁷⁶ Hz. Peygamber de yaşlı olmayan hanımları bayram namazı için davet ederken dış elbiselerini almalarını dış elbiseleri yoksa birisinden emanet alarak gelebileceklerini söylemiştir.⁷⁷

Âyetlerde beden mahremiyetinin korunmasında gözlerle özellikle dikkat çekilmiştir. Hatta ilk inen tesettür âyetlerinin bu âyetlerde gözlerin haramlardan sakındırılmasını emretmiştir.⁷⁸ Âyetlerden erkek olsun kadın olsun herkesten mahremiyet konusunda hassasiyet beklendiği anlaşılmaktadır. Âyetlerde önce erkeklerle sonra da kadınlara bizzat hitap edilmesi, konunun önemini ortaya koymuştur.⁷⁹ Müslümanlar beden mahremiyetinde öncelikle ırzlarını, avret yerlerini korumaları, harama bakmamaları konusunda uyarılmışlardır. Aynı şekilde mümin kadınlar da gözlerini indirmeleri, helal olmayan erkeklerle bakmaktan sakınmaları konusunda uyarılmışlardır. Kadının ziyneti denince örfte, taç, küpe, gerdanlık, bilezik ve benzeri takılar,

⁷¹ el-Bakara, 2/30.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/383.

⁷³ Ramazan Altıntaş, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-85.

⁷⁴ en-Nûr, 24/30-31.

⁷⁵ en-Nûr, 24/59.

⁷⁶ en-Nûr, 24/60.

⁷⁷ Buhârî, "Salât", 2 (Hadis No: 351).

⁷⁸ en-Nûr, 24/30-31.

⁷⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/229.

sürme, kına ve benzerleri ile elbise süsleri akla gelmektedir. Bu ayetlerde Müslüman kadınlara hem bedenlerini hem de üzerlerindeki ziynetleri göstermek için açmamaları emredilmektedir.⁸⁰

Yüce Allah, Kur'ân'da gözlerini haramdan sakınma emrini iki defa tekrarlamaktadır. Bu emri hem erkeklere hem de kadınlara ardı sıra vererek konuya hassasiyet göstermelerini vurgulamaktadır. Âyetlerde tesettür emrinin cinsiyet ayırmadan her iki cinsi de kapsamaması, konunun iki cinsi de eşit olarak bağladığını, kimsenin sorumluluk bakımından ayrıcalıklı olmadığını ortaya koymaktadır.⁸¹ Hz. Peygamber, tesadüfen görmenin bir günahı olmasa da ikinci defa dikkatle bakarak yabancı birisinde tedirginlik oluşturmaya kimsenin hakkı olmadığına dikkat çekmiştir.⁸²

Sonuç olarak âyet ve hadislerde mahremiyete temas eden hususlarla insanın saygınlığı, itibarı, onuru korunmak istenmiştir. Çünkü İslam'da yaratılmışların en şerefli olanı kabul edilen insanın bedeni de değerli kabul edilmiş, beden mahremiyetini korumaya yönelik fitrî, ahlâki ve hukûki tedbirler alınmıştır.⁸³ Modern dünyada teknolojik gelişmeler, göç, şehirleşme ve birtakım değişimlerle mahremiyet algısının ve sınırlarının değiştiği gözlemlenmektedir. Modern dünyada da huzur bulmak için yine Kur'ân'ın rehberliğine yönelmek gerekir.

4.2. Mekan Mahremiyeti

Mekân mahremiyeti; insanın hayatını sürdürdüğü her türlü mesken, işyeri gibi özel alanları ifade etmektedir. Diğer insanların bu tür özel mekânlara belli kurallar dâhilinde girebilmesini veya izin verilmezse girememesini içermektedir. Mekân mahremiyeti her ne maksatla olursa olsun içinde bulunulan her türlü mekânda bulunması gereken mahremiyeti ifade eder. İnsanın içinde yaşadığı evi, çalıştığı işyerini, geçici olarak gezdiği yeri, arabasını da kapsamaktadır. Herkes bu mekânlarda güven içerisinde rahat bir şekilde hayatını devam ettirme hakkına sahiptir. Yüce Allah, en yaygın ve önemli özel mekân olan evlerin insanlar için bir huzur kaynağı olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁴

Güçlülerin zayıfları sürekli ezdiği, herkesin birbirinin haklarını yemeye çalıştığı, hak ve adalet kavramının olmadığı bir topluma yeni bir yaşam düzeni getiren Kur'ân, câhiliye döneminde birçok problem barındıran mekân mahremiyetine de önem vererek inananları ve toplumu benimsenmesi gereken ilkeler doğrultusunda yeniden şekillendirmiştir. Mekân mahremiyeti konusunda âyetlerde birçok inceliklere dikkat çekilmektedir. Başkalarının odalarına ve evlerine izinsiz girmek, girmek zorunda kalınırsa uygun zamanlarda izin alarak girmek, başkasının evine girerken arkalarından değil ön kapılardan girmek, usûlüne uygun şekilde girmek emredilmektedir. Ayrıca girince selam vermek, müsaade edilirse içeri girip gösterilen yere oturmak, müsaade edilmezse geri dönmek, girmek için zorlamamak ve izinsiz

⁸⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 4/3272.

⁸¹ Huriye Martı, "Temel Dini Referanslara Göre Mahremiyet", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 457.

⁸² Ebû Dâvûd, "Nikâh", 44 (Hadis No: 2158).

⁸³ Pekdemir, "Mahremiyet Algısı Hak Olgusu", 134.

⁸⁴ en-Nahl, 16/80.

olarak içeriye bakmama dikkat çekilen hususlardır.⁸⁵ Kur'an'ın ortaya koyduğu bu hükümler, hadisler tarafından da ayrıntılarıyla ele alınmış ve çeşitli hükümler ortaya konmuştur.⁸⁶

Kur'an'da mekân olarak Kâbe'nin ve içinde bulunduğu Mekke şehrinin harem yani mahrem olduğu birçok âyette bildirilmesi dikkat çekicidir.⁸⁷ Mescid-i Haram ifadesiyle hem o bölgenin saygınlığına, korunmuşluğuna hem de Müslüman olmayanların girmesi yasak bölge olduğuna işaret vardır.⁸⁸ Diğer yandan bu bölgenin dinî açıdan bir kutsiyeti ve saygınlığı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Bu kutsal mekânda Allah'ın sınırlarına riâyet dikkat edilerek Ona kulluk derinleştirilmeye gayret edilir.⁹⁰

İnsanın yaratıcısı Allah'ın Kâbe'yi kutsal mekân olarak belirlediği gibi insanın da özel mekânlarının olması ve bu özel mekânların birtakım kurallarının bulunması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.⁹¹ Hz. Peygamber Veda Hutbesinde insan için değerli olan birçok kutsalı tek tek sıralamıştır.⁹² Bu hutbede o, insan için önem arz eden beden, mesken ve bilgi mahremiyetine giren hususların Allah tarafından dokunulmaz ve saygın olarak kabul edildiğini ifade etmiştir.

İzin almak, Kur'an'da Müminlere mekân mahremiyetini korumak için emredilmiş önemli bir âdâb-ı muâşeret kuralıdır.⁹³ Bu konuda Allah; Hz. Peygamber ve müminlere izin konusunda dikkatli olmalarını emretmiştir.⁹⁴ Hz. Peygamber'in düzenlediği bazı toplantıları münafıkların izinsiz terk etmeleri üzerine inen âyette toplantıdan çıkmak için izin isteyenlerin Müslüman olduğunu yani Müslüman ahlâkına sahip olduğu belirtilerek izin isteme olgunluğunun, müminle münafığı birbirinden ayırt ettiğine vurgu yapılmıştır.⁹⁵

Câhiliye Araçlarında İslam'ın ilke ve kurallarından uzak bir izin kültürü olduğundan⁹⁶ Kur'an âyetlerinde Müslümanca bir hayat için Araçların izin anlayışı düzeltilmeye çalışılmıştır.⁹⁷ Bu âyete göre Câhiliye dönemindeki bir geleneğin yanlış olduğu vurgulanarak doğru tutumun nasıl olması gerektiği bildirilmektedir. Câhiliye adetlerine göre Araçlar, dini inançları gereği evden çıktıklarında mecbur olmadıkça evlerine girmezlerdi. Şayet onlar acil bir iş için evlerine girmek zorunda kalırlarsa, kapıdan değil pencere veya açmış oldukları bir delikten evlerine girdikleri belirtilmiş ve bu davranışın evdekiler için çok uygun bir davranış olmadığı âyetle göz önüne serilmiştir.⁹⁸ Hz. Peygamber'in yaptığı her iş, söz ve tutum ve davranış müminlere örnek olduğu

⁸⁵ Hatice Budak, "Değişen Değerler Dünyasında Gençlik ve Mahremiyet Eğitimi", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 268.

⁸⁶ Müslim, "Âdâb", 7 (Hadis No: 2153, 2154); Ebû Dâvûd, "Edeb", 137 (Hadis No: 5180).

⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/96; el-En'âm, 6/97; eş-Şûrâ, 42/7; et-Tîn, 95/3.

⁸⁸ İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/334.

⁸⁹ Mustafa Tekin, "Beden ve Mahremiyet", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 157.

⁹⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 24/22.

⁹¹ Ekrem Demirli, "Mahremiyet Hakkında Bazı Mûlahazalar: Tanrı ve İnsan İlişkisi Üzerinden Bir Ahlaki Kavramın Muhtevası", *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 495.

⁹² Buhârî, "İlim", 9 (Hadis No: 67).

⁹³ Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Adabı Muâşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1986), 293.

⁹⁴ en-Nûr, 24/62.

⁹⁵ Karaman vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/102-103.

⁹⁶ Mustafa Çağrı, "İzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 23/509.

⁹⁷ el-Bakara, 2/189.

⁹⁸ Nesefti, *Medâriku't-tenzil*, 1/163.

gibi mekân sahibinden üç defa izin isteyip kendisine izin verilmezse geri dönmeyi emretmesi bu konuda önemli bir nebevî ölçüdür.⁹⁹

Kur'ân'ın mesken içi mahremiyetinin sağlanması için üç vakitte çocukların anne babalarının yanına izinsiz girmesini izne tabi tutması, çocuklarda mekân mahremiyeti bilincinin gelişmesi için son derece dikkate değerdir.¹⁰⁰ Âyetin ifade ettiği gibi mekânın saygınlığı ve dokunulmazlığı ev içi ve dışında bulunan tüm insanlarla ilgilidir.¹⁰¹ Özellikle ev içinde mahremiyet konusunda daha hassas olunması gereken lavabo ve yatak odalarına izinsiz girilmemesi hem çocuklar hem de büyükler için önemlidir.

Mekân mahremiyeti ile ilgili hassasiyet hadislerde de dikkat çekici boyutta ele alınmıştır: Bir sahabî, “*annemin yanına girerken izin almam gerekir mi?*” diye Peygamberimize sorunca, Hz. peygamber ona annesinin yanına girerken bile izin almak gerektiğini söylemiştir. Burada ayrıca çocukların ebeveynin mahremiyet alanına girmek için dikkatli olmaları gerektiğine vurgu vardır. Mekân mahremiyetinin ihlaline sebep olan başkasına ait bir mekânı gözetlemek uygun bir davranış değildir.¹⁰²

Mekân mahremiyetini korumak herkesin kendi sorumluluğundadır. Âyeti Kerimelerde Müslümanların bilgi sahibi olmadıkları şeylerden uzaklaşmaları emredilmiş, hakiki muhâcirin, haram ve hakkı olmayan şeylerden uzak durması gerektiği vurgulanmıştır. Allah, inananlardan bilmedikleri şeylerin peşine düşmeyi yasaklamıştır.¹⁰³ Ayrıca O, insanlara kendisine açık olmayan bilinmesi istenilmeyen şeyleri öğrenme, görme veya işitmekten menetmektedir. Çünkü tüm bunların sorumluluğu bulunmaktadır. Hz. Peygamber de Müslümanın güvenilir olduğuna emanete sahip çıktığına ve hakkı olmayan şeylerin peşine düşmeyeceğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁴ Başka bir hadiste “*Müslümanın Müslümana malı, ırzı ve kanı haramdır.*”¹⁰⁵ diyerek Müslümanın hakkı olmayan şeyleri elde etmeye çalışmasını haram olarak nitelemiştir.

Mekân mahremiyetini sağlamak için âyetlerde emredilen hususlardan biri de mekâna selam vererek girmektir. Selam, haber ve bilgi vermek anlamında mekân sahiplerini uygunsuz durumlardan koruma amaçlı bir davranıştır. Bireylerin özel yaşam alanlarına izin ve haber vermeden, selamsız girmek kişilik hakları ihlalidir. Bunun için özellikle tüm mahremiyet alanlarını sağlaması gereken eve girilirken selam vermek, Kur'ân'ın önem verdiği bir konudur.¹⁰⁶ Âyete göre, mesken sahibinden izin almak ve selam vermek,¹⁰⁷ Allah'ın tüm insanlara emrettiği ilahi hükümlerdendir.¹⁰⁸ Nitekim Hz. Peygamber de selam vermeden yanına giren bir kişiyi geriye dönmesi hususunda uyarmıştır.¹⁰⁹

⁹⁹ Müslim, “*Âdâb*”, 7 (Hadis No: 2153).

¹⁰⁰ en-Nûr, 24/58.

¹⁰¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/75.

¹⁰² Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 22 (Hadis No: 43).

¹⁰³ el-İsrâ, 17/36.

¹⁰⁴ Buhârî, “*İman*”, 4 (Hadis No: 10); Tirmizî, “*İman*”, 12 (Hadis No: 2627).

¹⁰⁵ Müslim, “*Birr*”, 10 (Hadis No: 32); Tirmizî, “*Birr*”, 18 (Hadis No: 1927).

¹⁰⁶ en-Nûr, 24/27-29.

¹⁰⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/225; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 6/171.

¹⁰⁸ Martî, “*Temel Dini Referanslara Göre Mahremiyet*”, 463.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, “*Edeb*”, 137 (Hadis No: 5180).

Peygamberle ilgili şu ayetler de mekân mahremiyetini korumak için izin konusuna dikkatleri çekmektedir. “Odalardan dışından sana seslenenlerin çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar. Sen yanlarına çıkıncaya kadar sabredip bekleselerdi elbette kendileri için daha iyi olacaktı. Yine de Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”¹¹⁰ Hz. Peygamber’i görmek, tanımak için Medine’ye gelen Benî Temîm kabilesi, dışarıda yüksek sesle bağırarak dinlenmek üzere odasına çekilen Hz. Peygamberi çağırmaları üzerine bu ayetler inmiştir. Cahiliyeden kalma bu âdeti uygun olmadığı ayetlerle ifade edilmiştir.¹¹¹ Buna rağmen Allah Teâlâ’nın medenî incelik ve insanî erdemlerin bütün ümmete yayılması ve Hz. Peygamber’in Allah katındaki değerini vahiy göndererek ortaya koyması önemlidir.¹¹²

Allah, başkasının evine ne zaman girilebileceğini ne zaman kalkılması gerektiğini ve ne kadar kalınması gerektiğinin kurallarını da Allah Resûlü’nün evini örnek göstererek bildirmektedir.¹¹³ Bu âyetler vesilesiyle Müslümanlar, özel bir mekâna girmeden nasıl davranması gerektiğini öğrenmişlerdir.¹¹⁴

Âyetlere göre mekân mahremiyeti dokunulmaz bir hak olup herkes için en temel insan haklarından biridir. Kur’ân, mekân mahremiyetinin ihlal edilmesini önlemek için kurallar getirmiştir.¹¹⁵ Çünkü çölde çadırlarda yaşam süren bir topluluk için mekân mahremiyeti anlamı gerçekten anlaşılması zor bir konudur. Bu yüzden Yüce Allah mesken mahremiyeti için hükümlerini tek tek sıralamış müminlerden bunlara uymalarını istemiştir.¹¹⁶ Yukarıda zikredilen âyetlerin evinde otururken kendi yakınları tarafından mahremiyeti ihlal olunan bir hanım sahâbînin Peygamberimiz’e şikâyet etmesi nedeniyle indiğini hatırlamak gerekir.¹¹⁷ Bu âyetlerde geçen “başkasına ait ev”, “mâlikine selam verilmesi”, “sahibinden izin alınması”, “izin verilmediğinde dönülmesi” gibi ifadeler özel mekâna saygının gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹¹⁸

İslam’da mesken mahremiyeti özel hayatın en önemli unsurlarından biri olarak kabul edildiğinden hak ve sorumlulukları bir arada bulundurmaktadır. Bu nedenle ilgili âyetlerde her insan hem mülkiyet hakkı hem de özel yaşamın gizliliğini kapsayan mesken mahremiyetini sağlamakla sorumlu tutulmuştur. Âyetteki izin verilmediğinde dönmek gerektiğinin bildirilmesi,¹¹⁹ başkasının evine izinsiz girmenin mülkiyet hakkına saldırı olduğu gibi aynı zamanda özel yaşamın gizliliğinin de ihlal edilmesi anlamına geldiği açıktır.

Mesken mahremiyetinin câhiliyeden günümüze birçok değişime uğradığını söylemek mümkündür. Câhiliyede genel olarak tek odalı ev veya çadırlarda tüm aile yaşamlarını birlikte sürdürmekteydiler. Kur’ân’ın nüzûlüyle birlikte Nur Sûresinin 57-58. âyetlerinde Müslüman

¹¹⁰ Hucurât, 49/4-5.

¹¹¹ Ebî Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân* (Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsî’-l- A’rabi, 1422/2002), 16/294.

¹¹² Karaman v.dğr, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5/88.

¹¹³ en-Nûr, 24/27-29.

¹¹⁴ Pekdemir, “Mahremiyet Algısı Hak Olgusu”, 132.

¹¹⁵ en-Nûr 24/27-28.

¹¹⁶ Abdullah Kahraman, “Fıkhi Perspektiften Mahremiyet”, *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 485.

¹¹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/225.

¹¹⁸ Buhârî, “İsti’zân”, 13 (Hadis No: 6244, 6245).

¹¹⁹ Müslim, “Âdâb”, 7 (Hadis No: 2153).

ailenin evinden bahsederken ebeveynin, çocukların ve toplu bir şekilde birlikte olunacak bölümlerden bahsedilmesi, Kur'ân'ın bir evde olması gereken mekânları tayini olarak nitelenebilir. Modern dönem insanları da özel hayatın korunması için bireylere ait oda veya evlere yöneldiği görülmektedir.

Modern dönemde mekân mahremiyeti, genel olarak özel hayatın gizliliği ve kişisel alan olarak ifade edilmektedir. Bu, insanların kendilerine ait ev, iş vb. mekânlarda, başkalarının izinsiz gözlem ve müdahalelerine karşı korunmalarını sağlar. Günümüzde birçok ülkede mekân mahremiyeti, kişisel özgürlüklerin korunması, özel hayatın gizliliği anayasal olarak güvence altına alınmıştır. Bu konuda Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 20. maddesinde özel hayatın gizliliği ve kişisel verilerin korunması anayasal güvence altına alındığı gibi Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesi, bireylerin özel yaşamına, aile hayatına, konutuna ve haberleşmesine saygı gösterilmesini ele almaktadır. Modern hukukta yer alan bu hakkın asırlar önce Kur'ân'da ayrıntıları bir şekilde ele alınması onun ne kadar evrensel bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

4.3. Bilgi Mahremiyeti

Bilgi mahremiyeti: kişi, toplum, özel ve resmi kurumların kendilerine özel bilgileri, başka kişi ve kurumların nasıl, ne kadar ve ne zaman alabileceklerini kendilerinin belirleme hakkı olarak tanımlanmıştır.¹²⁰ Bu tanıma göre bilgi mahremiyeti: kişinin kendine ait bilgilerin kendi koruması altında olduğunu, başka kişi veya kurumların bu özel bilgileri hangi şartlarda ne kadarına erişebileceklerini belirtmiş olur. Ayrıca bu mahremiyet gerçek ve sanal dünyada ifade edilen her türlü düşüncüyü de içine almaktadır.¹²¹ Kısaca bilgi mahremiyeti, kişiye ait özel bilgi ve belgelerin elde edilmesini, korunmasını ve diğer insanlarla nasıl paylaşılacağını ortaya koymaktadır.

Doğru bilgiye ulaşma, tarihin her döneminde önemini korumuştur. Kur'ân'ın indiği zamanda sözlü kültür hâkim olduğu için Araplar açısından haberin doğruluğunu araştırma çok yaygın değildir. Çünkü zor şartlarda ve bedevi bir tarzda birbirinden uzak mekânlarda yaşadıklarından haber tek olduğu için önemsenmekte ve gelen habere göre savaş dahi çıkabilmektedir. Kur'ân, gelen haberin kimden gelirse gelsin araştırılmasını emrederek bu konudaki kesin ilkesini ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in günah olarak nitelediği birçok fiilin bilgi mahremiyetini sağlama kapsamına girdiğini görmek mümkündür. Bir kişinin: kendisine, aile fertlerine ait gizli halleri başkasına aktarması, su-i zanda bulunması, gybet ve dedikodu yapması, başkasına ait bilgileri üçüncü şahıslara haber vermesi, namuslu kişilere iftira atarak, kişilik hak ve mahremiyetine saygısızlık yapması yasaklanmıştır. Kur'ân, bu konudaki hükümlerini, önceki yanlış uygulamaları gerek bir sebep-i nüzûl gerekse doğrudan belirterek kendi ilkeleriyle yeniden düzenlemeye gitmiştir. Ayrıca başkasının ayıp ve kusurunu araştırması, onlarla alay etmesi, bu

¹²⁰ Alan Westin, *Privacy and Freedom* (New York: Atheneum, 1970), 7.

¹²¹ Düzgüner, "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları", 25.

bilgileri başkalarına ifşâ etmesi, iki kişi arasında geçen gizli konuşmayı dinleyip başkalarına aktarması Kur'an'ın yasakladığı başlıca bilgi mahremiyet ilkelerindedir.¹²²

Kur'an, bilginin kaynağı, nasıl alındığı ve doğruluğunun araştırılmasına önem vermiştir. Nitekim âyette bilginin kimden alındığı ve doğruluğunun mutlaka araştırılması gerektiği bildirilmektedir.¹²³ Âyetteki haberin doğruluğu araştırılmadan gereğinin yapılmaması hükmü, tüm insanları ilgilendiren genel bir emirdir. Ayrıca bu hükmün, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi için son derece önemli bir kural olduğu açıktır.¹²⁴ Neml Sûresinde Hz. Süleyman kendisine bilgi getirdiğini söyleyen Hüdhdüd kuşuna getirdiği bilgilerin doğruluğunu araştıracağını söylemesi konu hakkında önemli bir örnektir.¹²⁵ Âyetler, Hz. Süleyman'ın Hüdhdüle arasında geçen diyalogda haberin doğruluğuna vurgu yapması, ayrıca haberin asılsız çıkma durumunda kendisini cezalandıracağını ifade etmesi dikkat çekicidir. Bunun üzerine Hüdhdüd, Sebe' memleketinden Hz. Süleyman'a haberi getirerek doğruluğunu kanıtlamıştır.¹²⁶

Bilgi mahremiyeti başkasına ait her türlü kitap, evrak, mesaj, özel yazışmaları da kapsamaktadır. Başka birinin evini ve evde olanları gözle veya aletle yakından veya uzaktan gözetlemek kesinlikle yasaklanmıştır. Bu konuda Kur'an ve Sünnette kesin uyarılar mevcuttur.¹²⁷ Kur'an-ı Kerim'de, izinsiz bilgi çalanlar Hicr Suresinde *kulak hırsız* olarak ifade edilmektedir.¹²⁸ Bu âyetler, bazı Arapların kendilerinin cin ve şeytanlardan haber aldıklarını iddia ederek gaypten bilgi vermelerini yalanlamaktadır.¹²⁹ Hz. Peygamber de kardeşinin gizli hallerini araştırmayı hoş karşılamamıştır.

Allah, Hz. Ayşe'ye atılan iftirada müminleri uyarmış Câhiliyede olduğu gibi asılsız habere hemen inanmayıp gelen haber ve bilginin doğruluğunu araştırmak gerektiğini ortaya koymuştur.¹³⁰ Bu âyet, müminlerin asılsız haberler karşısında doğru davranış sergilemeleri gerektiğini bildirmek için indirilmiştir.¹³¹

Kur'an, bilgi mahremiyeti konusunda indiği dönemin sosyal ve kültürel değerlerine göre oldukça yenilikçi bir yaklaşım sergilemiştir. Kur'an'ın getirdiği bu yenilikler, bireysel ve toplumsal barışın ve ahlâkî değerlerin korunmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu açıdan özellikle bireysel hayatın korunması, iftira ve yalanın yasaklanması, bilgiyi doğru bir şekilde elde edip paylaşma, insan haklarının ve toplumsal düzenin korunmasında dikkate değer bir öneme sahiptir.

İnsanlar için doğru bilginin önemi ve sorumluluk gerektirdiği âyetlere konu olmuştur. "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve

¹²² Adem Güneş, "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 7/2 (2017), 45-70.

¹²³ el-Hucurât, 49/6.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/110; Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 7/565.

¹²⁵ en-Neml, 27/20-27.

¹²⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 5/3670.

¹²⁷ Ali Toksarı, "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Özel Hayatın Gizliliği", *Diyanet İlmî Dergi* 18/2 (2012), 7.

¹²⁸ el-Hicr, 15/16-18.

¹²⁹ et-Tûr 52/29; el-Hâkka, 69/42.

¹³⁰ en-Nûr, 24/12.

¹³¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/190.

artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.”¹³² Âyette “ıffetli kadınlar” burada mâsum olan, zina suçu işlediği ispat edilemeyen, ergenlik çağına ulaşmış kızlar ve kadınlar” anlamında kullanılmıştır. Âyete göre doğru bilgi vermeyen yalana sarılıp iftira suçunu işleyenler dört şahit getirerek suç isnadlarını ispat edemedikleri için karşılaştıkları üç yaptırım vardır: öncelikle seksen sopa cezası çekeceklerdir. Aslında Kur’ân’ın emrettiği bu hüküm, mâsum insanları iftiradan korumak için önemli bir tedbirdir. Ayrıca iftiralara ortaya çıkarsa şahitlikleri kabul edilmeyecek ve fâsık olarak nitelenerek bazı haklardan yararlanma hakkını kaybedeceklerdir. Bu cezaların hedefi câhiliye devrinde oldukça yaygın bulunan, aile hayatını tehlikeye sokan, insanları üzen, cinayetlere sebep olan kötü bir âdete son vermektir. Çünkü bu dönemde insanlar, bir kadınla bir erkeğin konuştuğunu görünce hemen namuslarına varıncaya kadar dil uzatırlardı.¹³³

Bilgi mahremiyetinde gizlilik ve sır saklama esastır. Bilginin kimler arasında kalması gerekiyorsa, kimlere izin verilmişse buna dikkat etmek gerekir. Gizlilik, kişisel ve ailevi bazı yaşam alanlarının başkalarının bilgi edinme alanının dışında kalması, dışarıdan gelecek müdahalelere karşı mahremiyetin korunmasını ifade eder.¹³⁴ Kur’ân, bilgi mahremiyetinde sır saklamaya dikkat çekmiş, sırların saklanmasını “sırları araştırmayınız”¹³⁵ âyetiyle mahremiyet hakkı olarak tanımlamış ve başkalarının sırlarını araştırmayı yasaklamıştır. Kur’ân, Hz. Peygamber’den bir örnekle aile içi sırların saklanması gerektiğini vurgulamıştır.¹³⁶ Nitekim Peygamberimiz de sır konusuna önem vermiş,¹³⁷ sırların açığa çıkarılmaması gerektiğine vurgu yaparak sır, emanet olarak bakılması gerektiğini, birisinin sırrını diğer kişilerle izinsiz paylaşmayı ihanet olarak nitelemiştir.¹³⁸

Bilgi mahremiyetinde izin önemlidir. Bu konuda birçok âyet izin almanın önemine değinmiştir. Câhiliye Arapları bedevi bir hayata alışkın olduklarından izin kültürü son derece zayıftır. Bu yüzden âyetler, izin istemenin sadece kendilerine has bir durum olmadığını önceki peygamberlerden örnek vererek açıklamıştır. Hz. Musa, Allah tarafından kendisine bir rahmet bahşedilen ve ilim öğretilen Hz. Hızır’la karşılaştığında, ona tâbi olup rehberi olması için kendisinden izin istemiş¹³⁹ ancak Hızır, ona; “Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin.”¹⁴⁰ yanıtını vermiştir. Bu örnekten hareketle, rehberlik amacıyla bile olsa, insanlar için bazı bilgileri elde etmek için izin almak gerekir.¹⁴¹

Kur’ân câhiliye döneminde kötü ahlak örneklerinden olan zan konusunda da muhataplarını eğitmiştir. Çünkü Kur’ân’ın muhatapları için bilgide kesinlik önemlidir. Dolayısıyla bilgi konusunda birçok olumsuz sonuca yer açabileceği endişesiyle zandan kaçınılmalıdır. Nitekim

¹³² en-Nûr, 24/4.

¹³³ Karaman vd. *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4/54.

¹³⁴ Servet Armağan, "İslam Hukukunda Özel Hayatın Gizliliği", Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, *İslam Teknikleri Enstitüsü Dergisi*, 1976, 141-168.

¹³⁵ el-Hucurât, 49/12.

¹³⁶ et-Taḥrîm, 66/3-4.

¹³⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 38 (Hadis No: 4871).

¹³⁸ Müslim, “Nikâh”, 21 (Hadis No: 1437); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 32 (Hadis No: 4857).

¹³⁹ el-Kehf 18/65-66.

¹⁴⁰ el-Kehf 18/67-68.

¹⁴¹ er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 21/481.

âyet “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının*”¹⁴² diyerek insanın fitratında bulunan, başkalarının gizli hallerini araştırma, kesin bilgi sahibi olmadığı konularda zan ile hareket etme gibi davranışların Kur'an'ın ilkeleriyle bağdaşmadığı vurgulanmıştır.¹⁴³ Âyette bulunan “gizli halleri araştırma” anlamına gelen “*tecessüs*”, istenmeyen durumları gizliden araştırma anlamına gelmektedir.¹⁴⁴ Âyet câhiliye döneminden kalma gıybet, laf taşıma ve gizli halleri araştırma gibi toplumsal düzenin sağlanması için son derece önemli olan konularda uyarılarda bulunarak bu tür olumsuz tutum ve davranışların kişinin mahrem alanını ihlal olduğunu ortaya koymakta ve kaçınılması gerektiğini açıklamaktadır.¹⁴⁵

Kur'an'da, insanlara verilen bilginin değerli ve sorumluluk gerektirdiği bildirilirken aynı zamanda bilginin yanlış amaçlarla kullanılması, başkalarına zarar verme amacıyla yayılması yasaklanmıştır. Ayrıca, Kur'an'da birçok âyette insanların özel hayatlarına dair bilgilerin korunması ve gizliliğine saygı gösterilmesi öğütlenmiştir. Modern dönemde, teknoloji ve dijitalleşme ile birlikte bilgi mahremiyeti giderek zayıflamıştır. İnternetin yaygınlaşması, kişisel verilerin toplanması ve işlenmesi, sosyal medya kullanımının artması gibi faktörler, mahremiyetin daha fazla ihlal edilmesine yol açmıştır. Bundan dolayı modern dönemde, devletler ve özel sektör, kişisel bilgilerin korunmasını kendi sorumluluğuna alarak çeşitli yasa ve düzenlemeler yapmaktadır.

Modern dönemle Kur'an'ın bilgi mahremiyeti anlayışlarında bazı farklılıklar mevcuttur. Bu bağlamda Kur'an, bilgi mahremiyetini hem dinî hem de toplumsal bir sorumluluk olarak ele alırken, modern dönemde bilgi mahremiyeti daha çok hukuki düzenlemeler çerçevesinde değerlendirmektedir. Kur'an, insana verilen bilginin sorumluluk gerektiğine vurgu yaparken modern dünya bilgiyi özgürlük olarak algılamaktadır. Bu anlayış da birçok ihlal ve güvenlik endişesini ortaya çıkarmaktadır. Kur'an, mahremiyeti herkesin kendisini koruma hakkı olarak tanımlarken modern dünya genellikle kişisel verilerin korunmasına yönelmektedir. Kur'an, insanlar arası ilişkilerde güveni ön plana çıkarırken modern dönem, hukuki düzenlemelerle bireysel hakları korumaya çalışmaktadır.

Sonuç

Son ilâhî kitap olan Kur'an'ın indiği, milâdî yedinci yüzyıl Arabistan coğrafyasında yaşayan Arap toplumunun mahremiyet anlayışlarını ele alan çalışmamız çok boyutlu bir çalışmadır. Öncelikle çalışmada İslam öncesi Arap toplumunun mahremiyet anlayışının temelleri ortaya konulmuş, sonra da Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte beden, bilgi ve mekânla ilgili mahremiyet anlayışının nasıl değiştiği, bu konuda Kur'an'ın birey ve toplumu nasıl şekillendirdiği incelenmiştir.

İnsanlık tarihi boyunca mahremiyet algısı, din, kültür, sosyal ve toplumsal değerler ve sosyo-ekonomik koşullarla değişime uğramıştır. Mahremiyet algısının çağlara göre değişimini anlayabilmek için toplumların içinde yaşadığı bu koşullara dikkat etmek gerekir. Çalışmamız, metod olarak Câhiliye dönemi ile Kur'an'daki mahremiyet anlayışını tarih, metin ve kültürel bir

¹⁴² el-Hucurât, 49/12.

¹⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/371.

¹⁴⁴ Mustafa Çağrı, “Tecessüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 40/246.

¹⁴⁵ Mustafa Çağrı, “Gıybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 14/63.

yaklaşım ile karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır. Çalışma, Kur'an'daki beden, bilgi ve mekân mahremiyetiyle ilgili ayetleri tefsir ve hadis kaynaklarını referans alarak bireysel ve toplumsal düzeyde yaşanan değişimi ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmada değinilen önemli bir nokta da modern dönemde sıkça tartışılan cinsiyet konusudur. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak mahremiyetin erkek ve kadın cinsiyetine göre ilkeleri, sınırları ve değer yargılarına göre kaynağı ortaya konulmuştur. Bu bakımdan özellikle modern dönemde gündemde olan mahremiyet anlayışındaki değişikliklerin temelinde toplumsal cinsiyet eşitliği, bireysel hak ve özgürlüklerin olduğu vurgulanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in nüzül süreci, câhiliye toplumundaki mahremiyet anlayışını köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Özellikle beden, bilgi ve mekân bağlamında, Kur'an'ın ortaya koyduğu prensipler, insan onurunun korunması ve bireysel hakların güvence altına alınması adına büyük bir değişim getirmiştir. Câhiliye döneminde eşit kişisel hak ve adaletten bahsetmenin mümkün olmadığı, bireylerin mahremiyetinin ihlal edildiği bir ortamda, Kur'an, beden mahremiyetini korumayı emretmiş, herkesin beden dokunulmazlığını savunmuş ve getirdiği ilke ve kuralların toplumun her kesimi için geçerli olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, Kur'an'da bilgi mahremiyetine dair getirilen düzenlemeler, izinsiz bilginin alınmasının yasaklanması ve haberlerin doğruluğunun araştırılması gerektiği gibi önemli ilkeler sunmuştur. Mekân mahremiyeti konusunda ise, her bireyin özel alanının korunması gerektiği öğretilmiş ve toplumsal ilişkilerdeki mahremiyet bilinci güçlendirilmiştir.

Modern dönemde bireysel ve toplumsal düzeyde mahremiyet bilincinin gelişmesi için şu öneriler sunulabilir: Kur'an'ın mahremiyet hakkındaki çağları aşan emir ve yasakları, günümüz toplumunda bireylerin özel alanlarının korunmasına yönelik önemli bir rehberdir. Bu bakımdan toplumda beden, bilgi ve mekân mahremiyetinin sağlanması için bilgilendirici eğitim programları ve seminerler düzenlenmelidir. Özellikle çocuklara internet ve sosyal ağlarla ilgili mahremiyet bilinci eğitimleri verilmelidir. Modern dünyada bilgi çok hızlı bir şekilde yayıldığından birtakım ilkeler ihlal edilmektedir. Bu konuda Kur'an'ın benimsediği bilgede kesinlik hususuna önem verilmelidir. Mahremiyet hususunda kadın-erkek herkesin aynı derecede hak ve sorumluluğa sahip olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü Kur'an, kadın olsun erkek olsun her bireyin mahremiyet sınırlarına saygıyı emretmektedir. Câhiliye ve Modern dönem, Kur'an'ın aksine mahremiyeti genel olarak kadınların bedenlerine ait bir anlayışına indirgemektedir. Bu eksik anlayıştan bir an önce uzaklaşılmalıdır. Kur'an'ın bu evrensel ilkelerine uyma, sadece dinî açıdan değil, aynı zamanda tüm insanlık için insan hakları ve toplumsal adaleti tesis için önemlidir. Bu ilkelerin modern dünyada uygulanması, bireylerin onurunun korunmasına ve daha adil bir toplum yapısının oluşmasına katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Kur'an'ın nüzül sürecinde ortaya koyduğu mahremiyet anlayışı, sadece beden değil, bilgi ve mekânın da korunmasını içeren kapsamlı bir değişimi içermektedir. Kur'an'ın mahremiyetle ilgili ortaya koyduğu ilke ve kurallar, evrensel bir değer taşıyarak, tüm zamanlarda bireylerin ve toplumların huzur içinde yaşamalarını sağlamayı hedeflemektedir. Bu çalışma ile câhiliye döneminden Kur'an'ın inzâline ve içinde yaşadığımız modern dönemde mahremiyet anlayışına genel bir bakış açısı kazandırılmış, modern dönemde gitgide zayıflayan mahremiyet bilincinin gelişmesi için câhiliye döneminin çarpık mahremiyet algısını değiştiren Kur'an'ın ortaya koyduğu evrensel ilkeler göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça | References

- Abdulkâfî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cem'u'l-müfehres*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1996.
- Altıntaş, Ramazan. "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmî Dergi*, 37/1 (2001), 61-85.
- Algül, Hüseyin. "Haram Aylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Armağan, Servet. "İslam Hukukunda Özel Hayatın Gizliliği". *İslam Teknikleri Enstitüsü Dergisi* 6/3 (1976), 141-168.
- Arı, Mehmet Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci; Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İSTEM* 4/1 (Aralık 2004), 173-188.
- Aydemir, Muzaffer. *İşyerinde Mahremiyet Olgusu*. İstanbul: Beta Yayınevi, 2012.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Budak, Hatice. "Değişen Değerler Dünyasında Gençlik ve Mahremiyet Eğitimi". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. Şule Albayrak. 249-278. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Buhârî, Ebî Abdullah Muhammed b. İsmâil. b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-Sahih*. thk. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad. *Mu'cemü's-Sihah*. Haz. Halil Me'mun Şeyha, Beyrut: Daru'l-Mârifet, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Gıybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/63. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa. "İzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/509. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa. "Tecessüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/246. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa. "Cehâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/219. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer 2017.
- Demirli, Ekrem. "Mahremiyet Hakkında Bazı Mülahazalar: Tanrı ve İnsan İlişkisi Üzerinden Bir Ahlaki Kavramın Muhtevası". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak. 493-506. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Develioğlu, Ferid. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1993.
- Duman, Zeki. *Kur'an'ı Kerim'de Adabı Muaşeret Görgü Kuralları*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1986.
- Düzgüner, Sevdâ. "Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak. 19-36. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukuku Bakımından Tedavi Sürecinde Hasta Mahremiyetinin İhlali". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 141-156. Samsun: ORİV Yayınları, 2016.
- Güllük, İsmail. "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fikhî Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23/1 (Nisan 2014), 105-128.
- Güneş, Âdem. "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi". *İnsan ve Toplum Dergisi*, 7/2 (2017), 45-70.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râğb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1422/2001.
- Kahraman, Abdullah. "Fikhi Perspektiften Mahremiyet". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak, 469-492. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Karahisar, Tüba. "Özel Hayatın Gizliliği ve İnternette İşlenen Suçlar". *II. Medya ve Etik Sempozyumu*. ed. Mustafa Yağbasan-Gülda Çetindağ Süme. 599-606. Elâzığ: 2011.

- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal-Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Korkmaz, Ali. "Medyada Bir Etik Sorun Olarak Mahremiyet Hakkı". II. *Medya ve Etik Sempozyumu*. ed. Mustafa Yağbasan-Gülda Çetindağ Süme. 577-588. Elâzığ: 2011.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1422/2002.
- Martı, Huriye vd. *Dünü Bugünüyle İslam'da Mahremiyet*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Martı, Huriye. "Temel Dini Referanslara Göre Mahremiyet". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Muştafavî, Allâme. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'ân*. Tahran: Merkez-i neşr-i âsâr-i Allâme el-Mustafavî, 1385.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Muhammed Rıdvan. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1439/2018.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öğüt, Salim. "Mahrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Özkurt, Kemal. "İki İnsani Duygu Arasında İslam Sanatı: Mahremiyet ve İfşa". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak. 171-188. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Özon, Mustafa Nihat. *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971.
- Pekdemir, Şevket. "Mahremiyet Algısı Hak Olgusu". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 129-139. Samsun: ORİV Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-A'rabî, 2020.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *ed-Durru'l-mensur fi tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Sülün, Murat. "Kur'an-ı Kerim'in Genel Nüzûl Sebebi". *Kur'ânî Hayat Dergisi* 16/1 (Ocak-Şubat 2011). 56.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke; Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.
- Tekin, Mustafa. "Beden ve Mahremiyet". *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. Şule Albayrak. 151-170. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Toksarı, Ali. "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Özel Hayatın Gizliliği". *Diyanet İlmî Dergi*, 48/1 (2012). 7-30.
- Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumunu*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Westin, Alan. *Privacy and freedom*. New York: Atheneum, 1970.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/22. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Yıldırım, Duran Ali. "Câhiliyeden İslâm'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (Aralık 2019), 423-460.
- Yüksel, Mehmet, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *AÜSBFD*, 58/1 (Ankara 2003), 182-211.
- Zebidî, Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Huseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye t.y.
- Zemaşerî, Cârullah. Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407.

Hadis Edebiyatında Dua Literatürü ve Kâbe'yi (İlk Defa) Görünce Yapılan Duanın Kabul Olmasıyla İlgili Rivayetin Tetkiki

Halil İbrahim Doğan

0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05ryemn72](https://orcid.org/05ryemn72)

Öz

Dua, Müslüman bir kimsenin hayatında her zaman ve her yerde Allah'a karşı yerine getirmesi mümkün olan ve belli bir vakti olmayan bir ibadettir. İslâm'da büyük bir önemi haiz olan duaya dair hem âyetlerde hem de hadislerde birçok hususa rastlamak mümkündür. Kur'an'da pek çok peygamberin, salih kimselerin ve toplumların duası geçtiği gibi temel ve tali hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in dualara dair sözleri yer almaktadır. Makalenin asıl konusu, "Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan dua kabul olur." rivayetidir. Bu rivayeti tespit edebilmek için hadis edebiyatındaki dua literatürü ile rivayetle alakalı olan hadislere göre duaların kabul edildiğinin ifade edildiği zaman ve mekânlar da ele alınmıştır. Bu hususlar, rivayetin Müslüman bir kimsenin hayatında önemli bir yer teşkil eden dua konusuyla ilgili olduğu için tetkik edilmiştir. "Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan dua kabul olur." hadisinin incelenmesinin sebebi ise hem toplumda şifahî bir şekilde sık sık gündemde olması hem de gazete köşeleri, sosyal medya, çeşitli internet sitesi sayfalarında son zamanlarda sürekli dolaşıma sokulmasına rağmen hakkında müstakil bir çalışmanın bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu rivayetin araştırılması ve rivayete bağlı olarak hadis edebiyatındaki dua literatürü ile duaların kabul edildiğinin ifade edildiği zaman ve mekânların ortaya konulması açısından çalışmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Makalede öncelikle tündengelim yöntemi kullanılarak elimizde bulunan temel hadis kaynaklarındaki dua bölümleri ile matbu olan müstakil dua kitapları incelenerek hadislere göre duanın muhtevası ile duaların kabul edildiği mübarek yerler ve zamanlar tespit edilmiştir. Bu araştırmaya ilave olarak devamında nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak "Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan dua kabul olur." rivayetinin nakledildiği eserler belirlenmeye ve senedindeki râviler cerh-ta'dil açısından araştırılmaya, muhteva açısından kısaca değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda duayı hayatının her noktasına yansıtan Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadislerinin muhtevasında genellikle duanın fazileti, âdâbi ve şartları ile ibadetler, günlük hayat ve çeşitli durumlarda edilecek dualar bulunduğu görülmüştür. Çoğunluğunda duayla ilgili kitap başlıklarının yer aldığı temel ve tali hadis kaynaklarının bir kısmında duaya dair müstakil kitap başlıkları olmasa da diğer bölümlerinde konuyla ilgili daha ziyade Hz. Peygamber'den nakledilen merfû' birçok rivayetin nakledildiği tespit edilmiştir. Ayrıca hadislerde duaların kabul edildiğinin ifade edildiği belli zaman ve mekânlar da ortaya çıkarılmıştır. Makalenin başlığında işaret edilen ve genellikle bu kısmının nakledilmesiyle yetinilen rivayetin aslında "Semanın kapıları açılır ve şu dört yerde yapılan dua kabul edilir: Allah yolunda yapılan savaşta saflar karşı karşıya gelince, yağmur yağdığı anda, namaz için kamet getirildiğine ve Kâbe'yi gördüğünde." şeklinde uzun bir hadisin parçası olduğu belirlenmiştir. Hadisin asıl metninde "ilk defa" ifadesinin geçmediği saptanmıştır. Dolayısıyla bu durumu modern dönemde yapılan bir idrâc olarak değerlendirmek mümkündür. Rivayetin hicri ilk üç asırdaki herhangi bir eserde yer almadığı, sonraki iki asırda sınırlı sayıda bazı kitaplarda nakledildiği ve dua literatüründe sadece Beyhakî'nin *Kitâbu'd-De'avâti'l-kebir*'inde zikredildiği görülmüştür. Hadisin ilk dört tabakasında tek bir râvinin bulunduğu, rivayeti nakletmede tek kalan 'Ufeyr b. Ma'dân'ın cerh edildiği belirlenmiştir. Senet açısından zayıf bu rivayetin halk arasında kabul görmesinin sebebi olarak amelilerin fazileti bağlamında bulunması gösterilebilir. Ayrıca Kâbe'de dua edilmesine dair rivayetler dikkate alındığında bu hadisle de amel edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in de Kâbe'ye dönerek dua ettiği ifade edilmiştir. Ancak insanların arasında belli zaman ve mekânlarda yapılan duaların mutlaka kabul edileceği

anlayışının bu rivayete bakışta önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Oysa Müslüman bir kimse her zaman ve her yerde Allah'a dua etmeli, kutsal zaman ve mekânlarda ise yapacağı duaların kabul edilmesini ummalı, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sireti ile sünnetine uygun bir hayat yaşamalı, sözlü duasını fiilî dua ile birleştirmelidir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Kâbe, Dua, Hac, Zaman, Mekan, Literatür

Atıf Bilgisi

Doğan, Halil İbrahim. "Hadis Edebiyatında Dua Literatürü ve Kâbe'yi (İlk Defa) Görünce Yapılan Duanın Kabul Olmasıyla İlgili Rivayetin Tetkiki". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 508-535. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576694>

Geliş Tarihi	31.10.2024
Kabul Tarihi	05.03.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



The Literature of Prayer in Hadith Studies and the Investigation of the Narration about the Acceptance of the Prayers Made after Seeing the Ka'bah (for the First Time)

Halil İbrahim Doğan

0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05ryemn72](https://orcid.org/05ryemn72)

Abstract

Prayer is an act of worship to Allah that can be performed at any time and place in a Muslim's life and has no fixed time. It is possible to find many points about prayer, which is of great importance in Islam, in both verses and hadiths. The prayers of many prophets, righteous people and societies are mentioned in the Qur'an, and the Prophet's words about prayers are included in the main and secondary hadith books. The main subject of the article is the narration of "*The prayer that is made upon seeing the Ka'bah (for the first time) is accepted*". To identify this narration, the prayer literature in the hadith literature and the times and places where it is stated that prayers are accepted according to the hadiths related to the narration were also discussed. These issues were examined because the narration is related to the subject of prayer, which is an important part of a Muslim's life. The reason for examining the hadith "*The prayer made when seeing the Ka'bah (for the first time) is accepted*" is that there is no independent study on it, despite the fact that it is frequently its frequent oral transmission in society in an oral way and has recently been circulated in newspaper columns, social media and various websites. Therefore, is considered this study will be important in terms of investigating this narration and revealing the prayer literature in hadith literature and the times and places where it is stated that prayers are accepted. In the article, first of all, by using the deductive method, the prayer sections in the basic hadith sources and the printed prayer books were examined and the content of the prayer according to the hadiths and the blessed places and times when the prayers are accepted were determined. In addition to this research, by using the documentation method, one of the qualitative research methods, it was tried to determine the works in which the narration "*The prayer made when seeing the Ka'bah (for the first time) is accepted*" was narrated, to investigate the narrators in terms of cerh-ta'dil, and to briefly evaluate them in terms of content. As a result of the study, it was seen that the content of the hadiths of the Prophet, who reflected prayer in every aspect of his life, generally includes the virtue, etiquette and conditions of prayer, prayers, prayers to be performed in daily life and in various situations. Although some of the main and secondary hadith sources, most of which have book titles on prayer, do not have separate book titles on prayer, it has been determined that many narrations on the subject, mostly marfu' narrated from the Prophet, are narrated in other sections. In addition, certain times and places where the hadiths state that prayers are accepted have also been uncovered. The narration referred to in the title of the article, which is usually restricted to this part, is actually part of a longer hadith that says, "*The gates of heaven are opened and the prayer is accepted in these four places: When the ranks are facing each other in the battle in the way of Allah, when it rains, when the call to prayer is sounded, and when one sees the Ka'bah.*" It was found that the phrase "for the first time" did not appear in the original text of the hadith. Therefore, it is possible to evaluate this situation as an idrac in the modern period. The narration does not appear in any of the works of the first three centuries of Hijri, is reported in a limited number of books in the next two centuries, and is only mentioned in al-Bayhaqi's *Kitāb al-Da'awāti al-kabīr* in the prayer literature. It was determined that there was only one narrator in the first four strata of the hadith and that 'Ufayr b. Ma'dān, who was the only one to narrate the narration, was purified. The reason for the acceptance of this narration, which is weak in terms of sanad, among the people is that it is in the context of the virtue of deeds. In addition, considering the

narrations about praying at the Ka'bah, this hadith can also be acted upon. Indeed, it is stated that the Prophet prayed by turning to the Ka'bah. However, it can be said that the understanding that prayers made at certain times and places among people will be accepted has an important effect on the view of this narration. However, a Muslim should always pray to Allah and in all places, hope that his prayers will be accepted in holy times and places, live a life in accordance with the Qur'an and the Prophet's sirah and sunnah, and integrate verbal prayer with practical actions.

Keywords

Hadith, Ka'bah, Prayer, Pilgrimage, Time, Space, Literature

Citation:

Doğan, Halil İbrahim. "The Literature of Prayer in Hadith Studies and the Investigation of the Narration about the Acceptance of the Prayers Made after Seeing the Ka'bah (for the First Time)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 508-535. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576694>

Date of Submission	10.31.2024
Date of Acceptance	03.05.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Dua, insanın her zaman ve her yerde doğrudan Rabbiyle kurabileceği kesintisiz bir iletişim aracı¹ ve Rabbine en kısa yoldan ulaşma hâlidir.² Dua, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve emrini yerine getirmek amacıyla yapılan bir ibadettir.³ Dua, kulun Rabbinden yardım ile inayet talebinde bulunması ve Allah'ın huzurunda fakrını beyan etmesidir.⁴ Âyette “*Bana dua edin ki duanızı icabet edeyim.*” buyrulduğu gibi⁵ hadiste ise “dua etmeyen kimseye Allah'ın gazap edeceği” ifade edilmektedir.⁶ Bir ibadet⁷/ibadetin özü⁸/ibadetin en faziletli⁹ olan dua; “sınırlı, sonlu ve âciz olan insanın bütün benliğiyle sınırsız, sonsuz ve kudret sahibi olan Allah'a yönelip O'na isteklerini iletmesidir.”¹⁰ Kul hem bu dünyaya hem de âhirete yönelik birçok ihtiyaç ve arzuları için dua etmektedir. Ancak bu durum, insanın rahat veya zor bir hâlin içinde bulunmasına göre değişmektedir. Çünkü kul, herhangi bir sıkıntısı yokken Allah'a dua etmekte daha gevşek davranırken sıkıntı zamanlarında her şeyin sahibi Allah'a sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Kur'ân'daki bazı âyetlerde bu yaklaşım eleştirildiği gibi¹¹ bir hadiste ise “*Zor ve sıkıntılı zamanlarda Allah'ın kendisine yardım etmesini isteyen kimse, rahat ve genişlik zamanlarında çok dua etsin.*” buyrulmaktadır.¹² Böylece bir Müslümanın her halükârda Allah'a dua etmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dua, Hz. Peygamber'in hayatının her anını kuşatmıştır. O, gecesi ve gündüziyle, varlıkta ve yoklukta her daim Rabbini anmaktan vazgeçmemiştir.¹³ Rasûlullah'ın böyle bir tutum sergilemesinin karşılığını şu âyette bulmak mümkündür: “*De ki: Şayet duanız (iman/ibadet) olmasa Allah size niye değer versin!*”¹⁴ Aynı bağlamda Hz. Peygamber'in “*Allah katında duadan daha değerli bir şey yoktur.*” şeklinde bir sözü bulunmaktadır.¹⁵ Sadece bu âyet ile hadis bile Allah katında duanın ne kadar önemli bir yer teşkil ettiğini göstermektedir. Dua; “müminin

¹ Bahattin Akbaş, *Kulluğun Özü: Dua* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 7.

² Bünyamin Erul - Ekrem Keleş, *Kutsal İklimde Dua -Hac Esnasında Yapılabilecek Dualar-* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 12.

³ Fatih Kurt, *Kur'an'da Dua -Kulluğun Özü-* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 4.

⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Şe'nu'd-du'â*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk (Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabîyye, 1992), 4. Dua hakkında yapılan diğer tanımları için bk. İbrahim Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru - Tirmizî Örneği-* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 24-25; Yeliz Asar, *Hadis Literatüründe Dua* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 6-7.

⁵ el-Mü'min 40/60.

⁶ Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe el-Küfî, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kurtuba, 2006), 15/89-90 (No. 29779); Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ebvâbu'd-Du'â", 1 (No. 3827); Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Mustafa Hüseyin ez-Zehabî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), "Kitâbu'd-De'avât", 3 (No. 3373).

⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/88-89 (No. 29777); İbn Mâce, "Ebvâbu'd-Du'â", 1 (No. 3828); Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 2 (No. 3372); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-lhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 3/172 (No. 890); Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 2018), 3/8 (No. 1818).

⁸ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 2 (No. 3371).

⁹ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 3/9 (No. 1821).

¹⁰ Akbaş, *Kulluğun Özü: Dua*, 7.

¹¹ Yûnus 10/12, Lokmân 31/32.

¹² Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 10 (No. 3382); Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 3/117 (No. 2016).

¹³ Akbaş, *Kulluğun Özü: Dua*, 30.

¹⁴ el-Furkân 25/77.

¹⁵ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 1 (No. 3370); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/151-152 (No. 870); Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 3/7 (No. 1817).

silahı, dinin direği, göklerin ve yerin nurudur.”¹⁶ İnsan, sözlü dua yaparken fiilî duayı da ihmal etmemelidir. Meselâ, öğrencinin sınavda başarılı olması için yaptığı duanın kabul olabilmesi için önce fiilî duayı yapmalı yani sınav için çalışmalıdır.¹⁷ Bu anlamda Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) “Amelsiz dua etmek, yaysız ok atmak gibidir.” demektedir.¹⁸ Bu hususu hayatımızın birçok noktası açısından dikkate almak mümkündür. Hem âyetlerde hem de hadislerde duaya dair birçok hususun olması, duanın İslâm dininde büyük bir önemi haiz olduğunu göstermektedir. Dinin iki temel kaynağında önemli bir yer teşkil eden duanın ehemmiyeti yadsınamaz bir durumdur. Dua, bir Müslümanın beş vakit namazının sonunda yaptığı ve ihtiyaç duyduka her daim yaratıcısına müracaat ettiği maneî bir hâldir.

Bir Müslümanın hayatının her anında duanın bir karşılığı bulunmaktadır. Bununla birlikte çeşitli zamanlarda ve mekânlarda ise zamanın ve mekânın kutsallığına paralel olarak daha çok ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri de Mekke’de yer alan kiblemiz Kâbe’dir. Bugün ülkemizde genellikle umre veya hacca gidenler Kâbe’yi görmekle birlikte iş, görev vb. hususlar için Mekke’de bulunanlar da onu görme bahtiyarlığına erişmektedir. Kutsal bir zamanda Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî, Arafat, Müzdelife ve Mina gibi mübarek yerlerde yapılacak duaların kabul edileceği umulmaktadır. Bundan mütevellit bir Müslümanın hac farızasını yerine getirirken nerede ve nasıl dua yapabileceğine dair çeşitli eserler dahi telif edilmiştir.¹⁹ Makalede ise hadis edebiyatındaki dua literatürü ve Kâbe (ilk defa) görüldüğünde yapılacak duanın kabul edilmesiyle ilgili rivayet ele alınmaktadır. Bu rivayetin incelenmesinin sebebi hem şifahî bir şekilde toplumda hem de sosyal medya ve internet sayfalarında çokça zikredilmesidir ki bir gazete köşesinde “Nitekim her ne kadar zayıf olduğu söylense de Resulullah’ın ‘Kâbe’yi ilk defa görünce yapılan duâ reddolunmaz.’ ifadesi kayıtlara ve kitaplara geçmiştir. Bu rivayetin zayıf mı sahih mi olması hadisçilerin işidir. Bize düşen dua etmek ve Rahmet-i İlahiye’den kabulünü ummaktır. Buna engel yoktur. Milyonlarca hacı da bunu yapmış ve inşallah bağışlanmıştır.” şeklinde bir ifade bulunmaktadır.²⁰ Bunun haricinde başka gazete köşeleri,²¹ internet sayfaları,²² sosyal medya sitelerinde bu rivayete atıf yapılmakta,²³ hatta halktan gelen dinî soruların cevaplandığı “Diyane’t’e Soralım” programında da ilgili hadis hakkında fetva istenilmektedir.²⁴ Ayrıca hakkında müstakil bir çalışma olmamasının yanı sıra duaya dair hadis ilmiyle alakalı bazı

¹⁶ Ebû Bekir ‘Abdullah b. Muhammed İbn Ebi’-d-Dünyâ el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Duâ*, thk. İdrîs b. Subhî Necm (Kuveyt: el-Hey’etu’l-‘Âmme, 2023), 52 (No. 2); Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3/12 (No. 1829). Öyle ki bu rivayetteki “silâhu’l-mü’min” ifadesi dua konusundaki bazı eserlerin ismi olmuştur. bk. Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 125.

¹⁷ Akbaş, *Kulluğun Özü: Dua*, 50-51.

¹⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/138 (No. 29879).

¹⁹ Ekrem Keleş vd., *Diyane’t Hac Duaları* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 19-143; Erul - Keleş, *Kutsal İklimde Dua*, 23-156.

²⁰ Süleyman Kösmene, “Kâbe’yi Gördüğünde Yapılan Duâ”, *Yeni Asya Gazetesi* (06 Nisan 2021).

²¹ Cevat Akşit, “Kâbe’yi İlk Gördüğünüzde Edeceğiniz Dua Reddolunmaz”, *Millî Gazete* (27 Ocak 2023).

²² Sorularla İslamiyet, “Kâbe’yi İlk Görünce Yapılan Dua Reddolunmaz, Hadisi Sahih midir?” (24 Aralık 2013).

²³ Mekke Medine Umre, “Kâbe’yi İlk Görünce Yapılan Dualar Kabul Olur...”, *Facebook* (18 Ekim 2019); Güvenç Turizm, “Kâbe’yi İlk Görünce Yapılan Duâ Reddolunmaz.”, *Instagram* (18 Kasım 2023).

²⁴ Diyanet TV, “Kâbe-i Şerif’in İlk Görüldüğünde Yapılan Dualar Kabul Olur mu?”, *YouTube* (11 Aralık 2023).

tezlerde²⁵ rivayete temas edilmediği gibi diğer alanlardaki bazı çalışmalarda²⁶ ise sadece hadisin metnine işaret edilmekle yetinildiği görülmüştür. Bu nedenle çalışmada rivayetin sıhhati ile diğer ilgili hususlara ilaveten hadis edebiyatında dua literatürünün incelenmesi ve hadislere göre duanın kabul edildiği zaman/mekânlar da tespit etmek amaçlanmıştır. Çünkü çalışmada ele alınacak rivayetin hem dua ile hem de duanın kabul edildiği zaman/mekânla ilişkisi olması hasebiyle araştırmada böyle bir planlama yapılmıştır. Hadis edebiyatında dua literatürünün boyutu nedir? Hadislerde hangi konulara dair dualar vardır? Makalede araştırılan rivayet hadis kaynaklarında yer almakta mıdır? Hangi zaman ve mekânlarda dua edilmelidir? Rivayetin sıhhati nasıldır ve hangi eserlerde tahrîc edilmektedir? gibi sorulara cevapların arandığı çalışma için öncelikle tümdengelim yolu kullanılarak konuya dair literatür incelenerek hadislere göre duanın muhtevası ortaya çıkarılmış, akabinde nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metoduna başvurulmuş rivayet ele alınmıştır. Günümüzde duaya dair birçok kitap telif edilmekle birlikte²⁷ hadis ilminde de bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilki, Yeliz Asar'ın hazırladığı *Hadis Literatüründe Dua* adlı tezdır. Yazar, çalışmasında duaya dair bazı konulardan sonra Dabbî (öl. 195/810), Mehâmilî (öl. 330/941), Taberânî (öl. 360/971) ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) müstail dua kitapları ile İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849), Buhârî (öl. 256/870), İbn Mâce (öl. 273/887) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) hadis eserlerindeki dua bölümlerine kısaca değinmekte, daha ziyade Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *el-Câmi'*indeki "Bâbu'd-Du'â" kısmına yoğunlaşmaktadır.²⁸ Diğer bir çalışma ise İbrahim Ayhan'ın hazırladığı *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-* adlı eserdir ki başlıktan anlaşılacağı üzere bu çalışmada Tirmizî'nin *es-Sünen*'indeki dua bölümü ele alınmıştır.²⁹ Başka bir çalışma ise Kenan Velioğlu'nun Buhârî'nin *es-Sahih*'i ile İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki dua bölümlerini mukayese ettiği araştırmadır.³⁰ Zikredilen çalışmalardan Asar'ın tezinde konuyla ilgili literatüre kısmen değinilmekte ve Ayhan'ın kitabında liste hâlinde dua hakkındaki müstakil çalışmalara işaret edilmektedir. Bu çalışmada ise duaya dair günümüze ulaşan birçok kitaba işaret edilmiş, bir bütünlük sağlamak için ilgili araştırmalarda ele alınan eserlere de değinilmiştir. Ayrıca makalemizdeki ilgili literatürde duanın hangi hususlarına dair hadislerin bulunduğu ve duanın kabul edildiği zaman ile mekânların tespit edilmesi nedeniyle bazı tespitlerle birlikte bu konuda öne çıkan eserlere yer verilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte dua literatürü incelenirken Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edilmesine dair rivayet de dikkate alınmıştır.

²⁵ İsmail Ertaş, *Halk Dilindeki Duaların Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Cengiz Çelik, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Dua Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

²⁶ H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an'da Dua* (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), 44; Cafer Günaydın, *Kur'an Dilinden Dua* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 292.

²⁷ Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde farklı ilim dallarında dua hakkında yazılmış eserlerin bir listesi için bk. Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 127-139.

²⁸ Asar, *Hadis Literatüründe Dua*, 1-107.

²⁹ Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 141-312.

³⁰ Kenan Velioğlu, *Buhârî'nin Sahih'indeki "Deavât" Bölümü ile İbn Mâce'nin Sünen'indeki "Duâ" Bölümünün Mukayesesi* (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

1. Hadis Edebiyatında Dua Literatürü

İslâm'da duanın büyük bir ehemmiyeti olduğu için hem âyetlerde hem de hadislerde konuyla ilgili birçok hususu bulmak mümkündür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, duayla başlayıp duayla bitmektedir.³¹ Kur'ân'da 200 civarındaki âyet doğrudan dua hakkında olmakla birlikte tövbe, istiğfar gibi bir Müslümanın Allah'a yönelişini ve O'ndan isteklerini içeren birçok âyet de geniş anlamda duayla alakalıdır. Ayrıca 100'den fazla âyette peygamberlerin, salih kimselerin veya toplumların dualarından söz edilmiştir.³² Buna binaen Kur'ân'daki duayla ilgili âyetler çeşitli çalışmalarda bir araya getirilmiştir.³³

Dua, Hz. Peygamber'in hadislerinin tasnif edildiği kitaplarda önemli bir yer teşkil etmektedir. Hemen her hadis kitabında duaya dair rivayetler yer almasının yanı sıra konulu eserlerde bu hususla alakalı hadislerin tasnif edildiği "kitap/bâb başlıkları" vardır. Bu bağlamda ilk olarak karşımıza çıkan Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), *el-Câmi'*inde "Bâbu'd-Du'â" başlığının altında çoğunlukla Hz. Peygamber'in istiâze ettiği hususların ve birkaç tane sahâbî ile tâbîî duasının geçtiği 21 rivayeti nakletmektedir.³⁴ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (öl. 211/826-27) *el-Musannef*'inde konuya dair müstakil bir bölüm yokken İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*'inde 181 bâbda 801 rivayetin zikredildiği "Kitâbu'd-Du'â" bulunmaktadır.³⁵

Hicrî III. asırda tasnif edilen konulu hadis eseri musanniflerinden Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki "Kitâbu'd-De'avât"ında 69 bâbın altında 108 hadise yer vermektedir.³⁶ *es-Sahîh*'inde "Kitâbu'z-Zikir ve'd-Du'â" ve't-Tevbe ve'l-İstiğfâr" şeklinde uzun bir başlık atarak diğer muhaddislerden farklı bir yaklaşım sergileyen Müslim (öl. 261/875), 25 bâbın altında 92 hadis rivayet etmektedir.³⁷ *es-Sahîh*'in üzerine bir müstahrec tasnif eden Ebû 'Avâne el-İsferâyînî (öl. 316/929) ise "Kitâbu'd-De'avât" şeklinde muhtasar bir başlık kullanmaktadır.³⁸ Müslim'in eserinde böyle bir kitap başlığı atmasının nedeni, her bir kavramın dua kelimesiyle alakalı olmasıdır. Çünkü her dua, aynı zamanda bir zikirdir.³⁹ Duada bir taraftan Allah'a karşı maddî ve manevî isteklerimiz olsa da diğer taraftan insanı yaratan Rabbini hatırlama vardır. Hadis kitaplarının dua bölümlerindeki zikirle ilgili rivayetler ve Müslim'in bu konudaki başlığı, dua ile zikir arasındaki ilişkinin boyutunu göstermektedir. Ayrıca tövbe ve istiğfar da birer duadır.

³¹ Adil Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Dua* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 47.

³² Soysaldı, *Kur'ân'da Dua*, 83.

³³ Salih Suruç, *Kur'an-ı Kerim'den Dua Ayetleri -Konularına Göre Seçilip Tasnif Edilmiş-* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020); Cafer Günaydın, *Kur'an Dilinden Dua* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

³⁴ Ebû 'Urve es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' -'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın el-Musannef'inin 10. ve 11. cildi-*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 10/438-444 (No. 19630-19651). Bu kısım ile ilgili senet ve metin tahlili, rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*'ye intikali gibi konulara dair geniş bilgi için bk. Asar, *Hadis Literatüründe Dua*, 69-107.

³⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/67-427 (No. 29731-30531).

³⁶ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011), "Kitâbu'd-De'avât", 1-69 (No. 6304-6412).

³⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "Kitâbu'z-Zikir ve'd-Du'â", 1-92.

³⁸ Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar 'alâ Sahîhi Müslim*, thk. 'Abbâs b. Safâhân (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2014), 20/354-438 (No. 11764-11882).

³⁹ Halil Altuntaş, *Duayı Anlamak* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 43.

Müslüman, bu vesileyle günahlarının affedilmesini istemektedir.⁴⁰ Müslim'den sonra hadis kitabında konuya dair bir bölüm ayıran İbn Mâce (öl. 273/887), *es-Sünen*'inin "Ebvâbu'd-Du'â"⁴¹ kısmında 22 bâbda 66 hadis nakletmektedir.⁴¹ Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889), *es-Sünen*'inde müstakil bir kitaba yer verilmesi de Kitâbu's-Salât'ta duanın âdâbı ve şartlarına dair 21 hadis nakledildiği "Bâbu'd-Du'â"⁴² bulunmaktadır.⁴² Tirmizî (öl. 279/892) ise *es-Sünen*'indeki "Kitâbu'd-De'avât"⁴³ bölümünde diğer musanniflere göre daha geniş bir şekilde konuyu işleyerek 133 bâbda 235 hadis rivayet etmektedir.⁴³

Hicrî IV. asır muhaddislerinden İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *es-Sahih*'inde duayla ilgili bir bölüm olsa da günümüze bir kısmı ulaştığı için matbulara bu başlık bulunmamaktadır.⁴⁴ İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) "emirler, nehiyeler, haberler, mübahlar ve fiiller" başlıkları altında tasnif ettiği *el-Müsnedü's-sahih*'ini⁴⁵ konularına göre yeniden tertip eden İbn Balabân (öl. 739/1339), *el-İhsân*'daki Kitâbu'r-Rekâ'ik'te zikrettiği "Bâbu'l-Ed'îye" başlığında 133 hadisi sıralamaktadır.⁴⁶ Aslında bu durum, diğer tasnif metodlarına göre telif edilen hadis kitaplarında duaya dair birçok rivayetin bulunduğu delalet etmektedir. Hatta Bâbu'l-Ed'îye'nin devamındaki Bâbu'l-İstî'âze'yi de bu minvalde değerlendirmek mümkündür.⁴⁷ Çünkü hadis kitaplarının dua bölümlerinde istiâzeyle alakalı birçok hadis aktarılmaktadır. Dolayısıyla hem konularına hem de râvilerine göre diğer hadis kitaplarında müstakil dua bölümleri olmasa da bu minvalde rivayetlerin geçmediğini söylemek mümkün değildir. Meselâ, el-Hâris b. Ebû Üsâme'nin (öl. 282/895) *el-Müsned*'inin *Kütüb-i Sitte*'ye zevaidini tespit eden Heysemî'nin (öl. 807/1405) *Buğyetü'l-bâhis*'indeki "Kitâbu'l-Ed'îye" başlığı bunu göstermektedir.⁴⁸ Bir başka delil ise aşağıda işaret edeceğimiz Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *ed-De'avâtu'l-kebîr*'inde senesinde Tayâlisî (öl. 204/819) ile Ebû Dâvûd'un olduğu ve onların hadis kitaplarında geçen birçok rivayetin nakledilmesidir. Hicrî V. asır âlimlerinden Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 405/1014), *el-Müstedrek*'inde bu konudaki kitabına Müslim gibi "Kitâbu'd-Du'â" ve't-Tesbîh ve't-Tekbîr ve't-Tehlîl ve'z-Zikir"

⁴⁰ M. Cemal Sofuoğlu, *Açıklamalı Büyük Dua Kitabı* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 13. Zikir, istiğfar gibi kavramların dua ile ilişkisi hakkında ayrıca bk. Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Dua*, 15-19; Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 87-109.

⁴¹ İbn Mâce, "Ebvâbu'd-Du'â", 1-22 (No. 3827-3892).

⁴² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "Kitâbu's-Salât", 358 (No. 1479-1499).

⁴³ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 1-133 (No. 3370-3604). Bu bölüm hakkında geniş bilgi için bk. Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 175-312.

⁴⁴ Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve es-Sahih'i* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 25; Mustafa Işık, *İbn Huzeyme, Sahih'i ve İbn Hibban'ın Sahih'yle Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 43-44.

⁴⁵ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahih 'ale't-tekâsım ve'l-envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012).

⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sahih*, 3/148-279 (No. 866-998).

⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sahih*, 3/280-310 (No. 999-1036).

⁴⁸ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebû Bekir el-Heysâmî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî (Medine: Merkezi Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992), 2/960-971 (No. 1060-1075). Ancak bu çalışmanın eksik olması hasebiyle el-Hâris b. Ebû Üsâme'den nakledilen bazı hadislerin başka eserlerden aktararak ilave edildiği ifade edilmektedir. bk. M. Yaşar Kandemir, "Heysemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/293.

şeklinde uzun bir başlık atsa da sonunda “أَخْرَجَ كِتَابَ الدَّعَوَاتِ” şeklinde bir muhtasar ifadeyle bitirmekte ve herhangi bir bâb başlığı koymadan 222 hadis nakletmektedir.⁴⁹

Konularına göre hadis kaynaklarının içerisinde duaya dair bölümlerin ayrıldığı eserler böyle olsa da *es-Sahîhayn*, *Sünen-i Erba'a*, *el-Muvatta'* gibi önceki hadis kitaplarından seçilerek tasnif edilen eserlerde de müstakil dua başlıkları bulunmaktadır. Meselâ, Begavî'nin (öl. 516/1122) 9 bâbda senetsiz 212 hadisi naklettiği *Mesâbihu's-sünne'si*⁵⁰ ile isnâdiyla birlikte 44 bâbda 169 rivayeti sıraladığı *Şerhu's-sünne'sinde*⁵¹ “Kitâbu'd-De'avât” adında birer başlık olması böyledir. *Şerhu's-sünne'*ye göre diğerinde bâb başlığının az olmasının sebebi, *Mesâbihu's-sünne'*de “belirli vakitlerde yapılan dualar” gibi genel başlıkların zikredilmesidir. Burada *Mesâbihu's-sünne'*nin üzerine bazı ilaveler yapılarak tamamlayıcı bir eser olan Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 741/1340), *Mişkâtu'l-Mesâbih'*ine de işaret etmek gerekir ki “Kitâbu'd-De'avât” kısmında her birinde üç faslı bulunmuş 9 bâb başlığı altında 282 hadis serdedilmektedir.⁵² Bu kitaplar gibi derleme olan Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Riyâzu's-sâlihîn'*inde de “Kitâbu'd-De'avât” adında bir bölüm varsa da 4 bâbda 46 hadis aktararak konu oldukça kısa tutulmaktadır.⁵³ Hadis edebiyatındaki derleme türü çalışmalarda olduğu gibi zevaid türü eserlerde de müstakil kitap başlıkları bulunmaktadır. Bu bağlamda türün en önde gelen örneği sayılan Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id'*ini zikretmek gerekmektedir. Eserinde Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edilmesine dair rivayeti Taberânî'ye atfederek zikreden Heysemî, “Kitâbu'l-Ed'îye” adında bir başlık atarak 50 bâbda 264 hadis rivayet etmektedir.⁵⁴ Bir başka zevaid çalışması İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *el-Metâlibü'l-âliye'sinde* de “Kitâbu'l-Ezkâr ve'd-De'avât” ismiyle 39 bâbın altında 108 hadisin nakledildiği bir bölüm yer almaktadır.⁵⁵

İster konularına ister râvilerine göre olsun hem temel hadis kaynaklarında hem de bu eserler üzerine tasnif edilen derleme, zevaid, müstahrec gibi türlerde duaya dair kitap/bâb başlığı ya da hadisler bulunmakla birlikte müstakil kitaplar da telif edilmiştir. Bu konuda geniş bir literatüre işaret edilse de⁵⁶ az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu minvalde ilk sırada Muhammed b. Fudayl'ın (öl. 195/810) *Kitâbu'd-Du'â'sı* zikredilebilir. Dabbî, eserinde herhangi bir bâb başlığı atmadan merfû' hadislerin yanı sıra birçok mevkûf ve maktû' rivayet de nakletmektedir.⁵⁷ Birbirinden farklı konularda telif ettiği çok sayıdaki eserleriyle öne çıkan İbn Ebü'd-Dünyâ'nın

⁴⁹ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/5-130 (No. 1817-2038).

⁵⁰ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, thk. Yûsuf 'Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 2/136-222 (No. 1589-1800).

⁵¹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 5/5-208 (No. 1235-1403).

⁵² Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtu'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 2/691-774 (No. 2223-2504).

⁵³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzu's-sâlihîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*, thk. 'Abdulkâdir el-Arna'ût vd. (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012), 460-474 (No. 1465-1510).

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2015), 21/337-520 (No. 17145-17408).

⁵⁵ Ebü'l-Fazl Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idil-mesânidi's-semâniyye*, thk. Sa'd b. Nâsir b. 'Abdül'azîz eş-Şeserî (Riyad: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Gays, 1998), 13/757-918 (No. 3321-3373), 14/23-168 (No. 3374-3428).

⁵⁶ Bu konudaki literatür için bk. Veli Atmaca, “Hadiste Dua Edebiyatı'nın Oluşumu ve Kaynakçası”, *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 66-76; Ayhan, *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*, 121-127.

⁵⁷ Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî, *Kitâbu'd-Du'â'sı*, thk. 'Abdül'azîz b. Süleyman b. İbrâhîm el-Bu'a'ymî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 157-365 (No. 1-160).

(öl. 281/894) da *Kitâbu'd-Du'â'sı* vardır. Muhaddis, kitabında duanın faziletine dair kısa bir mukaddimeden sonra 31 bâbda 261 hadis rivayet etmektedir.⁵⁸ Bu konuda eser telif eden bir başka âlim Mehâmîlî (öl. 330/942) ise *Kitâbu'd-Du'â'sında* 14 bâbda çoğunluğu merfû' olan 96 hadis aktarmaktadır.⁵⁹

Dua konulu tür edebiyatında en öne çıkan eser, Kâbe'yi görünce yapılan duanın kabul edilmesine dair rivayeti dua hakkındaki eserinde değil de *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde ilk defa nakleden Taberânî'nin (öl. 360/971) *Kitâbu'd-Du'â'sıdır*. Çünkü diğerlerine göre bu eserde duaya dair birçok bâb başlığı atılarak pek çok hadis aktarılmaktadır. İnsanların daha önceden Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiînden nakledilmeyen günlere göre ayarlanmış ve kafiyeli dualara temessük ettikleri, duada aşırı gittikleri için Hz. Peygamber'in dualarını kapsayan bir eser telif ettiğini belirten Taberânî, duanın fazileti ile âdâbından sonra Rasûlullah'ın çeşitli durumlarda ettiği dualarına yer verdiğini ifade ederek⁶⁰ 346 bâbın altında 2251 rivayet nakletmektedir.⁶¹ *Kitâbu'd-Du'â'da* rivayet sayısının çok olmasının bir nedeni, aynı hadisin farklı tarihlerine yer verilmesidir. Meselâ, ilk bâbdaki “*Dua ibadettir.*” hadisi 8 farklı isnadla tekrar edilmektedir.⁶² Taberânî, kitabında mevkûf ve maktû' rivayetlere yer verse de daha ziyade merfû' hadisleri nakletmektedir. Ancak *Kitâbu'd-Du'â'daki* bazı âyetlerin te'vîline dair bâbları bundan hariç tutmak gerekmektedir.⁶³ Çünkü bu başlıklarda merfû' hadisler çok az bir yekûn teşkil ederken mevkûf ve özellikle de maktû' rivayetlere sıkça rastlanılmaktadır. Bu konuda öne çıkan bir başka eser ise Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edilmesine dair rivayeti duaya ilgili çalışması dâhil birçok farklı eserinde nakleden Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Kitâbu'd-De'avâti'l-kebir*'idir ki 135 bâbın altında 671 hadis yer almaktadır. *ed-De'avâtu'l-kebir*'i adını vermediği bir dostunun “Hz. Peygamber'in belli vakitlerde yaptığı ya da sahâbeye öğrettiği dualarla alakalı rivayetleri isnâdlarıyla toplaması” şeklindeki talebine binaen telif ettiğini söyleyen Beyhakî, kitabının tertibinde İbn Huzeyme'nin *Muhtasaru'l-me'sûr*'unkini takip ettiğini ve onun nakletmediği hadisleri kendi eserine ilave ettiğini belirtmektedir.⁶⁴ Bu yönüyle Beyhakî'nin eseri İbn Huzeyme'nin kitabının tamamlayıcısı konumundadır. Fakat *Muhtasaru'l-me'sûr* elimizde olmadığı için bir değerlendirme ve *ed-De'avâtu'l-kebir* ile aralarında karşılaştırma yapmak mümkün gözükmemektedir. Beyhakî'nin eserindeki rivayetlere bakıldığında adından da anlaşılacağı üzere İbn Huzeyme'nin kitabının oldukça kısa olduğu ifade edilebilir.

Müstakil dua kitapları içerisinde Nevevî'nin (öl. 676) *el-Ezkâr*'ı da sayılabilir. Çünkü diğer eserlerin isminde “*ed-Du'â/ed-De'avât*” gibi konuyla alakalı doğrudan kelimeler geçse de

⁵⁸ İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kitâbu'd-Du'â*, 51-249 (No. 1-261). Aynı müellifin herhangi bir bâb başlığı olmadan 136 tane duaya dair rivayeti naklettiği bir başka eseri daha bulunmaktadır. bk. Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed İbn Ebû'd-Dünyâ el-Bağdâdî, *Kitâbu Mücebbî'd-da've*, thk. Ziyâd Hamdân (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992).

⁵⁹ Ebû 'Abdullah el-Hüseyn b. İsmâ'îl Mehâmîlî, *Kitâbu'd-Du'â*, thk. Sa'îd b. 'Abdurrahman b. Mûsâ el-Kazakî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1992), 79-203 (No. 1-96). Bu kitap hakkında geniş bilgi için bk. Nevzat Sabri Akın, *Mehâmîlî ve "Kitâbu'd-Du'â" İsmîli Hadis Cüz'ü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, thk. Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 22.

⁶¹ Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 22-616 (No. 1-251).

⁶² Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 22-24 (No. 1-8).

⁶³ Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 438-466 (No. 1491-1630).

⁶⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu'd-De'avâti'l-kebir*, thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru Garâs, 2009), 1/64.

muhtevasında zikirle ilgili bâb başlıkları ve hadisler de vardır. Hatta Nevevî'nin eserinin kısa ismi *el-Ezkâr* olsa da uzun hâlinde “ed-De'avât” kelimesi geçmektedir ki içerisinde duaya dair birçok bâb başlığı altında hadisler nakledilmektedir. *el-Ezkâr*, bu yönüyle müstakil dua kitaplarıyla benzer bir özellik taşımaktadır. Musannif, kendinden önce tasnif edilen kitaplarda tekrar olması ve isnadıyla nakledilmesinden dolayı *el-Ezkâr*'ı telif ettiğini, rivayet ettiği hadisleri genellikle İbn Mâce hariç *Kütüb-i Sitte*'den ve az da olsa diğer hadis kitaplarından seçtiğini belirtmektedir.⁶⁵ Nevevî, *el-Ezkâr*'da mukaddime, 20 bölüm ve sonundaki İslâm'ın temel ilkesi olarak belirttiği kısım dâhil 343 bâbın altında 1242 hadis nakletmektedir. Müstakil dua kitapları türünde şu iki esere de işaret edilmelidir: Hattâbî'nin *Şe'nu'd-du'â'sı* ile Turtûşî'nin (öl. 520/1126) *ed-Du'âu'l-me'sûr ve âdâbuh*. Bu kitaplarda duanın mahiyetine yönelik konulara temas edilmekte ve esmâ-i hüsnâya yer verilmekte, çeşitli durumlarda okunacak dualar ile istiâze edilecek hususlara dair rivayetler senetsiz zikredilerek yorumlar yapılmaktadır.⁶⁶

Her ne kadar eserin isminde “dua” kelimesi yer almasa da bu konuda zikredilmesi gereken bir başka hadis kitabı türü daha vardır ki o da “amelü'l-yevm ve'l-leyle”dir. Bu adla çeşitli eserler telif edilse de⁶⁷ en öne çıkanı Nesâî (öl. 303/915)⁶⁸ ile İbnü's-Sünnî'nin (öl. 364/975)⁶⁹ *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* isimyle tasnif ettikleri kitaplardır. Bu eserlerde Hz. Peygamber'in bir gününde uyandığı andan başlayarak yattığı ana kadar ettiği duaları ve zikirleri yer almaktadır.

Hem konulu hadis kaynaklarındaki dua kısımlarında hem de müstakil dua kitaplarında “duanın fazileti, duaya başlarken Allah'a hamd ve sena etmek, Rasûlullah'a salavat getirmek, duada ısrarcı/kararlı/devamlı olmak, herkese dua etmek, çokça dua/duayı çok etmek, duada aşırılığa kaçmamak, ümitsiz olmamak, sesi yükseltmemek, acziyet/tevazu/huşu içinde olmak, bir kimsenin başkasından kendisi için dua etmesini istemek, kafiyele dua yapmamak, duanın kabul edilmesinde acele etmemek, duada elleri kaldırmak, abdestli olmak ve kibleye dönerek dua yapmak, duayı tekrar etmek, duanın sonunda âmin demek, önce kendine ve sonra başkalarına dua etmek, duayı ihlâsla yapmak, salih amel yaparak duada Allah'a yakınlaşmak, dua bittiğinde elleri yüze sürmek, özlü sözlerle dua etmek, kabul edileceği inancı ile dua yapmak, duanın kabulü için helal şeylerden yemek ve içmek, Allah'ın esma-i hüsnası ile dua etmek, gaflet içinde dua yapmamak” şeklinde duanın adabı ve şartları gibi konuların yanı sıra aşağıdaki başlıklar altında toplanacak şekilde çeşitli hususlara dair rivayetlere yer verilmektedir:

1. *İbadetlerde yapılacak dualar*: Abdeste başlarken, abdest alırken/biterken, gusül/teyemmüm alırken, mescidde bulunurken veya buradan çıkarken, Cuma günü

⁶⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-ebâr*, thk. Selâhaddîn Muhammed Me'mûn el-Hımsî vd. (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 28-31, 46-47.

⁶⁶ Hattâbî, *Şe'nu'd-du'â*, 1-209; Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd et-Turtûşî, *ed-Du'âu'l-me'sûr ve âdâbuh*, thk. 'Abdullah Mahmûd Muhammed 'Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 7-204.

⁶⁷ bk. İsmail Lütfî Çakan, “Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/27.

⁶⁸ Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fârhâd Hamâde (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987) Ayrıca bu muhaddisin *Kitâbu's-Süneni'l-kebir*'inde aynı adla bir bölüm de vardır. bk. Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-kebir*, thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), 9/5-419 (No. 9743-10913).

⁶⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü's-Sünnî ed-Dîneverî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. 'Abdurrahman Kevser el-Bernî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998).

mescide gelindiğinde, Cuma namazına giderken/gelirken, ezan işitildiğinde/okunduğunda, kamet getirildiğinde, ezan ile kamet arasında, namaza giderken, mescide girerken, namaza başlarken, namaz için safa girildiğinde, iftitah tekbirinden sonra, rükû' (giderken, başını kaldırırken, kalkınca), secde (giderken, kalkarken, iki secde arasında), teşehhüdde, farz/nafile namazların sonrasında, namazda şeytan kendisine musallat olduğunda, sabah namazının sünnetinden sonra, sabah namazının kunutunda, vitr namazının kunutunda/sonrasında, gece namazına kalkıldığında/teheccüd namazında, gece namazındaki iftitah tekbirinden sonra, Cuma namazında imam minberden inip namaza başlayınca kadar, bayram namazına giderken, kuşluk namazından sonra, secde âyetlerinde/tilâvet secdesinde, hilal görüldüğünde, Mekke'ye girerken, Mescid-i Haram'a girerken, Hacer-i Esved'i selamlarken, Rükün ile Makam arasındayken, Safa ile Merve'ye çıkarken/sa'y yaparken, cemrelere taş atarken, Arife günü akşamında, Kâbe'yi görünce/tavaf ederken, Kâbe'ye veda ederken, tavaf namazının ikinci rekatında, Zilhicce'nin ilk 10 gününde, Arafat'ta ve Müzdelife'de, kurban keserken, Recep/Ramazan ayına girildiğinde, Kadir Gecesi'ne ulaşıldığında, iftar anında, iki bayramda, zekat verirken/alırken, bir Müslümanın vefat haberi ulaştığında, cenaze görüldüğünde, cenazenin yanında, cenaze namazında, ölü kabre konulduğunda ve defnedildikten sonra, kabir ziyaretinde edilecek dua.

2. *Çeşitli musibet/zorluk hâllerinde edilecek dualar:* Sıkıntı/musibet/keder anında, devlet yöneticisinden korkulduğunda/yöneticinin huzuruna çıkıldığında, bir topluluktan korkulunca, düşmanla karşılaşıldığında, düşmana galip gelince, çok öfkelenildiğinde/kızgınlık anında, kendisine zulmedildiğinde, güzel olmayan bir şey/rüya/vahşet görüldüğünde, geceleyin/uykuda korkulduğunda, gök gürlendiğinde, rüzgâr (şiddetli) estiğinde, yağmur yağdığına/şiddetlendiğinde, savaşa çıkıldığında, savaşırken gece olduğunda/tan ağardığında, aç kaldığında veya rızık daraldığında/geçim sıkıntısı çekildiğinde, kendisinden bir zararın geleceği hayvanla ya da kötü söz söyleyen veya zulmeden biriyle karşılaşıldığında, dalâlete düşüldüğünde, hastalandığında/hasta ziyaretinde, borçlanıldığında, bir bela görüldüğünde, yangın olduğunda, vesveseye düşüldüğünde, uğursuzlukta, fitneler gerçekleştiğinde, Müslüman birinin düştüğü eziyetten uzaklaştırıldığında, şimşek çaktığında, yıldırım düştüğünde, kulak çınlayınca, bir işte yenilgiye düşüldüğünde, yıldız kaydığında, vücudu yaralandığında, evde yılan görüldüğünde, yoldaki bir eziyeti kaldıran kimseye edilecek dua.
3. *Gündelik hayatta yapılacak dualar:* Eve girildiğinde/çıkıldığında, çarşıya girildiğinde, çarşıdan çıkıldığında, sabaha/akşama ulaşıldığında, güneş doğduğunda/battığında, yemek yemeye başlanıldığında/bitirildiğinde, yatağa yatıldığında/uyuduğunda, yatakta uyku tutmadığında, gecenin bir kısmında uyanıldığında/gece yarısında, elbise/yeni bir elbise veya ayakkabı giyildiğinde, Müslüman birinin üzerinde yeni bir elbise görüldüğünde, tuvalete girildiğinde/çıkıldığında, aynaya bakıldığında, Müslüman biriyle karşılaşıldığında edilecek dua.

Günlük hayatımızda her zaman değil de bazen gerçekleşen durumlara dair dualar da bulunmaktadır: Yolculuğa çıkıldığında veya geri dönüldüğünde, yolculukta bir yerde

konakladığında, sefer dönüşünde şehre/eve girerken, yolculukta iken gece olduğunda/tan ağardığında, yolculukta yüksek bir yere çıkıldığında/bir vadiye inildiğinde, bineğe/gemiye binildiğinde, yolculukta binek ürkerse, yalnız kalındığında, horozun ötüşü işitildiğinde, bir meclise girerken ya da kalkarken, hamama girildiğinde, evlenen kimseye, engelli biri görüldüğünde, bir kimseyi uğurlarken, turfanda meyve görüldüğünde, eşek anırdığında, çocuk doğduğunda, bir şey satın alındığında, aksırana, köpek havladığında, bir müjde alındığında, hacamat yapıldığında, ayak uyuştüğünde, bir hediye verildiğinde edilecek dua.

Dua bölümlerinde/kitaplarında bazı sahâbî ile tâbîye ait dualar bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in genel olarak yaptığı dualar; bazı kimselere öğrettiği veya ettiği dualar; kabir azabı, hayatın ve ölümün fitnesi, günah, borç, korkaklık, kötülük, tembellik, cimrilik, ömrün değersizliğinden, dünya, cehennem, zenginlik ve fakirliğinden fitnesi vb. hususlarda Allah'a sığındığı dualar da vardır. Nitekim Nesâ'î'nin *el-Müctebâ*'sında duaya dair bir bölüm yoksa da "Kitâbu'l-İsti'âze" adında bir başlık bulunduğuna işaret etmek gerekmektedir.⁷⁰ Müslim ile Hâkim en-Neysâbü'rî'nin hadis kitaplarındaki bölüm başlıklarında olduğu gibi duayla alakalı olan tesbih, tahmid, tövbe, istiğfar, zikirle ilgili rivayetler de yer almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'e salavat getirmek ve bunun nasıl getirileceği, istiskâ, istihâre, küsûf/husûf, tesbih, hacet ve teravih namazı, nikah duası ile zenginlik, sıhhat, ihtiyaç, ölüm ve hayat için dua etmek; kâfir ile Mecusî ve çocuklar için dua etmek gibi hususlara dair hadisler de bulunmaktadır.

Elbette ki Kitâbu'd-Du'â' kısımlarında her bir bâbın ya da hadisin doğrudan dua ile alakalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Meselâ, Buhârî uyurken edilecek duaya dair bâbın öncesinde "sağ yanı üzere ve abdestli olarak yatmak"; sonrasında ise "yatarken sağ eli sağ yanağın üzerine koymak ve sağ tarafı üzerine yatmak" şeklinde dört başlığa daha yer vermektedir. Bu duruma hemen her kitabın dua bölümünde rastlamak mümkün olduğu gibi özellikle Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ındaki birçok yerde daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu konuda incelenen literatürden ortaya çıkan muhteva böyledir. Dolayısıyla her bir husus için ayrı ayrı kınaynak zikredilmemiştir.

2. Hadislere Göre Duanın Kabul Edildiği Zamanlar ve Mekanlar

Bir günah ya da akrabalık bağıını kesmeye dair olmadıkça Allah'ın dua edenin duasını mutlaka kabul edeceğini⁷¹ ve kulun dua için kaldırdığı ellerini geri çevirmekten içtinap ettiğini⁷² söyleyen Hz. Peygamber'in hadislerinde duanın kabul edildiği zamanlara ve mekânlara dair bazı bilgiler nakledilmektedir. Bir Müslümanın ettiği dua önemli olduğu gibi ne zaman ve nerede yapacağı da büyük bir ehemmiyeti haizdir. Aslında insan için en kıymetli an, Allah'a yönelerek O'nunla baş başa kalıp dua ettiği zaman ve mekândır.⁷³ Her zaman ve her yerde dua etmek

⁷⁰ Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâ'î, *Sünenü'n-Nesâ'î -el-Müctebâ-*, thk. Muhammed Rıdvân 'Arkûsî vd. (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), "Kitâbu'l-İsti'âze", 1-66 (No. 5428-5539).

⁷¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/443 (No. 19650); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/90 (No. 29780); Müslim, "Kitâbu'z-Zikir ve'd-Du'â", 92; Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 10 (No. 3381).

⁷² İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/160 (No. 876), 3/163 (No. 880); Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/97 (No. 1979).

⁷³ Erul - Keleş, *Kutsal İklimde Dua*, 16.

mümkünse de hadislere göre duanın kabul edilmesi için bazı vakit ve mekânların ayrı bir anlamı vardır.⁷⁴

İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'inde "duanın kabul edildiği zaman" şeklindeki bâb başlığında nakledilen hadislerden hareketle duanın kabul edildiği zamanlar şöyle sıralanabilir: "Namaz için ezan okunduğunda, Allah yolunda yapılan cihatta saf tutulduğunda, ezan ile kamet arasında, Cuma günündeki icabet vaktinde."⁷⁵ Bunlara mübarek gün ve geceleri, özellikle de Ramazan ayını ve kadir gecesini eklemekle birlikte duanın icabet edildiği diğer zaman/mekânları ise şöyle sıralamak mümkündür: İftar anında,⁷⁶ arife günlerinde,⁷⁷ secde hâlinde,⁷⁸ gecenin son üçte birinde⁷⁹/son yarısında ve farz namazların sonunda.⁸⁰

Kur'an'da hacla ilgili âyetlerde Mekke, Kâbe ve Arafat'ta zikir, tövbe ve dua yapılması emredilmektedir.⁸¹ Hadislerde ise hac ve umre yapanların duasının kabul edileceği ifade edilmektedir.⁸² Bir rivayette de evine dönünceye kadar hacının duasının makbul olduğu geçmektedir.⁸³ Hasan el-Basrî'den (öl. 110/728) nakledilen bir nakilde Mekke'deki şu 15 yerde duanın kabul edileceği geçmektedir: "Tavafta, Mültezem'de, Hicr'de, Kâbe'de, zemzemin yanında, Safâ ve Merve'de, sa'y yaparken, Makâm-ı İbrâhîm'in arkasında, Arafât'ta, Müzdelife'de, Mina'da ve şeytanın taşlandığı üç yerde."⁸⁴ Medine ve buradaki kutsal yerleri de aynı minvalde değerlendirmek mümkündür.

Allah'ın isimleriyle yapılan dualara⁸⁵ icabet edildiğinin belirtildiği hadislerde duasının kabul edildiği kimseler de geçmektedir. İbn Ebû Şeybe, "mazlumun duası" adındaki bâbda mazlumun duasının makbul olduğuna delalet eden rivayetlerin yanında "kendisinden razı olmuş anne-babanın çocuğuna duası, adaletli devlet başkanının duası, mazlumun duası ve bir kimsenin gıyabî olarak din kardeşine ettiği dua" şeklinde bir hadisi de aktarmaktadır.⁸⁶ Yine Kitâbu'd-Du'â' bölümünde musannif, "icabet edilen dualar hakkında söylenenler" bâbında benzeri bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayette mazlumun duası, misafirin duası ve ebeveynin çocuğuna duasının kabul edildiği geçmektedir.⁸⁷ Tirmizî ise buna benzer şu hadisi nakletmektedir: "Üç kimsenin duası reddedilmez: İftarını yapıncaya kadar oruçlunun duası, âdil devlet başkanının duası ve mazlumun duası."⁸⁸ Ayrıca Yûnus Peygamber'in "Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih

⁷⁴ Altuntaş, *Duayı Anlamak*, 47.

⁷⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/123-125 (No. 29852-29858).

⁷⁶ İbn Mâce, "Ebvâbu's-Siyâm", 48 (No. 1753).

⁷⁷ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 123 (No. 3585).

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Kitâbu's-Salât", 151 (No. 875).

⁷⁹ Buhârî, "Kitâbu'd-De'avât", 14 (No. 6321); Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 80 (No. 3498); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/199 (No. 920).

⁸⁰ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 80 (No. 3499).

⁸¹ el-Bakara 2/198-203.

⁸² İbn Mâce, "Kitâbu'l-Menâsik", 5 (No. 2892).

⁸³ Beyhakî, *ed-De'avâtu'l-kebîr*, 2/339-340 (No. 671).

⁸⁴ Nevevî, *el-Ezkâr*, 328.

⁸⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/189-191 (No. 29973-29975); İbn Mâce, "Ebvâbu'd-Du'â'", 9 (No. 3855-3859); Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 110 (No. 3544); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/173 (No. 891); Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 3/37 (No. 1875).

⁸⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/193-196 (No. 29983-29990).

⁸⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 15/391 (No. 30449).

⁸⁸ Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât", 132 (No. 3598).

ederim. Gerçekten ben (nefsine) zulmedenlerden oldum!"⁸⁹ âyetindeki sözüyle dua yapan kimsenin⁹⁰ ve hastanın duasının da⁹¹ makbul olacağı ifade edilmektedir. Begavî ise *Şerhu's-sünne*'deki "duasına icabet edilen kimseler bâbı" adında açtığı bâbda zikredilen rivayetleri sıralamaktadır.⁹²

3. Kâbe'yi (İlk Defa) Görünce Yapılan Duanın Kabul Edilmesiyle İlgili Rivayetin Tetkiki

Makalede ele aldığımız rivayet, yukarıda işaret edilen literatüre göre konulu hadis kitaplarının dua bölümlerinde yer almamakla birlikte müstakil dua kitaplarının içerisinde ise sadece Beyhakî'nin *ed-De'avâtu'l-kebîr*'inde nakledilmektedir. Ancak rivayetin gazete köşelerinde, internet sitelerinde, sosyal medya sayfalarında taktî yöntemiyle zikredildiği müşahade edilmiştir. Nitekim eserlerde "Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edilmesi" kısmının da geçtiği hadisin uzun bir metni bulunmaktadır. Rivayetin Arapça metni ve Türkçesi şu şekildedir:

"تُفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَيُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنَ: عِنْدَ التَّقَاءِ الصُّوفِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعِنْدَ نَزُولِ الْغَيْثِ، وَعِنْدَ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَعِنْدَ رُؤْيَةِ الْكَعْبَةِ."

"Semanın kapıları açılır ve şu dört yerde yapılan dua kabul edilir: Allah yolunda yapılan savaşta saflar karşı karşıya gelince, yağmur yağdığı anda, namaz için kamet getirildiğine ve Kâbe'yi gördüğünde."

Rivayet, genellikle bu şekilde yer almakla birlikte biraz farklı bir metinle şöyle de aktarılmaktadır:

"تُفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَيُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْمُسْلِمِ عِنْدَ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَعِنْدَ نَزُولِ الْغَيْثِ، وَعِنْدَ زَحْفِ الصُّوفِ، وَعِنْدَ رُؤْيَةِ الْكَعْبَةِ."

"Namaz için kamet getirildiğinde, yağmur yağdığı anda, iki ordunun safları karşılaştığında ve Kâbe görüldüğünde Müslüman bir kimsenin yaptığı dua kabul edilir ve semanın kapıları açılır."

Hadisin metinlerine göre Kâbe görüldüğünde yapılan duanın kabul edilmesiyle ilgili kısım, rivayetin her iki tarafında da metnin son bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca rivayette insanların arasında bilinen "ilk defa" ifadesinin yer almadığı dikkat çekmektedir. Bu nedenle hem makalenin başlığında hem de diğer yerlerde bu ibare parantez içerisinde verilmiştir. Dolayısıyla sadece metnin ilgili kısmı zikredilerek konuya delil teşkil eden lafza işaret edilmekle yetinilmektedir. Rivayetin metni böyle olmakla birlikte kaynaklarda nakledilen senetlerin hepsi bir araya getirilerek aşağıdaki şekil 1'de gösterilmiştir:

⁸⁹ el-Enbiyâ 21/87.

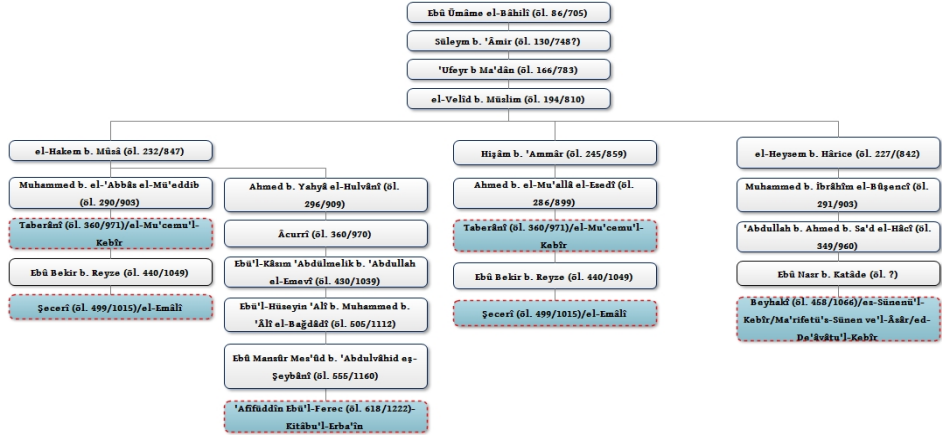
⁹⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/39-41 (No. 1879-1882).

⁹¹ Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 346 (No. 1136).

⁹² Begavî, *Şerhu's-sünne*, 5/195-199 (No. 1394-1397).

Şekil 1

Hadisin İsnâd Şeması



Rivayetin Şekil 1'deki isnâd şemasına göre hadis, hicrî II. ve III. asırda telif edilen temel hadis kaynaklarında ya da müstakil dua kitaplarında yer bulamazken müstakil dua kitaplarında ise sadece Beyhakî'nin eserinde geçmektedir. Hadisi eserinde ilk defa nakleden *Mu'cem* türü kitaplarıyla tanınan Taberânî olmuştur. Muhaddis, *el-Mu'cemu'l-kebir*'de rivayeti aktarmasına rağmen *el-Mu'cemu'l-evsat* ile *el-Mu'cemu's-sağîr*'de ona yer vermemiştir. Hatta bu konudaki müstakil kitabı *ed-Du'â*'da "Kâbe'yi görünce yapılan dua bâbı/رُؤْيَةُ الْكَعْبَةِ" şeklinde bir başlık atsa da ilgili rivayeti nakletmemekte, Rasûlullah'ın Kâbe'yi görünce yaptığı duayı içeren rivayeti aktarmaktadır.⁹³ Taberânî, rivayeti *el-Mu'cemu'l-kebir*'deki farklı iki senetle her iki metni de zikretmektedir.⁹⁴

Taberânî'den sonra hadisi senediyle nakleden, hicrî V. asrın önde gelen âlimlerinden Beyhakî'dir. Muhaddis, rivayeti farklı eserlerinde aynı senetle ilk metni *es-Sünenü'l-kebir*'de,⁹⁵ *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da⁹⁶ ve *Kitâbu'd-De'avâtü'l-kebir*'de rivayet etmektedir.⁹⁷ Taberânî'den naklen her iki tariki ise Şecerî (öl. 499/1105) *el-Emâlî*'sinde aynen aktarmaktadır.⁹⁸ Hadisi senediyle ve ilk metinle nakleden son kimse ise 'Affüddîn Ebü'l-Ferec'tir (öl. 618). Bu âlim, cihatla ilgili kırk hadis topladığı *Kitâbu'l-Erba'in*'de rivayeti zikretmektedir.⁹⁹ Görüldüğü üzere rivayet, sadece dua değil aynı zamanda diğer konulara dair telif edilen eserlerde de

⁹³ Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 268 (No. 854).

⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 8/199 (No. 7713), 8/201 (No. 7719).

⁹⁵ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu's-Sünenü'l-kebir*, thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013), 7/115 (No. 6533).

⁹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acı (Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991), 5/186-187 (No. 7239-7240).

⁹⁷ Beyhakî, *ed-De'avâtü'l-kebir*, 2/337 (No. 669).

⁹⁸ Mürşid-i Billah Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hasenî eş-Şecerî, *Kitâbu'l-Emâlî*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ'il (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/296 (No. 1030-1031).

⁹⁹ 'Affüddîn Ebü'l-Ferec Muhammed b. 'Abdurrahman el-Mukri', *Kitâbu'l-Erba'in fi'l-cihâd ve'l-mücâhidîn*, thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1995), 35 (No. 8).

nakledilmektedir. Bunun sebebi, her ne kadar rivayetin sadece “Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edilmesi” kısmına işaret edilse de muhtevasında dört farklı hususun yer alması olabilir.

Rivayet, tespitlerimize göre isnâdıyla sınırlı sayıdaki hadis kitaplarında nakledilmekle birlikte derleme türü hadis eserleri olan İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Câmi'u'l-mesânîd ve's-sünen*'de,¹⁰⁰ Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'inde,¹⁰¹ Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Câmi'u'l-kebir*'i¹⁰² ile *el-Câmi'u's-sagîr*'inde,¹⁰³ Müttakî el-Hindî'nin (öl. 975/1567) *Kenzu'l-ummâl*'inde de¹⁰⁴ kendisine yer bulmaktadır. Nitekim günümüzde hadisin kaynağı olarak genellikle bu eserlerin içerisindeki *Mecma'u'z-zevâ'id* gösterilmektedir ki Heysemî rivayeti aktarmasının akabinde onu tenkid etmektedir, ancak rivayet nakledilirken müellifin tenkidine genellikle işaret edilmemektedir. Sonraki süreçte doğal olarak daha ziyade *el-Câmi'u's-sagîr*'in şerhlerinde hadisin rivayeti devam etmektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte diğer ilim dallarında da benzer zaman dilimlerinde bu rivayete nadiren atıf yapıldığına da işaret edilmelidir.¹⁰⁶ Bu atıflar, genellikle sahâbî râvisiyle birlikte Taberânî ve Beyhakî'ye nispet edilerek yapılmaktadır.

Şekil 1'deki hadisin isnâd şemasında görüldüğü üzere rivayetin tek sahâbî râvisi Ebû Ümâme Suday b. 'Aclân el-Bâhilî'dir (öl. 86/705). Hatta Ebû Ümâme'den sonraki üç tabakadaki râvi sayısı da tektir. Sahâbî Ebû Ümâme'den rivayeti nakleden Ebû Yahyâ Süleym b. 'Âmir el-Kilâ'î (öl. 130/748?) sika bir tâbi¹⁰⁷ olsa da Süleym'den hadisi nakleden Ebû 'Â'iz 'Ufeyr b. Ma'dân el-Hadramî'nin (öl. 166/783) cerh edildiği görülmektedir. Zayıf kabul edilen râvinin kendisinin Süleym→Ebû Ümâme tarikiyle çokça hadis naklettiği ancak bunların aslının olmadığı ve onun rivayetiyle iştil edilmemesi gerektiği,¹⁰⁸ rivayetleri çok olsa da haberleriyle ihticâc edilmesinin

¹⁰⁰ Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Câmi'u'l-mesânîd ve's-sünen el-hâdî li-akvem-i sünen*, thk. 'Abdülmelik b. 'Abdullah b. ed-Dehîş (Beyrut: Dâru Hadr, 1998), 8/539 (No. 10931).

¹⁰¹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 21/383 (No. 17208).

¹⁰² Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi' el-ma'rûf bi'l-Câmi'i'l-kebir*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâcî vd. (Kahire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2005), 4/400 (No. 12810).

¹⁰³ Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 200 (No. 3337).

¹⁰⁴ 'Alâ'üddîn 'Alî b. Hüsâmüddîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985), 2/101 (No. 3334), 2/110 (No. 3383).

¹⁰⁵ Zeynüddîn 'Abdurra'ûf b. Tâcül'ârifin el-Münâvî, *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sagîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'i, 1988), 1/453; Zeynüddîn 'Abdurra'ûf b. Tâcül'ârifin el-Münâvî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Câmi'i's-sagîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*, thk. Ahmed 'Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/258; 'Alî b. Ahmed el-Bulâkî el-'Azîzî, *es-Sirâcu'l-münîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir* (y.y.: y.y., ts.), 3/34; Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011), 5/74.

¹⁰⁶ bk. Ebû'l-Mehâsin 'Abdülvâhid b. İsmâ'il et-Taberî er-Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. Târk Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/509; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Abdülkâdir el-Arna'ût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 1/444; Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. 'Abdullah 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 13/162.

¹⁰⁷ Ebû'l-Hasen Ahmed b. 'Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 199; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984), 5/185; Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *Tezhibu't-Tezhib*, thk. 'Âmir 'Alî 'Avd vd. (Dubai: Cem'iyyetü Dâru'l-Birr, 2021), 5/299-300.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1941), 7/36.

batıl olduğu¹⁰⁹ ifade edilmektedir.¹¹⁰ Rivayetin medârî Ebü'l-'Abbâs el-Velîd b. Müslim el-Kureşî (öl. 194/8210) ise sika kabul edilmekle birlikte çok hata ettiği ve Evzâ'î'den (öl. 157/774) naklettiği rivayetlerde tedlîs yaptığı zikredilmektedir.¹¹¹ Velîd hakkındaki tenkitler ve bu rivayetteki hocası Evzâ'î'den başka birisi ise de kendisinden hadisi aldığı 'Ufeyr'in çoğunlukla cerh edilmesi, isnâdı zayıf olan hadisin sıhhatini değiştirmemektedir.

el-Velîd b. Müslim'den hadisi nakleden râvilerden Ebû Sâlih el-Hakem b. Mûsâ el-Bağdâdî (öl. 232/847) "sika ve sadûk" kabul edilmekte;¹¹² Ebü'l-Velîd Hişâm b. 'Ammâr es-Sülemî (öl. 245/859) genellikle ta'dîl edilse de hadis rivayeti karşılığında ücret aldığı ve yaşlanınca telkini kabul ettiği belirtilerek telkîn öncesinde naklettiği hadislerin sıhhati hakkında "sahih" denilmekte;¹¹³ Ebû Ahmed el-Heysen b. Hârice el-Horasânî (öl. 227/842) ise "sadûk, sika, leyse bihi be's" lafızlarıyla ta'dîl edilmektedir.¹¹⁴

Taberânî'nin naklettiği hadisin ilk tarikinin hocası Ebû 'Abdullah Muhammed b. el-'Abbâs el-Mü'eddib el-Bağdâdî (öl. 290/903) bazen hata yapsa da¹¹⁵ "sika, sadûk, sâlih" biri olarak kabul edilmektedir.¹¹⁶ Taberânî'nin naklettiği diğer tarikin hocası Ebû Bekir Ahmed b. el-Mu'allâ el-Esedî (öl. 286/899) ise tevsîk edilmekle birlikte hakkında "sadûk, lâ be'se bih" denilmektedir.¹¹⁷ Şecerî'nin her iki tariki Taberânî'den naklettiği hocası Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdullah b. Reyze ed-Dabbî (öl. 440/1049) ise "müsnidü'l-asr, sika, emîn" gibi lafızlarla ta'dîl edilmektedir.¹¹⁸

'Affüddîn Ebü'l-Ferec'in isnâdına bakıldığında el-Hakem b. Mûsâ'dan rivayeti nakleden Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ el-Hulvânî (öl. 296/909) "sika";¹¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn el-Âcurrî (öl. 360/970) "sika, sadûk";¹²⁰ Ebü'l-Kâsım 'Abdülmelik b. Muhammed b. Bişrân el-Emevî

¹⁰⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrâhin mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî 'Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000), 2/191.

¹¹⁰ Ayrıca bk. Ebû Ahmed 'Abdullah b. 'Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 8/603; Ebü'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî ibnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Ebü'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2/180; Ebü'l-Haccac Yûsuf b. 'Abdurrahman el-Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 20/177-178; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 9/195-196.

¹¹¹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Men' İbn Sa'd el-Bağdâdî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. 'Alî Muhammed 'Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001), 9/475; 'İclî, *Târihu's-sikât*, 466; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 31/92-98; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/212-220; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 14/270-278; Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 202-203.

¹¹² İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 9/349; 'İclî, *Târihu's-sikât*, 127; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/129; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 7/139-140; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/5; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 3/485.

¹¹³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/66-67; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 30/247-253; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/427-433; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 4/16-20.

¹¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/86; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 30/376-377; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 14/123-124.

¹¹⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Muhammed 'Abdürreşîd (Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.), 9/153.

¹¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu medîneti'l-İslâm (Târihu Bağdâd)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 4/189-190; Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh el-Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcîmi şüyühî't-Taberânî* (Riyad-Şârika: Dâru'l-Keyân-Mektebetü'İbn Teymiyye, 2006), 566.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 1/206; Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî*, 187-188.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/595-596.

¹¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/458; Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî*, 192-193.

¹²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 3/35; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/133-135.

(öl. 430/1039) “sadûk, sebt, sâlih”;¹²¹ Ebü'l-Hüseyn ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî İbnü'l-'Allâf el-Bağdâdî (öl. 505/1112) “sika”¹²² ve Ebû Mansûr Mes'ûd b. ‘Abdulvâhid eş-Şeybânî (öl. 555/1160) “sika” lafzıyla tevsik edilmektedir.¹²³

Beyhakî'nin üç kitabında naklettiği tarihte ise hadisi el-Heysen b. Hârice'den nakleden Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İbrâhîm el-Bûşencî (öl. 291/903)¹²⁴ ile Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Ahmed el-Hâcî (öl. 349/960)¹²⁵ ta'dîl edilmektedir. Beyhakî'nin hocası Ebû Nasr ‘Ömer b. ‘Abdül'azîz b. ‘Ömer b. Katâde (öl. ?) hakkında ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda onu mechûlül-hâl bir râvi şeklinde kabul etmek mümkündür. Fakat Beyhakî'nin birçok eserinde hocasından rivayette bulunduğu ifade edilmektedir.¹²⁶

Şekil 1'deki isnâd şemasında görüldüğü üzere *el-Mu'cemu'l-kebir*'deki ortak râvi ‘Ufeyr b. Ma'dân'dır. Nitekim râvi hakkında yukarıda işaret edildiği gibi birçok münekkidin tenkidi bulunmaktadır. Ayrıca Nevevî, *Hulâsatu'l-ahkâm*'da hadisi senetsiz naklettikten sonra Beyhakî'nin çok zayıf bir isnâdla rivayet ettiğini belirtmesinin yanında¹²⁷ *es-Sünenü'l-kebir*'i ihtisar eden Zehebî de *el-Mühezzeb*'de ‘Ufeyr'in zayıf bir râvi olduğunu ifade etmektedir.¹²⁸ Bûsîrî (ö. 840/1436) ise *İthâfu'l-hiyere*'de senetsiz hadise işaret etmesinin akabinde “Ebû Ya'lâ ve Beyhakî, rivayeti ‘Ufeyr b. Ma'dân'ın zayıf olması ve el-Velîd b. Müslim'in tedlîs yapmasından dolayı zayıf bir senetle nakletmiştir.” demektedir.¹²⁹ İbn Hacer ise *Netâ'icü'l-efkâr*'da rivayet hakkında “garîb bir hadis” derken¹³⁰ San'ânî (öl. 1182/1768) *et-Tenvîr*'de tenkit etmekte,¹³¹ Elbânî (1914-1999) ise rivayeti “çok zayıf” olarak nitelemektedir.¹³² Sonuçta hadisin isnâdındaki ‘Ufeyr'den dolayı bu rivayeti zayıf kabul etmek mümkündür.

Makalede ele aldığımız hadise benzer bir başka rivayet daha nakledilmektedir: Sa'îd b. Seyyâr el-Vâsıtî (öl. ?)←‘Amr b. ‘Avn (öl. 225/840)←Hafs b. Süleymân el-Esedî (öl. 180/797)←‘Abdül'azîz b. Rufey' (öl. 130/748)←Sâlim (öl. 106/725)←İbn ‘Ömer (öl. 73/693) senediyle nakledilen Hz. Peygamber'in hadisinin metni şöyledir: “Şu beş durumda sema kapıları açılır: Kur'ân okunduğunda,

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/189; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/451.

¹²² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/242.

¹²³ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932), 2/296.

¹²⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/308-314; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/581-589; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11/239-245.

¹²⁵ Ebü 'Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn 'Abdülhâdî ed-Dîmaşkî, *Tabakâtu 'ulemâ'il-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 3/101-102; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/5-6.

¹²⁶ Mahmûd b. 'Abdülfeţâh en-Nahhâl, *İthâfu'l-mürteki bi-terâcimi suyûhi'l-Beyhakî* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2008), 365.

¹²⁷ Ebü Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu Hulâsati'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kavâ'idü'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmâ'il el-Cemel (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997), 2/884.

¹²⁸ Ebü 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *el-Mühezzeb fî ihtisârî's-Süneni'l-kebir li'l-Beyhakî*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2001), 3/1288 (No. 5737).

¹²⁹ Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Ebü Bekir el-Bûsîrî, *İthâfu'l-hiyeretü'l-mehere bi-zevâ'idü'l-mesânîdî'l-aşere*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 2/343-344 (No. 1625).

¹³⁰ Şeyhu'l-İslâm, bunun devamında İbn 'Ömer'den gelen hadisi şâhid olarak göstermekte ancak onun senedinin de zayıflığına ve “Kâbe'nin görülmesi” kısmının yer almadığına işaret etmektedir. bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *Netâ'icü'l-efkâr fî tahrîci ehâdisi'l-Ezkâr*, thk. Hamdî 'Abdülmecîd es-Silefî (Dîmaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 1/383-384.

¹³¹ Ebü İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011), 5/74.

¹³² Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a ve esuruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988), 7/419-420.

iki ordu karşılaştığında, yağmur yağdığında, mazlum dua ettiğinde ve ezan okunduğunda.”¹³³ Hadis, Taberânî'nin kitaplarında bu şekilde nakledilmesine karşılık daha önceki bazı eserlerde ise maktû' bir senetle biraz farklı bir metinle zikredilmektedir: Muhammed b. Fudayl ed-Dabbî←Leys b. Ebû Süleym (öl. 138/756) senediyle tâbiî 'Abdurrahman b. Sâbit'ten (öl. 118/737) gelen bu rivayetin metni ise şu şekildedir: “Sema kapıları şu beş şey için açılır: İki ordu karşılaştığında, yağmur yağdığında, namaz için ezan okunduğunda, Kur'ân okunduğunda ve dua edildiğinde.”¹³⁴ Merfû' hadisin isnâdındaki Hafs b. Süleymân cerh edilmekte¹³⁵ ve Taberânî'nin hocası Sa'îd b. Seyyâr mechûl,¹³⁶ maktû' rivayetin senedindeki Leys b. Ebû Süleym ise zayıf kabul edilmektedir.¹³⁷ Dolayısıyla her iki rivayet de zayıf olmakla birlikte konumuzla alakalı kısmın bulunmadığı da görülmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda hadisin senet açısından zayıf olduğu ifade edilebilir. Aslında hadisin metnindeki ifade edilenlerin manası belli ve kastedilen şeyler açıktır. Dolayısıyla hadisin muhtevası hakkında kısa bir değerlendirme yapmak yeterlidir. Bu bağlamda Hâkim en-Neysâbü'rî'nin “Kitâbu'd-De'avât” bölümünün başında 'Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-14) şu sözüne işaret etmesi önemlidir: “Hz. Peygamber'den haram, helal ve ahkâm konularında bir şey rivayet ettiğimizde senetlerinde sıkı davranır ve râvilerini tenkit ederdik. Fakat amellerin fazileti, sevap, ceza, mübah ve dua konularında rivayet ettiğimiz zaman isnâdlarda müsamaha gösterirdik.”¹³⁸ Nitekim hicri ilk asırlardan itibaren âlimler arasında fezâil ve rekâik konusunda zayıf hadisin rivayet edilebileceği görüşü kabul edilmiş, Nevevî ise böyle hadislerle amel edilebileceği hususunu eklemiştir.¹³⁹ Devam eden süreçte zayıf hadislerle amel edilip edilmeyeceği tartışılmış ve bu konuda üç görüş ortaya çıkmıştır: 1. Kesinlikle amel edilmez. 2. Kesinlikle amel edilir. 3. Belli şartlar dahilinde amel edilebilir. Bu şartların da “zayıflığının şiddetli olmaması, İslâm'ın asıllarından birine mündemiç olması, amel edilirken sübutuna kesin bir şekilde inanılmaması” şeklinde sıralanmaktadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla hem bu şartlar çerçevesinde hem de Rasûlullah'ın Kâbe'nin yanında dua ettiği¹⁴¹ ve aynı minvaldeki diğer rivayetlere bakılınca zayıf olan bu hadisin muhtevasıyla amel edilebilir. Ancak Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edileceğine dair kesin bir kanaat hâsıl olmamalı, bu rivayet daha çok dua etmek için teşvik edici bir argüman şeklinde kabul edilmeli, duanın kul ile Allah arasında gerçekleşen bir hal olduğu unutulmamalıdır.

¹³³ Taberânî, *Kitâbu'd-Du'â*, 167 (No. 490).

¹³⁴ Muhammed b. Fudayl, *Kitâbu'd-Du'â*, 185 (No. 23); Ebû Nu'aym el-Fadl b. 'Amr ibn Dükeyn el-Kureşî, *Kitâbu's-Salât*, thk. Salâh b. 'Âyız eş-Şelâhî (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1996), 154 (No. 186).

¹³⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/173-174; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, 3/400-404.

¹³⁶ Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dâni*, 321.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 24/282-287; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, 11/220-223.

¹³⁸ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/7-8 (No. 1817).

¹³⁹ Geniş bilgi için bk. Ayşe Esra Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.

¹⁴⁰ Ebû'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Hudayrî Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yûsir, 2016), 3/524-532. Zayıf hadisle amel konusunda bk. Selahattin Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110; Fatih Çimen, *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

¹⁴¹ Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müstedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 3/313 (No. 1795).

Sonuç

Duanın İslâm dininde önemli bir yerinin olduğu izahtan varesten bir durumdur. Bunu hem Kur'ân'daki birçok âyette hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde net bir şekilde görmek mümkündür. Rivayetlerde Rasûlullah'ın hayatının her anını dua ve duayla ilişkili zikir, tövbe, istiğfar ile geçirdiği müşahede edilmektedir. Bu durumun hem temel hadis kaynaklarına hem de müstakil dua kitaplarına yansıdığı görülmüştür. Zira birkaçı hariç hemen hemen bütün eserlerde duayla ilgili genellikle Hz. Peygamber'e izafe edilen merfû' hadisler nakledilmektedir. Elbette ki bunun muhtemel sebebi, duanın mahiyeti yani onun aracılığıyla Allah'la direkt irtibatın sağlanmasıdır.

İslâm'da duanın herhangi bir zamanı ve mekânı yoktur. Diğer ibadetlerde olduğu gibi belli bir vakti de yoktur, her zaman ve her yerde yapılması mümkündür. Bununla birlikte bazı yerlerde ve zamanlarda yapılan duaların kabul edileceği ifade edilmektedir. Oysa hadislerde geçtiği üzere bir kimsenin duası hemen ya da bir müddet sonra kabul edileceği gibi onun yerine sevap verilebileceği veya bir günahın silinebileceği de hatırdan tutulmalıdır. Fakat insanların kutsal yerlerde ve zamanlarda yaptığı duaların mutlaka kabul edileceğine dair bir inanç daha ön plana çıkmakta, diğer hususlar göz ardı edilmektedir. Müslüman birinin bu konuda sahip olması gereken dua anlayışı, belli bir zaman ve mekânla sınırlı olmadan her daim dua etmesi, duasının kabul edilmesini ummasıdır. Makalede ele alınan hadis ile aynı minvaldeki diğer rivayetler, Müslüman bir kimseye herhalde ve durumda ne yaparsan yap nasıl olsa Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edileceği anlayışına neden olmamalıdır. Aynı hususu duanın kabul edildiği diğer mekânlar için benimsemek de mümkündür. Müslüman bir kimse, duasının kabul edilmesi için yaşayışı ve fiilleriyle buna destek olmalıdır.

Makalede incelenen rivayette bir husus dikkat çekmektedir: Birbirine benzer olsa da rivayetin farklı iki metninde de "ilk defa" lafzının bulunmamasıdır. Oysa rivayet; gazete köşelerinde, internet sitelerinde, sosyal medya sayfaları vb. yerlerde bu ibarenin de bulunduğu metinle zikredilmektedir. Bu, modern dönemde hadise yapılmış bir idrâc olarak değerlendirilebilir. Ancak rivayetin geçtiği kaynaklardan tetkik edilerek aslında böyle bir ifadenin metinde olmadığı tespit edilmiştir. Bu ifadenin rivayete eklenmesinin sebebini ülkemiz açısından düşünmek mümkündür. Zira herkes için değil de milletimizin büyük bir kısmı Kâbe'yi bir defa görme imkânı bulmaktadır. Ayrıca bazı çalışmalarda rivayetin tam hâli zikredilse de Kâbe'yle ilgili kısım ön plana çıkarılmaktadır. Bunun sebebini insanların Kâbe algısına ve hac ibadetine bağlamak mümkündür. Oysa hadiste namazda kamet getirilmesi ve yağmur yağması durumu ile daha sık karşılaşıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Kâbe'yi (ilk defa) görünce yapılan duanın kabul edileceğine dair rivayet, hicrî ilk üç asırda tasnif edilen temel ve tali ile müstakil hadis kaynaklarında ya da diğer ilim dallarına ait eserlerde geçmemektedir. Rivayeti ilk defa müstakil dua kitabında değil de hadis eserinde nakleden Taberânî olmuş, hicrî beşinci asrın önde gelen âlimlerinden Beyhakî de birçok çalışmasında naklederek onu takip etmiştir. Sonrasında hadis edebiyatının diğer türlerinde telif edilen tali ve derleme türü çalışmalarda kendisine yer bulan rivayet, özellikle hicrî VII-IX. asırlarda telif edilen eserlerde Taberânî ve Beyhakî'ye atıf yapılarak senetsiz bir şekilde nakledilmiş, akabinde ise bazı çalışmalarda zikredilmeye devam edilmiştir. Bu açıdan hadisin rivayet süreci günümüzdekine

benzer bir durum arz etmektedir. Zira 2020'li yıllara kadar nadiren rivayete işaret edilirken bu yıldan itibaren ise sık sık atıf yapılmaya başlanmıştır. Ancak şu açıdan bir farklılık barındırmaktadır: Günümüzde rivayetin sıhhatine genellikle değinilmezken kitaplarda çoğunlukla bu duruma yer verilmektedir. Oysa bir hadis eğer zayıfsa rivayet ederken ilmî bir sorumluluk olduğu için ilgili hususa değinilmelidir. Aksi durumda insanlar rivayeti sahih kabul etmekte ve buna göre hareket etmektedir.

Her konuda olduğu gibi dua hususunda da üsve-i hasene olan Rasûlullah'ın hadislerinde duanın nasıl yerine getirileceği, nelere dikkat edilmesi gerektiği, yapılacak duaların yanı sıra duanın yapıldığı çeşitli zaman ve mekânlara dair bilgiler de bulunmaktadır. Fakat hadislerde duanın önemli bir yer teşkil etmesine rağmen hakkında çok fazla çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Oysa Kur'ân'daki duaların birçok açıdan incelenip ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu nedenle bazı çalışmalar olmakla birlikte hadis ilmi açısından ilgili boşluk doldurulmalıdır. Ancak insanlara yönelik bu işin ehli olmayan kimseler tarafından rivayetlerin sıhhatine dikkat edilmeden Hz. Peygamber'in hadislerinin bir araya getirildiği de gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım, makaledeki rivayette olduğu gibi dua konusunun amellerin fazileti bağlamında dikkate alınmasının bir sonucudur. Elbette böyle bir tavrın hadis ilmi açısından kabul edilmesi mümkünse de rivayetlerin herhangi bir değerlendirme yapılmadan verilmesi insanlar tarafından onların kesin bir durum gibi algılanmasına neden olmaktadır. Aynı sonucu çalışmada ele aldığımız rivayette de görmek mümkündür. Dua içerikli hadisler değerlendirilirken Kur'ân, Hz. Peygamber'in sireti ve diğer hadislere müracaat edilmelidir.

Kaynakça | References

- 'Affüddîn Ebü'l-Ferec, Muhammed b. 'Abdurrahman el-Mukri'. *Kitâbu'l-Erba'în fi'l-cihâd ve'l-mücâhidîn*. thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 52 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.
- Akbaş, Bahattin. *Kulluğun Özü: Dua*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Akın, Nevzat Sabri. *Mehamilî ve "Kitabu'd-Dua" İsimli Hadis Cüzü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Akşit, Cevat. "Kâbe'yi İlk Gördüğünüzde Edeceğiniz Dua Reddolunmaz". *Milli Gazete* (27 Ocak 2023). <https://www.milligazete.com.tr/makale/13859195/cevat-aksit/kabeyi-ilk-gordugunuzde-edeceginiz-dua-reddolunmaz>
- Altuntaş, Halil. *Duayı Anlamak*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Asar, Yeliz. *Hadis Literatüründe Dua*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Atmaca, Veli. "Hadiste Dua Edebiyatı'nın Oluşumu ve Kaynakçası". *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 57-78.
- Ayhan, İbrahim. *Rivâyetlerin Oluşturduğu Dua Tasavvuru -Tirmizî Örneği-*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- 'Azîzî, 'Alî b. Ahmed el-Bulâkî. *es-Sirâcu'l-münîr şerhu'l-Câmi'i's-sağır min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 4 Cilt. y.y.: y.y., ts.
- Bebek, Adil. *Din ve Düşünce Açısından Dua*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Begavî, Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Mesâbihu's-sünne*. thk. Yûsuf 'Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Begavî, Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiye, 1983.
- Beyhakî, Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu'd-De'avâti'l-kebîr*. thk. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru Garâs, 2009.
- Beyhakî, Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbu's-Süneni'l-kebîr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Beyhakî, Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiye vd., 1991.
- Buhârî, Ebü 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiye, 2011.
- Bûsîrî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Ebü Bekir. *İthâfü'l-hyereti'l-meherre bi-zevâ'idi'l-mesânidi'l-aşere*. thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Amelü'l-Yevm ve'l-Leyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çelik, Cengiz. *H. Peygamber'in Hadislerinde Dua Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Çimen, Fatih. *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Diyanet TV. "Kabe-i Şerif'in İlk Gördüğünde Yapılan Dualar Kabul Olur mu?" *YouTube*. Yayın Tarihi 11 Aralık 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=vkViqR0-VZU>
- Ebü 'Avâne el-İsferâyîni, Ya'kûb b. İshâk. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec 'alâ Sahîhi Müslim*. thk. 'Abbâs b. Safâhân. 20 Cilt. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiye, 2014.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.

- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988.
- Ertay, İsmail. *Halk Dilindeki Duaların Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Erul, Bünyamin - Keleş, Ekrem. *Kutsal İklimde Dua -Hac Esnasında Yapılabilecek Dualar-*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Günaydın, Cafer. *Kur'an Dilinden Dua*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Güvenç Turizm. "Kâbe'yi İlk Görünce Yapılan Duâ Redd olunmaz." *Instagram*. 18 Kasım 2023. Erişim 01 Ocak 2025. <https://www.instagram.com/guvencturizm/reel/CzyBYG4NGda/?hl=tr>
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Minhâcî'l-Kavîm, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî. *Târîhu medîneti'l-Selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Şe'nu'd-du'â*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk. Dimaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1992.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebû Bekir. *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. Medine: Merkezi Hizmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Ebû Bekir. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 23 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2015.
- 'İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. 'Abdullah. *Târîhu's-sikât*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İşık, Mustafa. *İbnu Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibban'ın Sahih'yle Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- İbn 'Abdülhâdî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkı. *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadis*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed 'Abdullah b. 'Adiyy el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.
- İbn Dükeyn, Ebû Nu'aym el-Fadl b. 'Amr el-Kureşî. *Kitâbu's-Salât*. thk. Salâh b. 'Âyız eş-Şelâhî. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1941.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsir b. 'Abdül'aziz eş-Şeserî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Künûzi İşbilîyâ, 2015.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu Mûcebi'd-da'Ve*. thk. Ziyâd Hamdân. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu'd-Du'â*. thk. İdrîs b. Subhî Necm. Kuveyt: el-Hey'etu'l-Âmme, 2023.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânîdî's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsir b. 'Abdül'aziz eş-Şeserî. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Âsîme-Dâru'l-Gays, 1998.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Netâ'icü'l-efkâr fi tahrîci ehâdisi'l-Ezkâr*. thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Silefî. 5 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. 'Âmir 'Alî 'Avd vd. 15 Cilt. Dubai: Cem'iyetü Dâru'l-Birr, 2021.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrâhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî 'Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed 'Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Abdülkâdir el-Arna'ût. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Ömer ed-Dîmaşkî. *Câmi'u'l-mesânîd ve's-sünen el-hâdi li-akvem-i sunen*. thk. 'Abdülmelik b. 'Abdullah b. ed-Dehîş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Hadr, 1998.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Menî' el-Bağdâdî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*. thk. 'Alî Muhammed 'Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî el-Bağdâdî. *Kitâbu'd-Du'âfâ' ve'l-metrûkin*. thk. Ebü'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergsträsser. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî. *'Ameli'l-yevm ve'l-leyle*. thk. 'Abdurrahman Kevser el-Bernî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Heysemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Keleş vd., Ekrem. *Diyanet Hac Duaları*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Kösmene, Süleyman. "Kâbe'yi Gördüğünde Yapılan Duâ". *Yeni Asya Gazetesi* (06 Nisan 2021). https://www.yeniasya.com.tr/suleyman-kosmene/kabe-yi-gordugunde-yapilan-dua_540202#:~:text=Nitekim%20her%20ne%20kadar%20zay%4%B1f,Buna%20engel%20yoktur.
- Kurt, Fatih. *Kur'an'da Dua - Kulluğün Özü-*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve es-San'ânî. *el-Câmi' - 'Abdurrezzâk b. Hemmâm'in el-Musannefinin 10. ve 11. cildi-*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Mansûrî, Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh. *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dâni ilâ terâcîmi şüyühî't-Taberâni*. Riyad-Şârika: Dâru'l-Keyân-Mektebetü İbn Teymiyye, 2006.
- Mehâmîlî, Ebû 'Abdullah el-Hüseyn b. İsmâ'îl. *Kitâbu'd-Du'â'*. thk. Sa'îd b. 'Abdurrahman b. Mûsâ el-Kazakî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1992.
- Mekke Medine Umre. "Kabe'yi İlk Görünce Yapılan Dualar Kabul Olur..." *Facebook*. 18 Ekim 2019. Erişim 01 Ocak 2025. <https://www.facebook.com/watch/?v=653557395051876>
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- Muhammed b. Fudayl, Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî. *Kitâbu'd-Du'â'*. thk. 'Abdü'l-azîz b. Süleyman b. İbrâhîm el-Bu'aymî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Münâvî, Zeynüddîn 'Abdurra'ûf b. Tâcül-ârifîn. *et-Teysir bi-şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1. Basım., 1988.

- Münâvî, Zeynüddîn 'Abdurra'ûf b. Tâcü'lârifîn. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sagîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Ahmed 'Abdusselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Müttakî el-Hindî, 'Alâ'üddîn 'Alî b. Hüsâ müddîn. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985.
- Nahhâl, Mahmûd b. 'Abdülfettâh. *İthâfu'l-mürtekî bi-terâcimi şuyûhi'l-Beyhakî*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2008.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Fârûk Hamâde. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Kitâbu's-Süneni'l-kebir*. thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî. 12 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî -el-Müctebâ-*. thk. Muhammed Rıdvân 'Arkûsî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2018.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-ebrâr*. thk. Selâhaddîn Muhammed Me'mûn el-Hımsî vd. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu Hulâsati'l-ahkâm fi mühimmâti's-sünen ve kavâ'id-i'l-İslâm*. thk. Hüseyin İsmâ'îl el-Cemel. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. thk. 'Abdulkâdir el-Arna'ût vd. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Polat, Selahattin. "Zayıf Hadislerle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin 'Abdülvâhid b. İsmâ'îl et-Taberî. *Bahru'l-mezheb*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- San'ânî, Ebü İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmî'i's-sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dârî's-Selâm, 1. Basım., 2011.
- Sofuoğlu, M. Cemal. *Açıklamalı Büyük Dua Kitabı*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sorularla İslamiyet. "Kabe'yi İlk Görünce Yapılan Dua Reddolanmaz, Hadisi Sahih midir?" 24 Aralık 2013. Erişim 01 Ocak 2025. <https://sorularlaislamiyet.com/kabeyi-ilk-gorunce-yapilan-dua-reddolanmaz-hadisi-sahih-midir>
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an'da Dua*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.
- Suruç, Salih. *Kur'an-ı Kerim'den Dua Ayetleri -Konularına Göre Seçilip Tasnif Edilmiş-*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebü Bekir el-Hudayrî. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed 'Avvâme. 5 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebü Bekr. *Cem'u'l-cevâmi' el-ma'râf bi'l-Câmî'i'l-kebir*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâ'ic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherî's-Şerîf, 2005.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebü Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. 'Abdullah 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl 'Abdurrahman b. Ebü Bekr. *el-Câmî'u's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şahyar, Ayşe Esra. "'Zayıf Hadisler Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.
- Şecerî, Mürşid-i Billah Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hasenî. *Kitâbu'l-Emâlî*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî 'Abdülme'cîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Kitâbu'd-Du'â*. thk. Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Turtûşî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd. *ed-Du'âu'l-me'sûr ve âdâbuh*. thk. 'Abdullah Mahmûd Muhammed 'Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Velioğlu, Kenan. *Buhârî'nin Sahîh'indeki "Deavât" Bölümü ile İbn Mâce'nin Sünen'indeki "Duâ" Bölümünün Mukayesesi*. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yıldırım, Enbiya. *İbn Huzeyme ve es-Sahih'i*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-Mühezzeb fi ihtisâri's-Süneni'l-kebîr li'l-Beyhakî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2001.



İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Suresi 26. Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme

Mustafa Cihad Bakkal

[0000-0002-3030-991X | mcbakkal@pau.edu.tr](mailto:mcbakkal@pau.edu.tr)

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Öz

Osmanlı döneminde Ramazan aylarında padişahın huzurunda dönemin önde gelen âlimlerinin katılımıyla belli usul ve esaslar çerçevesinde özel tefsir dersleri yapılmakta ve bu derslere “huzur dersleri” denilmekteydi. Resmî olarak 1172/1759 yılında başlayan dersler hilafetin ilga edildiği tarih olan 1924 yılına kadar devam etmiş ve bu süre zarfında derslere mukarrir ve muhatap düzeyinde pek çok âlim iştirak etmiştir. Bu derslere katılan ve mukarrir olarak görev alan âlimlerden biri de hayatının büyük bölümünü müderris olarak geçiren İsmail Müfid İstanbulî’dir. Bu makalede farklı alanlarda çok sayıda eser telif eden velûd bir âlim olmasına rağmen kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan İsmail Müfid’in Ramazan 1197/1783’nin ilk meclisinde takrir ettiği Enfâl suresi 26. ayetin tefsirine dair Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı olan tek nüshası incelenmiştir. Çalışmada İsmail Müfid’in hayatı, eserleri ve katıldığı huzur derslerinden bahsedildikten sonra risale, muhteva ve metot itibarıyla analiz edilmiş, metnin kaynakları üzerinde durulmuş ve huzur dersleri sistematığı açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Son kısımda ise risalenin tahkikli neşrine yer verilmiştir. Huzur derslerinin muhtevalarına ilişkin günümüze ulaşan belgeler sınırlı sayıdadır. Özellikle ilk döneme ait kayıtlar yok denecek kadar azdır. Kaynaklarda 1197/1783 yılının ilk meclisinde İsmail Müfid’in mukarrir olarak görev aldığı nakledilse de dersin muhtevasına ilişkin bilgi verilmemektedir. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada huzur derslerine ait günümüze ulaşan en eski tarihli ders metninin 1177/1764 yılına ait olduğu tespit edilip neşri yapılmıştır. Aynı çalışmada tarih itibarıyla ikinci sırada gelen metnin ise 1200/1786 yılına ait olduğu ifade edilmiştir. Derslerle ilgili işlenen ayetleri esas alarak kronolojik bir tasnif denemesinin yapıldığı bir başka çalışmada ilk döneme dair bazı tespitlere yer verilse de bizim makalemizde üzerinde durduğumuz İsmail Müfid ve 1197/1783 yılının ilk meclisinde takrir ettiği Enfâl 26. ayet ile ilgili herhangi bir bilgi paylaşılmamaktadır. Yazma eserler arasında tevafuk ettiğimiz bu nüsha ise 1197/1783 yılında icra edilen ilk meclise ait olup şu ana kadar gün yüzüne çıkarılan en eski tarihli ikinci metin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda makalede huzur derslerinin ilk dönemine ışık tutan oldukça eski tarihli ve kaynaklarda ismi hiç zikredilmeyen bir metin neşredilip tahlil edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, huzur dersleriyle ilgili yapılan araştırmalara önemli bir katkı sunması ve bu alandaki literatürü zenginleştirmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. İsmail Müfid’in risalede huzur derslerinin ana kaynağı olan Beyzâvî tefsirinin izinden giderek dilbilimsel ağırlıklı dirayet metodunu kullandığı görülmektedir. Kaynak olarak dersin ana metni olan Beyzâvî tefsiriyle yetinmeyen müellif, Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân, Ömer en-Nesefî gibi müfessirlerden de istifade ederek meseleleri çok yönlü olarak tahlil etmiş ve bunun sonucunda sağlam bir metin ortaya koymuştur. Buradan hareketle müellifin ders öncesinde ciddi bir hazırlık yaptığı sonucuna ulaşılabilir. Risale ile ilgili dikkat çeken bir başka husus ise metnin titizlikle hazırlanan orijinal bir metin olmasıdır. Tefsir metinlerinde önceki kaynaklardan yapılan uzun alıntılara ve birbirinin tekrarı olan cümlelere sıkça yer verildiği görülmektedir. İsmail Müfid’in takrir bu gözle incelendiğinde risalede bire bir alıntılara çok az rastlanması metnin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. İsmail Müfid’in Enfâl suresi 26. ayetin tefsirine ilişkin kısa bir risalede yer verdiği bilgiler, zaman zaman yaptığı tahlil, tercih ve değerlendirmeler tefsir ilmindeki dirayetine dair önemli veriler sunmaktadır. Bu konuda daha net değerlendirme yapabilmek için tefsir ile ilgili tüm çalışmalarının irdelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu makalenin ardından özellikle Beyzâvî tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiye çerçevesinde müellifin müfessir

yönünü araştıran ve tefsir ilmine katkılarını ortaya koyan bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda yapılacak bir araştırmanın alandaki boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Huzur Dersleri, İsmail Müfid, Yazma Eserler, Tahkikli Neşir

Atıf Bilgisi

Bakkal, Mustafa Cihad. "İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Suresi 26. Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 536-557. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1577201>

Geliş Tarihi	31.10.2024
Kabul Tarihi	07.03.2025
Yayın Tarihi	15.03.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
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.



İsmail Müfid Efendi, One of the Early-Period Huzur Lecturers, and His Commentary on Verse 26 of Surah al-Anfal: A Critical Edition and Evaluation

Mustafa Cihad Bakkal

[0000-0002-3030-991X](mailto:mcbakkal@pau.edu.tr) | mcbakkal@pau.edu.tr

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Denizli, Türkiye

ROR ID: [01etz1309](https://orcid.org/01etz1309)

Abstract

During the Ottoman period, special Quranic exegesis (tafsir) lectures were held during the month of Ramadan, conducted in the presence of the sultan by leading scholars of the era according to specific principles and guidelines. These lectures were referred to as "Huzur Lectures" (Huzur Dersleri). Officially initiated in 1172 AH (1759 CE), these lectures continued until the abolition of the caliphate in 1924. Throughout this period, many scholars participated either as lecturers (mukarrir) or respondents (muhatap). One of these scholars who actively participated as a lecturer was Ismail Müfid İstanbûlî, who spent a considerable portion of his life as a mudarris (professor). This article analyzes the only extant manuscript registered in the Süleymaniye Library concerning Ismail Müfid's tafsir lecture on verse 26 of Surah al-Anfal, presented in the first session of Ramadan in 1197 AH (1783 CE). Although Müfid was a prolific author who contributed numerous works across various disciplines, very little information about his life is available in existing sources. In this study, after presenting information on Ismail Müfid's life, works, and participation in the Huzur Lectures, the manuscript is analyzed in terms of its content, method, and textual characteristics. The sources employed by Müfid are examined, and the manuscript is evaluated within the broader framework of the Huzur Lecture tradition. The final section provides a critical edition of the manuscript. Documentation on the content of Huzur Lectures is relatively limited, particularly for the earlier periods. Existing records, especially from the initial period, are scarce. Although sources mention that Ismail Müfid served as a lecturer in the first session of 1197 AH (1783 CE), they do not provide details regarding the content of his lecture. Previous studies have identified the earliest surviving lecture manuscript as dating from 1177 AH (1764 CE), with another text dated 1200 AH (1786 CE) being the second oldest identified document. A separate chronological classification based on the Quranic verses discussed in these lectures included some observations about the early period but omitted any reference to Ismail Müfid and his 1197 AH lecture on Surah al-Anfal, verse 26. The manuscript encountered among existing manuscripts appears to be from the first session conducted in 1197 AH (1783 CE), thus constituting the second oldest known document uncovered to date. Hence, this article publishes and analyzes a significant early-period text, previously unmentioned in existing scholarship, thereby shedding new light on the initial phases of the Huzur Lectures. This study is particularly valuable because it makes a significant contribution to research on the Huzur Lectures, enriching the existing literature. It is evident from Müfid's work that he closely follows al-Baydawi's tafsir, the main reference of the Huzur Lectures, and employs a linguistically-oriented rational (dirayah) methodology. Müfid not only uses al-Baydawi's commentary but also integrates insights from renowned exegetes such as al-Zamakhshari, Fakhr al-Din al-Razi, Abu Hayyan, and Umar al-Nasafi, presenting a multi-faceted analysis that results in a robust and original text. This meticulous approach indicates significant preparation undertaken by Müfid before the lecture. Another remarkable aspect of the manuscript is its originality and careful preparation. Tafsir literature commonly includes lengthy quotations and repetitive phrases borrowed from previous works; however, a close examination of Müfid's text reveals minimal direct quotations, highlighting its originality. Furthermore, Müfid's brief commentary on verse 26 of Surah al-Anfal includes valuable analytical insights, preferences, and

evaluations, demonstrating his proficiency in tafsir scholarship. For a more comprehensive evaluation, further examination of all Müfid's tafsir-related works is necessary. Consequently, future research specifically addressing Müfid's contributions, particularly through his glosses (hashiya) on al-Baydawi's commentary, is essential. Such an investigation would effectively fill an existing gap in scholarship on tafsir studies.

Keywords

Tafsir, Huzur Lectures (Imperial Qur'anic Lectures), İsmail Müfid, Manuscripts, Critical Edition

Citation:

Bakkal, Mustafa Cihad. "İsmail Müfid Efendi, One of the Early-Period Huzur Lecturers, and His Commentary on Verse 26 of Surah al-Anfal: A Critical Edition and Evaluation". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/1 (March 2025), 536-557. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.157201>

Date of Submission	10.31.2024
Date of Acceptance	03.07.2025
Date of Publication	03.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. 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 - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he 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

Huzur dersleri terkip itibarıyla “padişahın huzurunda yapılan dersler” anlamına gelmektedir. Huzur derslerini temel ilke ve esasları göz önüne alındığında şu şekilde tarif etmek mümkündür: Temelleri 1136/1724 yılında Damat İbrahim Paşa döneminde atılan, 1172/1759 Ramazan’ından itibaren Sultan III. Mustafa’nın (ö. 1187/1774) fermanı ile resmileşen, biniş merasiminin ardından padişahın huzurunda, şeyhülislâm tarafından seçilen ve padişah tarafından onaylanan yetkin ulemeden oluşan bir heyet tarafından her yıl Ramazan’ın belirli günlerinde padişahın tayin ettiği mekanlarda kurulan ilmî mecliste Kadı Beyzâvî tefsirinin münazaraları tarzda tedrisinin yapıldığı ilmî toplantılardır.¹ Bu tarihten de anlaşılacağı üzere huzur dersleri ile ilgili çok sayıda mesele mevcuttur. Daha önce yazılan kitap ve makalelerde detaylı bir şekilde işlendiği için² tekrara düşmemek adına huzur derslerin tarihçesi, mahiyeti, icrası vb. konularla ilgili bu çalışmada detaya girilmeyecek, sadece önem arz eden bazı hususlara temas etmekle yetinilecektir.

Huzur dersleri padişah ve devlet erkanının yanı sıra dönemin önde gelen ilim adamlarının iştirakiyle gerçekleştirilen, dinî ve ilmî meselelerin derinlemesine tahlil edildiği üst seviye toplantılardır. Bu meclislerde dersi anlatmakla görevli olan bir mukarririn yanı sıra ona soru sormak ve meseleleri müzakere etmekle yükümlü olan muhataplar da hazır bulunmaktaydı.³ Son derece ciddi bir atmosferde geçen derslerde mukarrirler daha önceden belirlenen ayet(ler) hakkında izahlar yapar, ardından muhatapların sorduğu sorular çerçevesinde ilmî tartışmalar cereyan ederdi. Sadece Ramazan ayında yapılan ve genellikle Beyzâvî tefsirinin esas alındığı derslerde ayet tefsirlerinin son derece yavaş ilerlediği, hatta 1201/1717’den 1205/1791 yılına kadar olan süreçte Bakara suresinin yalnızca ilk otuz ayetinin tefsir edilebildiği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında ders esnasında Arap dili ve belâgatına dair derin tartışmalara girilmesinin ve ayetle doğrudan ilişkisi bulunmayan meselelere yer verilmesinin etkili olduğu söylenebilir.⁴

Huzur derslerinin ilmî ve toplumsal açıdan pek çok faydası olmuştur. Padişahın huzurunda icra edilen bu dersler sayesinde âlimler toplum nezdinde itibar kazanmış, ilme ve eğitime verilen önem artmıştır. Öte yandan derslerde ele alınan ayetlerin derinlemesine tahlil edilmesi, ulemanın farklı görüşler ileri sürmesi ve bu görüşlerin ilmî açıdan serbest bir ortamda tartışılması özelden tefsir, genelde ise İslâmî ilimlerin gelişmesine önemli katkılar sunmuştur.⁵

¹ Ömer Kara, “Osmanlı’da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 522.

² Detaylı bilgi için bkz. Ebü’l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/1-345; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 221-227; Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/441-444; Kara, “Osmanlı’da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü”, 519-539; Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013), 65-73; Süleyman Gür, “Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi’nin Tahlili Neşri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 605-609; Rıdvan Kara, *Osmanlı’da Huzur Dersleri İçeriği: Gümülcineli Ahmet Âsim Efendi Örneği* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 53-100; Aydın Temizer, “Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri”, *Osmanlı Döneminde Tefsir* II (2018), 450-458.

³ Mukarrir ve muhataplar hakkında detaylı bilgi için bkz. Kara, *Osmanlı’da Huzur Dersleri İçeriği*, 61-67.

⁴ İpşirli, “Huzur Dersleri”, 18/442.

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/9-11.

Huzur derslerinin muhtevalarına ilişkin günümüze ulaşan belgeler sınırlı sayıdadır. Özellikle ilk döneme ait kayıtlar yok denecek kadar azdır. Kaynaklarda 1197/1783 yılının ilk meclisinde İsmail Müfid'in mukarrir olarak görev aldığı nakledilse de dersin muhtevalarına ilişkin bilgi verilmemektedir.⁶ Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada huzur derslerine ait günümüze ulaşan en eski tarihli metnin 1177/1764 yılına ait olduğu tespit edilip neşri yapılmıştır. Aynı çalışmada tarih itibariyle ikinci sırada gelen metnin ise 1200/1786 yılına ait olduğu ifade edilmiştir.⁷ Derslerle ilgili işlenen ayetleri esas alarak kronolojik bir tasnif denemesinin yapıldığı bir başka çalışmada ilk döneme dair bazı tespitlere yer verilse de⁸ bizim makalede üzerinde durduğumuz İsmail Müfid ve 1197/1783 yılının ilk meclisinde takrir ettiği Enfâl suresinin 26. ayeti ile ilgili herhangi bir bilgi paylaşılmamaktadır.⁹ Yazma eserler arasında tevafuk ettiğimiz bu nüsha ise 1197/1783 yılında icra edilen ilk meclise ait olup tespitlerimize göre şu ana kadar gün yüzüne çıkarılan en eski tarihli ikinci metindir. Dolayısıyla bu makalemizde huzur derslerinin erken dönemine ışık tutan ve kaynaklarda ismi geçmeyen oldukça eski tarihli bir metin yayımlanarak analiz edilmiştir. Bu açıdan çalışma ayrı bir öneme sahiptir ve huzur dersleri ile ilgili yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla akademik dünyada İsmail Müfid ve eserleri hakkında tamamı *Ahlâk-ı Adudiyye şerhi* ile ilgili olmak üzere sadece üç çalışma mevcuttur. Bunlardan biri Kevser Kösem tarafından 2008 yılında hazırlanan “İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye” adlı yüksek lisans tezidir. Diğeri Anar Gafarov'un yazdığı “İsmail Müfid İstanbulî'nin Adudiyye Geleneğine Katkısı ve Siyaset Düşüncesi” adlı makaledir. Sonuncusu ise Ersin Afacan ve Hayrettin Hayri Tokmakçı'nın beraber hazırladıkları “Sporda Öfkenin Kaynağı Problemi: İsmail Müfid İstanbuli Merkezli Bir Çözümleme” adlı makaledir. Bu akademik araştırmaların yanı sıra bir de tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmail Müfid'in *Terceme-i Levâih* adlı eseri ile ilgili bir kitap çalışması bulunmaktadır. Söz konusu kitap 2023 yılında Fatih Yıldız tarafından *Tecelliler: Levâyih* ismiyle yayımlanmıştır. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında çok sayıda eser telif eden böyle velûd bir âlim hakkında çoğu İslâm ahlak felsefesi ile ilgili sadece dört çalışmanın yapılmış olması kanaatimizce büyük bir eksiklik. Müellifin tamamına yakını yazma halinde bulunan özellikle tefsir, fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin başat alanlarına dair çalışmaları araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Makalede İsmail Müfid'in Huzur derslerinde takrir ettiği bir metin gün yüzüne çıkarılarak bu konudaki eksikliğin bir nebze olsun giderilmesi amaçlanmaktadır.

Çalışma iki temel bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İsmail Müfid'in hayatı, eserleri ve katıldığı huzur dersleri hakkında bilgi sunulmuştur. İkinci bölümde risalenin tanıtımı ve değerlendirmesine yer verilmiş, bu bağlamda öncelikle nüshanın tanıtımı, yazılış amacı ve tahkikte izlenen yöntemden bahsedilmiştir. Ardından metin, muhteva ve metot itibariyle tahlil edilmiş, risalede kullanılan kaynaklar üzerinde durulduktan sonra metin huzur dersleri

⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/172.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Gür, “Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlilî Neşri”, 607-608.

⁸ Rıdvan Kara, “Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/49 (2024), 283-284.

⁹ Anlaşıldığı kadarıyla bu durum yazarın muhteva merkezli bir kronoloji oluşturmayı denemesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle yazar, 1197 yılının ilk meclisinde işlenen ayete ilişkin bir bilgiye ulaşamadığı için İsmail Müfid'in ismini zikretmemektedir. Bkz. Kara, “Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi”, 282.

sistematiği açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca son kısımda risalenin tahkikli neşrine yer verilmiştir.

1. İsmail Müfid İstanbûlî: Hayatı, Eserleri ve Katıldığı Huzur Dersleri

1.1. Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Babası Attar Ali Efendi'dir. Aslen İstanbullu olup¹⁰ 1132/1720'de Davutpaşa'da dünyada gelmiştir.¹¹ Rûmî, Nakşibendî, Hanefî ve İstanbûlî nisbeleriyle anılmaktadır.¹² Kudsî Efendi (ö. ?), Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760), Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780) gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir.¹³ Tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Mehmed Salih Efendi'nin (ö. 1175/1762) 1172/1758 yılında yaptığı imtilanda başarılı olarak haric-i ruûs payesiyle müderris olmuştur.¹⁴ Daha sonra Mekke payesi de almıştır.¹⁵ Çok sayıda talebesi olduğu ifade edilmesine rağmen kaynaklarda herhangi bir isim zikredilmemektedir.¹⁶ Huzur dersleri hakkında yapılan bir çalışmada kendisinden "Hâfız-ı Kütüb"¹⁷ İsmail Efendi" şeklinde bahsedilmektedir.¹⁸ Bu ifadeden, kütüphanelerde görev aldığı ve kitaplar hakkında detaylı bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiyi destekler mahiyette kaynaklarda bir müddet Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüb olarak görev yaptığı ifade edilmektedir.¹⁹ Bununla birlikte hayatının büyük bölümünü müderrislik ve eser telifiyle geçirmiştir.²⁰ Tefsir, fıkıh, edebiyat ve hat gibi çeşitli ilim dallarında söz sahibi olan bir âlimdir.²¹ Nakşibendi tarikati halifelerinden olan İsmail Müfid, 1217/1802'de vefat ederek Davud Paşa Camii haziresine defnedilmiştir.²²

Tefsir, hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf, İslâm tarihi, İslâm felsefesi gibi çok çeşitli alanlarda şerh, haşiye, talika, ihtisar ve tercüme türünde eserler telif eden İsmail Müfid'in Türkiye kütüphanelerinde tamamına yakını yazma halinde otuza yakın eseri bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır:

Hâşiye alâ tefsiri'l-Beyzâvî: Tefsir ile alakalı olduğu için söz konusu haşiye hakkında bilgi vermekte fayda görüyoruz. Bu eser İsmail Müfid'in, Kadı Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) ait *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirin Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide surelerine yazdığı haşiyeleri içermektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu 101 numaralı

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/733.

¹¹ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin* (İstanbul, 1951), 1/223; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1213.

¹² Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzir* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1988), 1/94.

¹³ Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4/1213.

¹⁴ Ketebe, "İsmail Müfid", erişim: 16 Ekim 2024, <https://www.ketebe.org/sanatkar/ismail-mufid-2678>.

¹⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 1/253.

¹⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4/1213.

¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. İsmail E. Erunsal, "Hâfız-ı Kütüb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/94-98.

¹⁸ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/172.

¹⁹ Ketebe, "İsmail Müfid".

²⁰ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253.

²¹ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/94.

²² Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253.

müellif nüshası bu haşiyelerin tamamını içermektedir. Her bir sure için ayrı ferağ kaydı düşülen nüsha Recep 1217/1802'de tamamlanmıştır.²³ Söz konusu eserin, dibace, Fâtîha ve Bakara suresinin ilk beş ayetini içeren, aynı kütüphanede Esad Efendi 218 numarada kayıtlı bir nüshası daha mevcuttur.

- *Şerhu'l-ahlâki'l-Adudiyye*²⁴
- *Şerhu'ş-şemâli'n-nebeviyye*
- *Terceme-i muhtasari'l-Kudûrî*
- *Terceme-i ehâdis-i erbaîn*
- *Terceme-i levâih*²⁵
- *Terceme-i fikh-ı ekber*
- *Terceme-i risâle fi's-siyâseti'ş-şeriyye*
- *Hediyetü efkârî'l-abid İsmâil Müfid*²⁶

Hayatına dair kaynaklarda çok az bilgi bulunan İsmail Müfid'in eserlerine bakıldığında dinî ilimlerin farklı alanlarında söz sahibi olan velûd bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerin yanı sıra huzur derslerinde takrir ettiği iki metin daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu makalenin de konusu olan 1197/1783 yılı Ramazan ayının ilk meclisinde Enfâl suresi 26. ayetin tefsirine ilişkin sunduğu metindir. Diğeri ise 26 Ramazan 1199/1785'te padişahın emriyle Berâe suresinin ilk iki ayetine dair mukarrirler meclisinde²⁷ yaptığı dersin metindir.²⁸

1.2. Katıldığı Huzur Dersleri

Kaynaklarda İsmail Müfid'in 1185/1771, 1188/1774, 1197/1783, 1198/1784, 1199/1785 ve 1200/1786 yıllarında olmak üzere toplam altı kere huzur derslerine mukarrir olarak katıldığı ifade edilmektedir.²⁹ 1185/1771 ve 1188/1774 yıllarında hangi mecliste mukarrirlik yaptığı hakkında bilgi bulunmayan İsmail Müfid'in 1198/1784 yılının ilk meclisinde mukarrir olarak görev aldığı ve Fetih suresinden ayet(ler)i takrir ettiği belirtilmektedir.³⁰

Çalışmanın ana konusunu teşkil eden 1197/1783 yılındaki ilk mecliste hazır bulunan ilmî heyetin isimleri şu şekilde sıralanmaktadır:

²³ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı adudiyye şerhi (eleştirmeli metin-çeviri)*, ed. Eşref Altaş, çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 13.

²⁴ Adüdidin İci'nin *Ahlak-ı Adudiyye* adlı risalesi üzerine yazdığı bu şerh, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi* ismiyle 2014 yılında Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

²⁵ Bu eser, *Tecelliler: Levâih* adıyla Fatih yıldız tarafından yayımlanmıştır.

²⁶ Bu eserler ve daha fazlası hakkında bilgi için bkz. Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/223; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/733; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 381; İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, 12-17.

²⁷ Mukarrirler meclisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 85-90.

²⁸ el-İstanbulî İsmail Müfid, *Risâle fi tefsiri evveli sûreti'l-Berâe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-007).

²⁹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 3/929.

³⁰ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/68.

- Mukarrir: Hâfız-ı Kütüb İsmail Efendi
- Muhataplar: 1. Tokadî Mustafa Efendi
2. Âmidî Abdurrahman Efendi
3. Tırnovalı İbrahim Efendi
4. İslimiyeli Seyit Hasan Efendi
5. Pazarcıklı Salih Efendi
6. Kaşlı Mustafa Efendi³¹

Bu bilgilere göre İsmail Müfid'in mukarrir olarak tayin edildiği ilk meclisteki derse altı muhatap iştirak etmiştir. Derslere yapılan atamalarda kıdem ve liyakatin önemsendiğine dair verilen bilgiler esas alındığında³² padişahın huzurunda yapılacak ilk dersin mukarriri olarak tayin edilmesi İsmail Müfid'in döneminin önde gelen âlimlerinden biri olduğunu göstermektedir.

Mukarrir olarak görev aldığı 1197/1783 yılı I. Abdülhamid'in saltanat dönemine (1187-1203/1774-1789) denk gelmektedir.³³ Buradan İsmail Müfid'in ders taktirini I. Abdülhamid'in huzurunda yaptığı anlaşılmaktadır. Mardin'in huzur derslerinin yapıldığı mekanlara ilişkin verdiği bilgiler esas alındığında İsmail Müfid'in 1197/1783 senesindeki ders taktirini Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.³⁴

Kaynaklarda İsmail Müfid'in mukarrir olarak görev aldığı 1199/1785 yılındaki huzur derslerine ilişkin daha detaylı bilgi sunulmaktadır. Buna göre İsmail Müfid bu yıl da birinci meclisin mukarrirlik görevini üstlenmiş ve derste Saf suresi 13. ayeti işlemiştir. 2 Ramazan Cumartesi Yalı'da toplanan bu meclise Tokatlı Mustafa, Amidli Abdurrahman, Tırnovalı İbrahim, İslimiyeli Hasan, Pazarcıklı Salih ve Kaşlı Mustafa muhatap sıfatıyla katılmışlardır.³⁵ Tespitlerimize göre son olarak 1200/1786 yılında 1 Ramazan Pazartesi günü Yalı'da toplanan ilk mecliste mukarrirlik yapan İsmail Müfid'in bu derste Fatıha suresinin tefsirine başladığı nakledilmektedir.³⁶ Derse katılan muhataplarla ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir.

2. Risalenin Tanıtım ve Değerlendirmesi

2.1. Nüshanın Tanıtımı ve Yazılış Amacı

Araştırmalarımız sonucunda İsmail Müfid'in Ramazan 1197/1783'ün ilk meclisinde taktir ettiği metne dair tek bir nüsha tespit edilebilmiştir. Söz konusu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonu, 80 numarada kayıtlı mecmuanın 8. risalesi olup 88b-91b.

³¹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/172.

³² Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/105-106; Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", 66-67.

³³ Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi", 283.

³⁴ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/189.

³⁵ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/69.

³⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/70.

varakları arasında yer almaktadır.³⁷ Ta'lik hattıyla nispeten okunaklı bir şekilde Arapça olarak yazılan metnin ilk sayfası 16, son sayfası 12, diğer sayfalar ise 23 satırdan müteşekkildir. Sayfa kenarları genelde temiz olup sadece iki adet not bulunmaktadır. Nüshada risalenin ismine dair bir bilgi geçmemektedir. Bununla beraber katalogda ana konusu dikkate alınarak “Risâle fi tefsiri'l-âyeti “Vezkürû iz entüm kalilün müstez'afüne fi'l-arz” / “رسالة في تفسير الآية واذكروا إذ أنتم” / “قليل مستضعفون في الأرض” şeklinde isimlendirilmiştir. Müstensih veya istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur.

İsmail Müfid metnin başında 1197/1783 Ramazan'ında gerçekleştirilecek olan huzur derslerinin ilk meclisinde kendisine وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (Enfâl 8/26.) ayetini tefsir etme görevinin tevdi edildiğini, ayet ile ilgili araştırmalarının sonucunda bu metnin ortaya çıktığını ifade etmektedir.³⁸ Dolayısıyla bu risale İsmail Müfid'in 1197/1783 yılının Ramazan ayının ilk meclisinde takrir ettiği dersin metnini içermektedir.

2.2. Tahkikte İzlenen Yöntem

Risalenin tahkikinde ve dipnotların yazımında İSAM tahkikli neşir kılavuzu esas alınmıştır. Bununla birlikte takip edilen metod hakkında ana hatlarıyla bilgi vermek gerekirse şunları söyleyebiliriz.

- Metin içinde geçen ayetler çiçekli parantez içerisine alınıp okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla hareketlenmiştir.
- Metnin yazımında modern imla kuralları dikkate alınmıştır. Mesela risalede noktasız yazılan “ى” harfi noktaları konularak “ي” şeklinde; “پ” şeklinde yazılan hemze ise “ا” şeklinde yazılmıştır.
- Risalenin daha kolay okunup anlaşılabilmesi için metin içinde üzeri kırmızı ile çizili olan bölümler ile yeni konu başlangıçları parantez içine alınıp paragraf başı yapılmış ve hareketlenmiştir. Aynı amaca binaen yine bazı yerlerde hareke konulmuştur.
- Yazım hatası olduğu düşünülen kelimeler düzeltilerek dipnotta bu hususa temas edilmiştir. Örneğin orijinal metinde “أزالى” şeklinde geçen fiil “أزال” olarak tashih edilmiş ve dipnotta konuyla ilgili bilgilendirme yapılmıştır.
- Hâmişte geçen bilgilere ilgili yerlerde dipnotlar eklenmek suretiyle işaret edilmiştir. Mesela hâmişte yer alan “ولذا لم يقل أن يخطفوا كما قال تعالى (يخطف أبصارهم)” notuyla ilgili böyle bir metod takip edilmiştir.
- Risalede kitap veya müellif ismi zikredilerek yapılan atıfların kaynağı tespit edilerek dipnotta belirtilmiştir. Yanı sıra İsmail Müfid herhangi bir isim zikretme de bazı görüşlerinde farklı kaynaklarından istifade ettiği tespit edilmiştir. Bu gibi yerlere dipnotta dikkat çekilmiştir.

³⁷ el-İstanbulî İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsiri'l-Âyeti “Ve'zkürû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008).

³⁸ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsiri'l-Âyeti “Ve'zkürû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b.

3. Metnin Tahlili

Bu kısımda risale; muhteva ve metot açısından incelenecek, metinde kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verildikten sonra risalenin, huzur dersleri ile ilgili nakledilen bilgiler bağlamında genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

3.1. Muhteva ve Metot Analizi

İsmail Müfid nüshaya hamdele ve salvele ile başladıktan sonra risalenin ana konusu ve metnin ortaya çıkış süreci hakkında kısaca bilgi verir, ardından doğrudan Enfâl suresi 26. ayetin tefsirine geçer. Öncelikle ayetin başındaki “وَأَذْكُرُوا” ifadesi üzerinde durur. “و” harfini atıf harfi olarak kabul eden İsmail Müfid, önceki ayetlerde geçen “اتَّقُوا، أَطِيعُوا، اسْتَجِيبُوا” fiillerinden birinin matufun aleyh olabileceğinden bahseder. Buna bağlı olarak ayetin öncesiyile olan münasebetine temas eder ve bu noktada Râzî'nin (ö. 606/1210) konuyla ilgili görüşüne³⁹ atıf yapar.⁴⁰

Risalede dilbilimsel tahliller geniş yer kaplar. Bu bağlamda İsmail Müfid'in üzerinde detaylı bir şekilde durduğu meselelerin başında ayette geçen “إِذْ” kelimesinin mefulün bih mi yoksa zarf mı olduğuna ilişkin tartışmalar gelir. Öncelikle konuya ilişkin kendi görüşünü zikreden İsmail Müfid'e göre burada “إِذْ” zarf değil, vaktin kendisi manasıyla (yani vaktin içinde değil vakti hatırlayın) “أَذْكُرُوا” fiilinin mefulün bihidir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ve daha pek çok müfessirin⁴¹ bu görüşte olduğunu söyleyen İsmail Müfid, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) tercihinin⁴² de bu yönde olduğunu nakleder. Ardından “إِذْ” in zarf olduğunu “يَوْمَئِذٍ”، “بِعَدَائِذٍ” örneklerinde olduğu gibi zarfa muzaf olma durumu hariç mefulün bih olamayacağını iddia eden Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) itirazlarına⁴³ yer verir. Peşi sıra Beyzâvî'nin de benzer bir düşünceye sahip olduğunu, “إِذْ” in sadece zarf olarak kullanıldığını, mananın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için başına “الحال” veya “الحادث” kelimelerinden birinin takdir edilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü⁴⁴ nakleder. Konuyu farklı açılardan çok boyutlu olarak ele alan İsmail Müfid nihayetinde “إِذْ” edatının bizzat vaktin kendisi manasıyla mefulün bih olarak kullanıldığına dair Zemahşerî'nin beyanını esas alarak birinci görüşün hem lafzen hem de manen daha doğru olduğunu belirtir.⁴⁵

Risalede ayette zikri geçen “أَنْتُمْ مُسْتَضْعَفُونَ” ifadesi ile kime hitap edildiği ve buna bağlı olarak ayetin devamında gelen “النَّاسُ” ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin izahlar da önemli bir yer işgal eder. İsmail Müfid konu hakkında iki temel görüşe yer verir. Bunlardan ilki ve çoğu müfessir tarafından da kabul edilen görüşe göre “مُسْتَضْعَفُونَ” ifadesiyle muhacirlere hitap edilmektedir. Buna göre “النَّاسُ” ifadesiyle Mekkeli müşrikler kastedilmektedir. Bir diğer ifadeyle

³⁹ Fahrüddin Râzî, *et-Tefsîrül-kebir (Mefâtihi'l-gayb)*, thk. Seyyid Umrân (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 8/139.

⁴⁰ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'z'kürû iz Entüm Kalilün Müstez'afâne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b-89a.

⁴¹ Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/573; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil)*, thk. Yusuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 1/640.

⁴² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Misrî el-Hanefî İbn Hişâm, *Mugni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991), 95.

⁴³ Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 8/515.

⁴⁴ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Mahmut Abdülkâdir el-Arnâût (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2001), 1/72.

⁴⁵ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'z'kürû iz Entüm Kalilün Müstez'afâne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 89a-89b.

zayıf görülenler Müslümanlar, zayıf görenler ise Mekkeli müşriklerdir. İkinci görüşe göre ise “مُسْتَضْعَفُونَ” ifadesinin muhatabı Araplardır. Bu yoruma göre “التَّاسُ” ifadesinden kasıt Fars ve Rumlar olmaktadır. İsmail Müfid’in ikinci görüşü hem temriz sığasıyla nakletmesi hem de bu görüşe yönelik eleştirilere yer vermesi ilk görüşe daha yakın olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶

İsmail Müfid’in metni metot itibariyle incelendiğinde dirayet metodunu benimsediği ve dilbilimsel tahlillere ağırlık verdiği görülür. Aslında bu, huzur derslerinde ana metin olarak Beyzâvî tefsirinin takip edilmesinin doğal bir sonucudur. Zira bilindiği üzere bu eser dilbilimsel izah ve tahlilleriyle öne çıkan en önemli dirayet tefsirlerden biridir. Metnin ilk bölümünde Beyzâvî tefsirinden bağımsız bazı konulara yer veren İsmail Müfid, sonrasında bire bir Beyzâvî metni üzerinden ayetin tefsirini yapar. Bu bölümde genel itibariyle Beyzâvî metnini şerh eden müellif, zaman zaman yaptığı açıklamalarla metne genişlik kazandırır.

İsmail Müfid kimi zaman bazı görüş ve müfessirlere yönelik eleştirilerini dile getirir. Nitekim “أَنْتُمْ مُسْتَضْعَفُونَ” cümlesiyle Araplara hitap edildiği ve “Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kıldığımızı görmediler mi? Onlar hâlâ batıla inanıyorlar da Allah’ın nimetini inkâr mı ediyorlar?”⁴⁷ ayetinin bu manayı desteklediğini söyleyen İbn Kemâl’in (ö. 940/1534) görüşüne⁴⁸ katılmaz ve bu arada konuyla ilgili eleştirilerini de zikreder. İsmail Müfid’e göre bu ayet, Enfâl suresi 26. ayetteki muhatabın Araplar olduğu konusunda delil teşkil etmez. Dolayısıyla İbn Kemâl’in görüşü uzak bir ihtimal olup zayıftır.⁴⁹

Huzur derslerinin ana kaynağı olan Beyzâvî tefsiri, Zemahşerî’nin *Keşşâf* adlı tefsirinin bir nevi özeti olduğu için iki metin arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle İsmail Müfid, Beyzâvî metni ile Zemahşerî metnini zaman zaman karşılaştırır ve iki metin arasındaki nüanslara işaret eder. Nitekim İsmail Müfid, Beyzâvî’nin “أَيُّدِكُمْ بِنَصْرِهِ” ifadesini *بمظاهرة الأنصار أو بإمداد الملائكة يوم بدر* / Ensarın desteğiyle veya Bedir günü meleklerin yardımıyla” şeklinde tefsir ettiğini, *Keşşâf*’da bu ifadenin *بمظاهرة الأنصار وإمداد الملائكة يوم بدر* / Ensarın desteğiyle ve Bedir günü meleklerin yardımıyla” şeklinde geçtiğini⁵⁰ belirttikten sonra Beyzâvî’nin ibaresinin daha uygun olduğunu dile getirir.⁵¹ İsmail Müfid’in açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla buradaki problem kullanılan atıf harfinden kaynaklanmaktadır. İsmail Müfid’e göre “بمظاهرة الأنصار” ifadesiyle “إمداد الملائكة” ifadesinin arasına “و” yerine “أو” atıf harfinin koyulması daha doğrudur. Zira Zemahşerî’nin yaptığı gibi “و”⁵² atıf harfi konulduğunda Allah’ın yardımının sadece muhacirlere geldiği şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Beyzâvî metninde geçtiği üzere iki ifadenin arası “أو” atıf harfiyle ayrıldığında bu, Allah’ın yardımından hem muhacirlerin hem de bütün müminlerin nasiplendiği manasına gelmektedir. İsmail Müfid’e göre bu mana ayetin sevk sebebine uygun düştüğü için daha doğrudur.

İsmail Müfid, bazen Beyzâvî metninde yanlış anlaşılmaya müsait bazı hususlara dikkat çeker. Nitekim Zemahşerî’nin “لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” ifadesini Mutezile mezhebinin kulların fiillerinin

⁴⁶ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsiri'l-Âyeti "Ve'z'kürü iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 89b-90b.

⁴⁷ Ankebût 29/67.

⁴⁸ İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemâlpaşazâde, *Tefsiru İbn Kemâl Paşa*. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 4/253.

⁴⁹ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsiri'l-Âyeti "Ve'z'kürü iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 90b.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/573.

⁵¹ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsiri'l-Âyeti "Ve'z'kürü iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 91a-91b.

⁵² Nüshada ilgili atıf harfi “و” şeklinde yazılmıştır. Aslı “و” olmalıdır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/573.

yaratılması konusundaki görüşüne dayalı olarak “إرادة أن تشكروا” şeklinde tefsir ettiğini belirten İsmail Müfid, Beyzâvî'nin de bazı yerlerde nihayetinde kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu gerçeğini dikkate alarak konuyla ilgili benzer izahlara yer verdiğini⁵³ kaydeder.⁵⁴ Anlaşılan o ki İsmail Müfid, bu açıklamalarıyla muhataplarına şu mesajı vermektedir: Kulların fiilleriyle alakalı meseleler hakkında izah yaparken irade lafzını kullanması, Beyzâvî'nin itizâlî görüşlere meylettği manasına gelmez. Bilakis Beyzâvî bu tür yerlerde kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini savunduğu için Mutezile'nin ayetleri bu şekilde tefsir ettiğinin farkındadır. Fakat netice itibariyle bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu gerçeğinden hareketle ilgili ayetlerin tefsirinde irade lafzının kullanılmasında bir sakınca görmemektedir.

İsmail Müfid, bazen ayetle doğrudan alakası olmayan detay bilgilere yer verir. İçinde Kureyş kelimesinin geçtiği bir rivayeti naklettikten sonra Kureyş lafzını munsariflik açısından çok yönlü olarak irdelemesi bu duruma dair bir örnektir.⁵⁵ Kanaatimizce metnin sadece bir ayetin konu edildiği tek bir derse ait olması ve söz konusu kelime hakkında farklı bir yer ve zamanda bilgi vermenin mümkün olmayışı İsmail Müfid'i böyle bir metoda sevk etmiş olsa gerektir.

3.2. Kullanılan Kaynaklar

Risalede en çok istifa edilen kaynak derslerin ana metni olan Beyzâvî tefsiridir. İkinci sırada ise Beyzâvî tefsirinin ana kaynağı olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* gelmektedir. Bunlar dışında İsmail Müfid metin içerisinde başka eserlere de doğrudan atıf yapmaktadır. Risalede ismi geçen kaynaklar arasında Razî'nin *et-Tefsîru'l-kebir*, Ömer en-Neseffî'nin *et-Teysîr*, İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*, Ebû Hayyân'ın *Bahru'l-muhîb*, İbn Kemâl'in *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, İbn Âdil'in *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* ve Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr* adlı eserleri de yer almaktadır.

İsmail Müfid'in her ne kadar isimlerini zikretme de bunlar dışında daha başka eserlerden faydalandığını söylemek mümkündür. Dersin ana omurgasını Beyzâvî tefsirinin oluşturması istifade edilen kaynaklar arasında Beyzâvî haşiyelerinin olma ihtimalini bir hayli güçlendirmektedir. Bu bağlamda yapılan araştırmalar sonucunda müellifin, en önemli Beyzâvî haşiyelerinden biri olan Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-râzi* adlı haşiyesini kaynak olarak kullandığını tespit ettik. Şöyle ki; İsmail Müfid ayette geçen “انتم” zamiri ile Arapların kastedildiğine ve bu durumda zayıf görenlerin Rumlar ve İranlılar olacağına dair temriz sigasıyla bir görüşe yer vermekte ve Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) nakledilen bu görüşün, ayetin bağlamına ve makamına uygun düşmediği bilgisini paylaşmaktadır. Ardından Süyûtî'nin konuyla ilgili delil mahiyetinde bir rivayet naklettiğini⁵⁶, fakat tarihte İranlıların Arapların tamamına hâkim olmadığı yönündeki meşhur görüş sebebiyle bu rivayetin zayıf görüldüğüne işaret etmektedir.⁵⁷ Bu eleştirinin kaynağına ilişkin araştırma yapıldığında aynı muhtevayla ve oldukça yakın lafızlarla Hafâcî'nin haşiyesinde geçtiği görülmektedir.⁵⁸ Bu

⁵³ Örnek için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 2/1173.

⁵⁴ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti “Ve'zkrû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 91b.

⁵⁵ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti “Ve'zkrû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 90a.

⁵⁶ Rivayet için bkz. Celâleddîn Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-efsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 7/88-89.

⁵⁷ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti “Ve'zkrû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 90a.

⁵⁸ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Misrî el-Haneffî Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzi)* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/268.

durum, İsmail Müfid'in istifade ettiği eserlerden birinin de Hafâcî'nin *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râzî* adlı haşiyesi olduğuna dair güçlü bir delildir.

Diğer taraftan müellifin özellikle ayetin irabı ile ilgili hususlarda Ebussuûd (ö. 982/1574) tefsirinden istifade ettiğine dair güçlü emareler mevcuttur. Nitekim ayette geçen “مُسْتَنْعِفُونَ” kelimesi ile “تَحَاوُونَ أُنْ يَتَحَفَّفُكُمْ النَّاسُ” cümlesinin irabına ilişkin İsmail Müfid'in verdiği bilgiler tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer şekilde sadece Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirinde geçmektedir.⁵⁹ Buradan hareketle müellifin kaynaklarından birinin de Osmanlı medreselerinde çokça istifade edilen Ebussuûd tefsiri olduğu söylenebilir.

3.3. Metnin Huzur Dersleri Sistematiği Açısından Değerlendirilmesi

Daha önce huzur derslerinin belli kaide ve esaslara dayalı olarak icra edildiğini belirtmiştik. Ele aldığımız metin, derslerle ilgili kuralların henüz tam yerleşmediği 1200/1786 öncesi ilk döneme ait olsa da eldeki bilgiler dahilinde bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu değerlendirme, huzur dersleriyle ilgili nakledilen teorik bilgilerin pratikle ne derece uyumlu olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kaynaklarda huzur derslerinin sırasıyla takrir, soru-cevap ve dua şeklinde üç bölümden oluştuğu ifade edilmektedir.⁶⁰ İsmail Müfid'in metni bu açıdan tahlil edildiğinde risalenin sadece tek bir bölümden oluştuğu ve genel itibariyle takrir metnini ihtiva etmekle birlikte metnin içerisine muhatapların sorduğu sorular ve mukarririn bunlara verdiği cevapların da derç edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim metnin kenarına düşülen “فإنه بعض حضار المجلس” şeklindeki minhüvât kaydı⁶¹ ders esnasına İsmail Müfid'e bazı sorular sorulduğuna, onun da bu soruları cevapladığına işaret etmektedir. Bu kayıt ayrıca elimizdeki metnin ders öncesinde değil, sonrasında yazıldığına dair önemli bir delildir. Öte yandan metnin girişinde Padişaha yönelik “أيد الله دولة عصره وأيده بنصره” şeklinde bir dua cümlesine rastlansa da⁶² bu kısmı ayrı bölüm olarak düşünmek mümkün değildir. Netice itibariyle İsmail Müfid'in metni tasnif açısından sonraki dönemlerde olduğu gibi sistemli bir yapı arz etmemektedir. Bu hususla ilgili iki ihtimal akla gelmektedir. Birincisi, aslında soru-cevap ve dua faslı olmasına rağmen metinde bu kısımların eksik olma ihtimalidir. İkincisi ise huzur dersleri kaide ve esaslarının tam yerleşmediği ilk döneme ait olması sebebiyle böyle bir metnin ortaya çıkma olasılığıdır.

Derslerin başladığı ilk yıldan itibaren derslerde Beyzâvî tefsirinin ana metin olarak takip edildiği ifade edilmektedir.⁶³ İncelediğimiz metnin ilk bölümünde Beyzâvî tefsirinin dışına çıkmış olsa da sonrasında dersin tamamen Beyzâvî metni üzerinden işlendiği görülmektedir. İlk kısımdaki “ذِي” edatının mana itibariyle zarf ya da meful olma ihtimaline yönelik geniş tartışmaların kaynağının Zemahşerî olduğu kanaatindeyiz. Zira Beyzâvî tefsirinde geçmeyen

⁵⁹ Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebissuûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâzî'l-Hadîse, ts.), 2/482.

⁶⁰ Kara, *Osmanlı'da Huzur Dersleri İçeriği*, 136; örnek bir metin için bkz. Ersin Çelik, “Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühütü Efendi'nin Tefsiri Metninin İncelenmesi”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/31 (2017), 312-314.

⁶¹ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti “Ve'zkrû iz Entüm Kalîlün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 90b.

⁶² İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti “Ve'zkrû iz Entüm Kalîlün Müstez'afüne fi'l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b.

⁶³ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/103.

konuyla ilgili Zemahşerî tefsirinde açıklama yapılmaktadır.⁶⁴ Büyük ihtimalle İsmail Müfid, Beyzâvî'nin “ذٰلِ” edatının irabına ilişkin bilgi vermemesini bir eksiklik olarak gördüğü için bu noktada Zemahşerî tefsirini esas almış ve mesele hakkında detaylı bilgi vermiştir. Netice itibariyle metnin ilk kısmında Zemahşerî etkisi görülse de devamında Beyzâvî tefsirinin hakimiyeti söz konusudur. Buradan hareketle İsmail Müfid'in huzur dersleri ile ilgili konulan kurala uygun olarak Beyzâvî tefsirini esas aldığı söylenebilir.

Kaynaklarda ifade edildiğine göre huzur derslerinin resmi olarak başladığı 1172/1759 yılından 1200/1786 yılına kadar derste işlenecek ayet(ler)i padişah belirliyordu. 1200/1786 yılında alınan bir kararla derslerde Fâtiha suresinden başlanarak ayetlerin Mushaf sırasına göre tefsir edilmesi esasına geçilmiştir.⁶⁵ Bizim konumuz olan metnin 1197/1783 yılına ait olup burada Enfâl 26. ayetin işlenmesi ilk dönem huzur dersleri ile ilgili nakledilen bilgileri destekler mahiyettedir. Buna göre İsmail Müfid'in derste işleyeceği ayeti padişah belirlemiş olmalıdır. Metnin girişinde kendisine 1197/1783 yılının ilk meclisinde Enfâl suresinin 26. ayetini takrir etme emrinin verildiğini ifade etmesi bu hususta önemli bir delildir.⁶⁶

Sonuç

Huzur dersleri ulema ile ümerayı bir araya getiren yüksek seviyeli tefsir dersleridir. Yaklaşık 170 yıl boyunca devam eden bu derslerde görev alan âlimlerden biri de İsmail Müfid'dir. İslâmî ilimlerin farklı sahalarında çok sayıda eser telif etmesine rağmen hakkında çok az bilgi ve çalışma bulunan İsmail Müfid'in Huzur derslerinde mukarrirlik yapması ve daha da önemlisi derslere yapılan atamalarda kıdem ve liyakatın önemsendiğine dair verilen bilgiler esas alındığında görev aldığı her sene padişahın huzurunda yapılacak ilk dersin mukarriri olarak tayin edilmesi döneminin en önde gelen âlimlerinden biri olduğuna işaret etmektedir.

Bu çalışmada tahkikli neşri yapılan risale, İsmail Müfid'in 1197/1783 yılının ilk meclisinde takrir ettiği dersin metnini ihtiva etmektedir. Bu metnin, huzur derslerine ait şu ana kadar gün yüzüne çıkarılan en eski tarihli ikinci metin olduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, hakkında fazla bilgi bulunmayan huzur derslerinin ilk dönemine dair önemli veriler sunmaktadır.

İsmail Müfid, derste takip edilen ana metin olan Beyzâvî tefsirinin metodunu benimseyerek çoğu yerde gramer tahlillerine, irab açıklamalarına yer vermiş, dil ve belâgat nüktelerine temas etmiştir. Risalede rivayet malzemesi ise yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla İsmail Müfid'in dilbilimsel ağırlıklı dirayet metodunu kullandığı söylenebilir.

İsmail Müfid kaynak olarak dersin ana metni olan Beyzâvî tefsiriyle yetinmemiş, Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân, Ömer en-Nesefî, Süyûtî, İbn Âdil gibi müfessirlerden de istifade ederek meseleleri çok yönlü olarak tahlil etmiş ve bunun sonucunda sağlam bir metin ortaya koymuştur. Buradan hareketle müellifin ders öncesinde ciddi bir hazırlık yaptığı sonucuna

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/573.

⁶⁵ Kara, “Osmanlı’da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü”, 525; Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I”, 72; Mehmet Akif Alpaydın, “Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi’nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII/1* (2018), 194-195; Gür, “Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi’nin Tahlili Neşri”, 607.

⁶⁶ İsmail Müfid, *Risâle fi Tefsi’l-Âyeti “Ve’z-kürû iz Entüm Kalîlün Müstez’afâne fi’l-Arz”* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b.

ulaşılabilir.

Risale ile ilgili dikkat çeken bir diğer nokta, metnin titizlikle kaleme alınmış özgün bir eser niteliği taşımasıdır. Tefsir metinlerinde önceki kaynaklardan yapılan uzun alıntılar sıkça karşılaşılan bir durumdur. Ancak, İsmail Müfid'in takriri bu açıdan incelendiğinde risalede doğrudan alıntılara nadiren yer verilmiş olması metnin özgünlüğünü ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Tek bir ayet hakkında hazırladığı kısa bir risalede yaptığı derinlemesine tahliller, tenkitler ve tercihler İsmail Müfid'in tefsir ilmine vakıf muhakkik ve mudakkik bir âlim olduğu izlenimi vermektedir. Tefsir bilgi ve birikimi hakkında daha net yorum yapabilmek için özellikle yazma eser kütüphanelerinde bulunan Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı haşiyenin incelenmesi yerinde olacaktır. Bu haşiyeye esas alınarak İsmail Müfid'in müfessir yönünün ve tefsir ilmine katkılarının detaylı bir şekilde ortaya konulmasının alana katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça | References

- Alpaydın, Mehmet Akif. "Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII/1 (2018), 193-210.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul, 1951.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Mahmut Abdülkâdir el-Arnâût. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Çelik, Ersin. "Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/31 (2017), 301-314.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Ebussuûd, Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *Tefsîru Ebissuûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetü'r-Riyâzî'l-Hadîse, ts.
- Erünsal, İsmail E. "Hâfiz-ı Kütüb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gür, Süleyman. "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 604-630.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî el-Hanefî. *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî (İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî)*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Mısırî el-Hanefî. *Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İsmail Müfid, el-İstanbulî. *Risâle fi tefsîri evveli sûreti'l-Berâe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-007, 85-88 yk., 23 st.
- İsmail Müfid, el-İstanbulî. *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'z-kürû iz Entüm Kalilün Müstez'afüne fi'l-Arz"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008, 88-91 yk., 23 st.
- İstanbulî, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı adudiyye şerhi (eleştirmeli metin-çeviri)*. ed. Eşref Altaş, çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 519-539.
- Kara, Rıdvan. *Osmanlı'da Huzur Dersleri İçeriği: Gümülcineli Ahmet Âsım Efendi Örneği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Kara, Rıdvan. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/49 (2024), 275-302.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1993.
- Kemâlpaşazâde, İbn Kemâl Ahmed Şemseddîn. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- Ketebe. "İsmail Müfid". Erişim: 16 Ekim 2024. <https://www.ketebe.org/sanatkar/ismail-mufid-2678>.
- Mardin, Ebü'l-Ula. *Huzur Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil)*. thk. Yusufo Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2005.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Baskı., 1988.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîriü'l-kebîr (Mefâtihü'l-gayb)*. thk. Seyyid Umrân. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012.

- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. çev. Seyit Ali Kahraman. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Temizer, Aydın. "Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri". *Osmanlı Döneminde Tefsir II* (2018), 439-461.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XV/28* (2013), 65-92.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı., 2022.
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.

Ek 1: Tahkikli Neşir

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله السميع البصير نعم المولى ونعم النصير، والصلاة والسلام على رسولنا محمد المؤيد بالنصر العزيز والفتح المبين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم من أحبابه إلى يوم الدين، وبعد: فيقول أقر العبيد إسماعيل مفيد، وفقه الله تعالى لحسن الإفادة بعد الاستفادة ورزقه بالحسن والزيادة: هذه غاية ما وصلت إليه يد أفكاري القاصرة وحصلت من فوائد رأس مال البصيرة والباصرة فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَفَتَكُمْ النَّاسُ فَاوَاكُمُ وَيَأْتِدْكُمْ بِنَصْرِهِ وَوَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الأنفال/26/8] حين ما أمرت بتقرير ما استقر فيه من المعاني في المجلس الأول من مجالس درس الحضور السلطاني، آبد الله دولة عصره وأيده بنصره، سنة سبع وتسعين ومائة وألف، وهو الموافق والمعين.

قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا﴾ الآية. الظاهر أنه عطف على قوله ﴿أَطِيعُوا﴾ أو ﴿اسْتَجِيبُوا﴾ أو ﴿اتَّقُوا﴾ عطف السبب على المسبب، فإن ملاحظة هذه النعم الجليلة من الإيواء والتأييد بالنصر والترزق من الطيبات توجب الإطاعة والاستجابة لما دعا والاتقاء عما نهي، ويؤيده ما في الكبير: "أنه لما أمر الله تعالى المؤمنين بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله ثم أمرهم بالانقضاء عن مخالفته وعصيانه ذكر ما يوجب الطاعة وترك المخالفة".⁶⁷

(وَأَذْكُرُوا) من الذكر القلبي بالضم أو بالكسر، أي: تفكروا كما في التيسير⁶⁸ وأشار إليه القاضي في المواصي⁶⁹ كالكلام النفسي والقول العقلي بطريق تسمية المدلول باسم الدال.

(وَأَذْ) ههنا بمعنى نفس الوقت منسلا عن الظرفية مفعول به لـ ﴿أَذْكُرُوا﴾ كما صرح به صاحب الكشاف⁷⁰ وأكثر المفسرين⁷¹ ورجحه ابن هشام في معني اللبيب،⁷² ولعل المراد ذكر ما فيه من الحادث أو الحال على سبيل المجاز أو الكناية؛ لأن تذكر مجرد الوقت غير مفيد وردّه أبو حيان في البحر بأنه لا يجوز كونه مفعول به؛ إذ لا يوجد في كلامهم نحو: "أحببت إذ قدم زيد" ولا يخرج عن الظرفية إلا إذا أضيف إليه الظرف نحو: "يومئذ" وبعدها "هداكم" واختاره القاضي حيث قال في أوائل البقرة: أنه لازم الظرفية فيكون مفعولا فيه بتقدير نحو: "الحال" أو "الحادث"⁷³ كما صرح به ههنا ابن عادل⁷⁴ لتصحيح الظرفية إذ المراد ههنا الذكر في الحال أو في جميع الأحوال بطريق الاستمرار فلا يصح وقوعه فيما مضى من الزمان، قال في معني اللبيب: "زعم الجمهور أن "إذ" لا يقع إلا ظرفا أو مضافا إليه الظرف وأنه في نحو: ﴿...وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكُفِّرْتُمْ...﴾ [الأعراف/86/7] ظرف لمفعول محذوف، أي: ﴿...وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً...﴾ [آل عمران/103/3]⁷⁵ ولا يخفى أنّ الوجه الأول بعد ثبوت استعماله بمعنى "نفس الوقت" بشهادة صاحب الكشاف أوجه لفظا لسلاسته عن مؤنة الحذف، ومعنى لكون المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة كيان الدعوى بالبيّنة.

واعلم أنّ تصحيح الظرفية ههنا بالتقدير المذكور إما يلزم إذا كان الخطاب للمهاجرين من حيث أنّهم مهاجرون أو للعرب، فإنّ القلة الحقيقية أو الإضافية فهم قائمة غير متحوّلة إلى الكثرة وأنّ النعم المذكورة في زمان قلتهم ويؤيده دوام الاسمية وعدم التصريح بقوله: ﴿كُنْتُمْ﴾، وترك قوله: ﴿فَكَفَّرْتُمْ﴾، فيكون من قبيل تلوين الخطاب بخلاف ما إذا اعتبر المهاجرون بعنوان الإيمان فيقول الخطاب إلى بعض المؤمنين، فإنّ المراد حينئذ ذكر حال القلة لتحوّلهم من حيث أنّهم مؤمنون إلى الكثرة، لكن الدوام على الوجه الأول لا يجري في الاستضعاف، فإنه قد تبدّل إلى العزة مطلقا، ولذا قال تعالى بعد ذلك ﴿وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾ فتعميمه في الإرشاد خارج عن طريق الرشد إلا أخذ مقيدا بقوله: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ أي: مستضعفون ما داموا فيها، ولم يقل "فلبولون" لاشتراك لفظ القليل بين المفرد والجمع، لكنه منقول إلى الجنس كما في...⁷⁶ فلا حاجة إلى تقدير قوم قليل ونحوه.

(مُسْتَضْعَفُونَ) صفة ﴿قَلِيلٌ﴾ باعتبار الجمع أو خبر ثان من استضعفه إذا عدّه ضعيفا، أي: معدودون ضعفاء عند الأعداء وإن كنتم أقوىاء عند الله ولذا لم يقل "ذليل" مع أنه أوفق لقليل. والمراد بالضعف لازمه الذي هو الذلة كما سيشير إليه أهم من أن يكون بحسب البدن أو البال أو قلة المال. وأخرجه عن القلة لأخّا بمنزلة العلة.

⁶⁷ التفسير الكبير للرازي، 139/8.

⁶⁸ التيسير لأبي حفص النسفي، 179/7.

⁶⁹ أنوار التنزيل للبيضاوي، 72/1.

⁷⁰ الكشف للرخشري، 573/2.

⁷¹ مدارك التنزيل للنسفي، 640/1. انظر:

⁷² معني اللبيب لابن هشام، 9495.

⁷³ أنوار التنزيل للبيضاوي، 53/1-54.

⁷⁴ الملباب لابن عادل، 495/9.

⁷⁵ معني اللبيب لابن هشام، 95.

⁷⁶ محان بين الكلمات في المخطوطة بياض هكذا.

(في الأَرْض) أي: في محل مخصوص وهو (أَرْضٌ مَكَّةَ) على أن اللام للعهد بقرينة الخطاب للمهاجرين، قيد به تعيينا لمحل الاستضعاف واحترازا عن وقوعه في غيره من الأطراف.

(مُسْتَضْعَفُكُمْ قُرَيْشٌ) استئناف نحوي أو بياني ويمكن أن يكون تعليليا، وهذا مبني على الغالب لجواز استضعاف غيرهم. في الكشاف عن قتادة: كان قريش أدل الناس وأشقامهم عيشا وأعرامهم جلدا أو أيبنهم ضلالا لا يَؤْكُلون ولا يأكلون، فمكَّن الله لهم في البلاد ووسع لهم في الرزق والغنائم،⁷⁷ وقريش ولد نفر بن كنانة وهو بهذا الاعتبار منصرف وكذا باعتبار الحج، وإن أخذ باعتبار القبيلة يكون غير منصرف للعلمية والتأنيث كما في البحر⁷⁸ وغيره، منقول من تصغير "قريش" وهو دابة عظيمة في البحر تثبت بالسفن ولا تطاق إلا بالنار فشيئها بما، لإلها تأكل ولا تؤكل وتعلوا ولا تعلى، وصغر الاسم للتعظيم كما ذكره القاضي في سورة قريش،⁷⁹ ولا يخفى ما بينهما من التناهي، فتأمل!

(وَقِيلَ لِلْعَرَبِ كَافَّةً) مسلمهم وكافهم والمستضعف حينئذ فارس والروم والقلة إضافية حذفه لدلالة قوله:

(فَأَنَّهُمْ أَذْلَاءُ فِي أَيْدِي فَارِسَ وَالرُّومِ) عليه، فإنه تعليل لهذا المقدر وهو منقول عن وهب،⁸⁰ لكنه لا يناسب المقام ولا يلائم طرفي الكلام مع أن فارسا لم يحكم على جميع العرب في المشهور وإن ذكره السيوطي في الدر المنثور،⁸¹ ولذا ضعف.⁸² والأرض حينئذ أرض العرب أو جنسها ولم يذكر احتمال كون الخطاب للمهاجرين والأنصار كأهل بدر على طبق ما سبق من الخطابات باعتبار أوائل الهجرة لاتصافهم فيها بما ذكر كما ذكره في التحقيق؛ لأنه يأبي عنه خوف التخطف، والإيواء نوع إباء كما لا يخفى على الألباء.

(تَخَافُونَ أَن يَخْتَطِفَكُمْ النَّاسُ) خبر ثالث أو صفة ثانية أو حال من ضمير "مستضعفون"،⁸³ ويمكن أن يكون استئنافا تعليليا. و"التخطف" من الخطف وهو أخذ الشيء بسرعة وفيه إشارة إلى أن أخذهم وإهلاكهم يحتاج إلى تكلف ومعاناة⁸⁴ لكونهم من الشجعان، ففيه نوع رد لاستضعافهم بطريق البرهان كأنه قيل لَنَّهُمْ أَقْوِيَاءُ فِي الْحَقِيقَةِ، لَأَنَّهُمْ لَا يَخَافُونَ الْخُطْفَ بِسَهُولَةٍ بَلْ يَخَافُونَ التَّخْطِفَ بِصُعُوبَةٍ.

(كَمَا قُرَيْشٌ) على أن اللام للعهد نظرا إلى كون الخطاب للمهاجرين كما أن قوله.

(أَوْ مَن عَدَاهُمْ) ناظر إلى كونه للعرب، ويمكن أن يكون من عداهم نظرا إلى الوجهين كما قيل، وكونه للعرب مبني على الأغلب.

(فَأَنَّهُمْ كَانُوا جَمِيعًا مُعَادِينَ) بتخفيف الدال من المعادة.

(مُضَادِّينَ) بتشديد الدال، أي: مخالفين قولاً وفعلاً والمعادة قلبية فلا تكرر.

(هَنَمٌ) متعلق بمما على التنازع، والضمير للعرب فقط أو مع كفار قريش بالنظر إلى النظرين ولا يرد الإشكال بقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾؛ لأن الخوف من الشيء لا يستلزم الوقوع فيه على أن التخطف المذكور لا يلزم أن يكون في نفس الحرم فلا يباي كونه آمنا في نفسه كما قيل،⁸⁵ وقد ظهر بذلك أنه لا يؤيد هذه الآية كون الخطاب للعرب، ما ذهب إليه ابن الكمال من التأييد بعيد.⁸⁶

(فَأَوَائِكُمْ) أي: أنزلكم وأسكنكم (إلى المدينة) ودفع خوف التخطف عنكم على أن الخطاب للمهاجرين. والغاء عاطفة لتفسير الجمل من الحال المقدرة أو المرادة على تقدير التجوز أو الكناية إذا اعتبر حيثية المهاجرة ودوام القلة؛ لأن الحال المتذكر حينئذ هو الإيواء وما بعده "أو" للسببية أو التعقيب إذا اعتبر صفة الإيمان، فإن الحال حينئذ عبارة عن القلة والاستضعاف وخوف التخطف فترتب ما بعدها على ما قبلها ويعقبه، ولا يناسب أن تكون فصيحة باعتبار شرط محظوف محذوف؛ لأن ما بعدها يكون حينئذ كلاما مستقلا فلا يدخل تحت اللام الأمر بالتذكر مع أنه مقتضى السوق كما يظهر بعد التدبر. فان قلت: الظاهر أن يعطف قوله: ﴿فَأَوَائِكُمْ﴾ على قوله: ﴿تَخَافُونَ﴾ وقوله: ﴿أَيْدِيكُمْ﴾ على قوله: ﴿مُسْتَضْعَفُونَ﴾ لفظا أو معنى على ما يقتضيه مناسبة الترتيب ليحصل

⁷⁷ الكشاف للزمخشري، 573/2.

⁷⁸ البحر المحيط لأبي حيان، 515/8.

⁷⁹ أنوار التنزيل للبيضاوي، 1173/2.

⁸⁰ انظر هذه الرواية؛ تفسير الطبري للطبري، 119/11؛ تفسير البغوي للبغوي، 347/3.

⁸¹ الدر المنثور للسيوطي، 88/7.

⁸² حاشية الشهاب للخفاجي، 268/4.

⁸³ هذه المعلومات المتعلقة بإعراب الجملة أيضا في تفسير أبي السعود أنظر: تفسير أبي السعود لأبي السعود، 482/2.

⁸⁴ في الهامش: ولذا لم يقل أن يخطفوا كما قال تعالى ﴿يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ﴾

⁸⁵ في الهامش: قاله بعض حضار المجلس (منه)

⁸⁶ انظر للحصول على معلومات مفصلة: تفسير ابن كمال لكمال باشا زاده، 253/4.

التشويش في أمر العطف قلت: الذي يلوح في البال ويجول في الخيال في أمثاله أن يعطف مجموع جمل أخرى بعد اعتبار العطف فيها ثم يعتبر ارتباط كل جملة بما يناسبها فيكون من عطف القصة على القصة.

(وَجَعَلَ لَكُمْ مَأْوَى) عطف على "وأوأم" باعتبار تقييده بقوله "إلى المدينة" فلا يرد أنه لا يصح التريديد بين المفترق والمفسر بل بين التفسيرين، وفيه إشارة إلى أنه لا يعتبر حينئذ التوصل إلى المفعول الثاني.

(تَتَخَصَّصُونَ) أي: تُمْتَعُونَ امتناعًا عظيمًا بدلالة الصيغة، وإن حصل أصل الامتناع بمكة حرم آمن.

(يهِ) أي: بالمأوى و يتحصنون صفة له أو بكل من المدينة والمأوى، فيتحصنون صفة لهما.

(عَنْ أَعْدَائِكُمْ) وهذا على أن الخطاب لجنس العرب.

(وَأَيَّدِكُمْ) أي: قوّاكم وأزال استضعافكم بتركه كتركم أو بحذفه كما عرفت.

(بِنَصْرِهِ) أي: بدفعه ضرر الكفار عنكم، فإن النصر أخص من الإعانة وفيه معنى الغلبة، ولذا يتوصل بـ"على" كما قال.

(على الكفار) أي: كفار قريش إن كان الخطاب للمهاجرين أو جنس الكفار إن كان للمؤمنين كذا قيل، ولا يخفى أن كون الخطاب لهم غير مذكور فيما سبق، ولا يلام ما بعده كما عرفت. فاعلم مراد القائل اعتبار المهاجرة أولاً، والإيمان ثانياً مع كون الخطاب للمهاجرين كما مرّ ولم يقل "على الأعداء" ليتنظم على كون الخطاب للعرب أيضاً إشارة إلى أنه لا يناسب المقام وإن احتمله الكلام.

(أَوْ بِمُظَاهَرَةِ الْأَنْصَارِ) عطف على "نصره" المقيد بدون اعتبار المظاهرة بقرينة المقابلة أو على بدون اعتبارها بتقدير المعنى أو اعتبار المعنى، وهذا على كون الخطاب للمهاجرين من حيث أنهم مهاجرون.

(أَوْ بِإِمْدَادِ الْمَلَائِكَةِ يَوْمَ يُدْرَى) هذا على خصوص الخطاب للمهاجرين أو عموماً للمؤمنين وفي الكشف بمظاهرة الأنصار و⁸⁷ بإمداد الملائكة⁸⁸ فلم يعتبر عدم اعتبار السبب، وما ذكره المصنف أنسب.

(وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ) الظاهر أنه عطف على قوله "أيديكم" ولا يخفى أنه لا مدخل له في سببية الاستضعاف كالتأييد بالنصر، وعطفه على مجموع الفاء وما بعدها خلاف الظاهر. فالأوجه أن يقال تعميم الاستضعاف من البدني والمالي، فالأول ناظر إلى الأول والثاني إلى الثاني كما لا يخفى على من يهتم بتناسب المعاني، ولعله أحد وجوه التخصيص بقوله.

(عَنِ الْفَتَاتِمِ) والثاني أنّ طيب الغنيمة مقصور على هذه الأمة، فهو أدخل في الامتنان، والثالث أنّ القصر مبني على أنه أنسب بمقام النصر ولم يقل: "أو غيرها" بناء على خطاب العرب لما مرّ من عدم كونه أنسب.

(لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) هذه النعم إرادة أن تشكروا كذا في الكشف⁸⁹ وهو مبني على مذهب الاعتزال من تعليل الأفعال وإن ذكره القاضي أيضاً في بعض المحال⁹⁰ نظراً إلى المال، والله أعلم بحقيقة الحال.

{تمت}

المصادر والمراجع

أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. 685هـ). تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، دار صادر، بيروت 2001م.

البحر المحيط؛

أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت. 745هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ/1993م.

تفسير ابن كمال؛

شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (ت. 940هـ). تحقيق: ماهر أديب حبوش، مكتبة الإرشاد، إسطنبول 1439هـ/2018م.

⁸⁷ في الأصل: "أو" صح: "و" انظر: الكشف للزمخشري، 573/2.

⁸⁸ الكشف للزمخشري، 573/2.

⁸⁹ الكشف للزمخشري، 573/2.

⁹⁰ أنوار التنزيل للبيضاوي، 1173/2.

تفسير أبي السعود (المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)؛

أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي (ت. 982هـ). تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض د. ت.

تفسير البغوي (المسمى معالم التنزيل)؛

محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت. 516هـ). تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضموية - سليمان مسلم الحرش، دار طبية، الرياض 1409هـ/1989م.

تفسير الطبري (المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. 310هـ). تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة 1422هـ/2001م.

التفسير الكبير (مفتاح الغيب)؛

فخر الدين الرازي (ت. 604هـ). تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة 1433هـ/2012م

تفسير النسفي (المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل)

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت. 710هـ). تحقيق: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت 1433هـ/2012م.

التيسير في التفسير؛

أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي الحنفي (ت. 537هـ). تحقيق: ماهر أديب حيوش، دار اللباب، بيروت 1440هـ/2019م

الدر المنثور؛

جلال الدين السيوطي (ت. 911هـ). تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة 1424هـ/2003م.

حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، (المسماة عناية القاضى وكفاية الراضى على تفسير البيضاوي)؛

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الحفاجي المصري الحنفي (ت. 1069هـ). دار صادر، بيروت د. ت.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛

جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت. 538هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض مكتبة العبيكان، الرياض 1418هـ/1998م

اللباب في علوم الكتاب؛

أبو حفص سراج الدين عمر بن علي ابن عادل الحنبلي الدمشقي (ت. 880هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/1998م.

معني اللبيب عن كتب الأعاريب؛

أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد ابن هشام الأنصاري المصري (ت. 761هـ). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1411هـ/1991م.

