



ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

2010

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

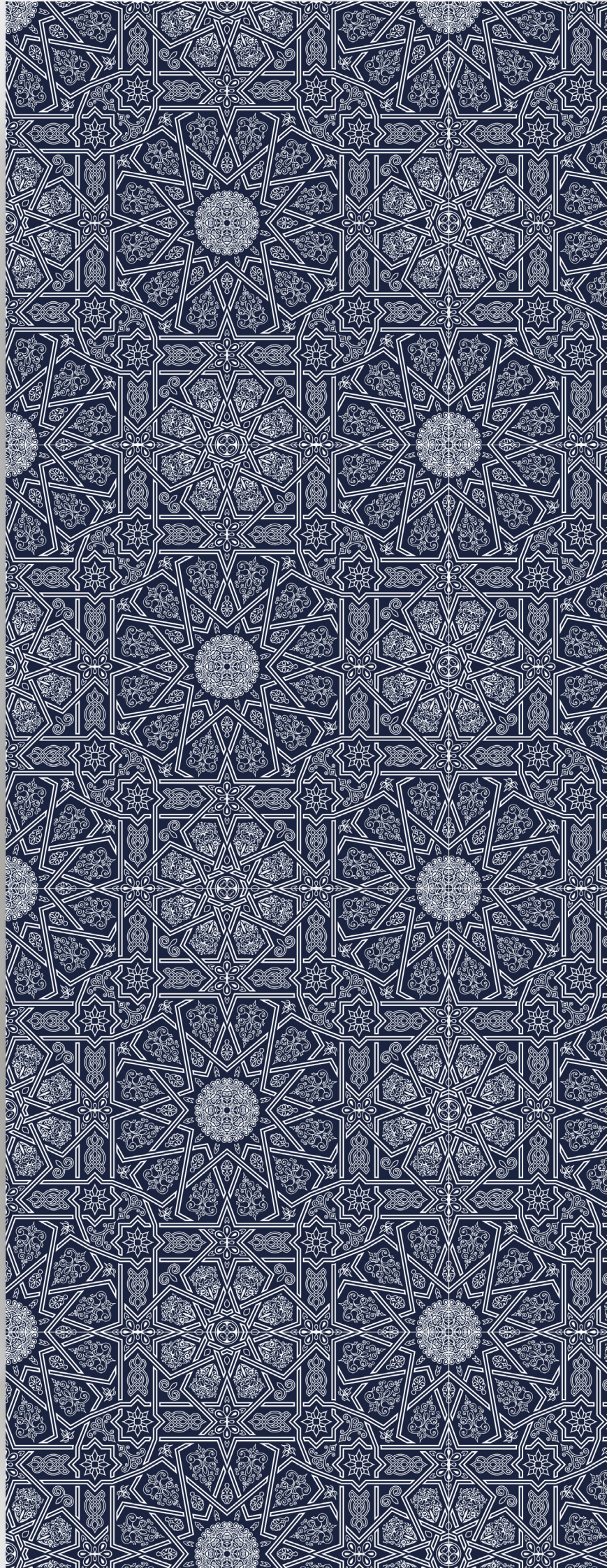
*Şirnak University
Journal of Divinity Faculty*

Haziran / June 2025

Sayı / Issue 36

ISSN: 2146-4901

e-ISSN: 2667-6575



Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periyodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitle	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin ya da İntihaticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or İntihaticate software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE
Yayın Tarihi	Publishing Date
15 Haziran 2025	15 June 2025
e-mail: suifdergi@gmail.com	

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/indexes>

Dizinleme Bilgileri Indexing Services

Sahibi

Prof. Dr. Abdurrahim ALKİŞ 

Owner

On Behalf of Şırnak University Faculty of Divinity

Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU 

Managing Editor

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Şırnak Üniversitesi Adına Bilimsel Yayınlar Koordinatörü

Dr. Öğr. Üyesi Şahin NAS 

Coordinator of Scientific Publications on behalf of Şırnak University

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU 

Editor in Chief

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR 

Editors Asists

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Şuheda BOZYEL 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Ali KOÇAK 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Gör. Merve ARSLAN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin ÖZEN 

Field Editors

Van Yüzüncü Yıl University, Van, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HÜSEYİNİ 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Latif ÇEVİK 

Hakkari University, Hakkari, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabır ŞAYBAK 

Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Bilal KARTAL 

Dicle University, Diyarbakır, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Mesut ERZİ 

Hakkari University, Hakkari, TÜRKİYE

Dr. Vildan SALİ 

Bursa Barosu, Bursa, TÜRKİYE

Dr. Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ 

Manisa Celal Bayar University, Manisa, TÜRKİYE

Öğr. Gör. Vehbi AYDAY 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Delila ELÇE 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Mustafa KOZLUK 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Etik Editörü

Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ 

Ethics Editor

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nahide BOZKURT 

Editorial Board

Ankara University, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin BOZAN 

Dicle University, Diyarbakır, TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdallah Ahmad AL-ZYOUT 

Jordan University, Amman, ÜRDÜN

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU 

Ankara University, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Doç. Dr. İsmet TUNÇ 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet GÜL 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Doç. Dr. Abdurrahim AYÇAN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah SEVGİ 

Siirt University, Siirt, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Anas Mohammad Sharif TAHİR 

Cihan University, Erbil, IRAK

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Oskonbai ZUURİDİNOV 

Oş Devlet University, Oş, KIRGIZİSTAN

Dr. Yahyahan ARAS 

Barry University, Florida, ABD

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EMRE 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazın Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Tayyip DURCEYLAN 

Writing Editor

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ayşe AYDAR 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Delila ELÇE 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü

Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Gör. Merve ARSLAN 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ayşe AYDAR 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Son Okuyucu

Last Reader

Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Şuheda BOZYEL 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HÜSEYİNİ 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi İsa YALÇIN 

Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Teknik Editör

Technical Editor

Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Mizanpaj Editörü

Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Ali KOÇAK 

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

6-23	Nörobilim Bağlamında Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı <i>The Nature and Source of Conscience in the Context of Neuroscience</i> Seyithan CAN
24-42	İhtilafın Epistemolojisi ve Meta-Problemler <i>Epistemology of Peer Disagreement and Meta-Problems</i> Nesim ASLANTATAR
43-61	Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri <i>The Epistemological Value of Marifah in Melayê Jîzîrî's Understanding of Knowledge</i> Ruhullah ÖZ
62-84	Burhân-ı Tatbîkle Çatışması Bakımından Devvânî'nin Ma'lûmâtullâhın Sonsuzluğu Sorununa Yaklaşımı <i>Al-Dawwânî's Approach to the Problem of the Infinity of Things God Knows in Terms of Its Conflict with Burhân-i Tatbîq</i> Ülfer KARABULUT
85-102	Dövizle Endeksli Pirim İadeli Hayat Sigortası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi <i>Currency-Indexed Life Insurance with Premium Refund and Its Evaluation from the Perspective of Islamic Law</i> Salih GÜNER
103-124	Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi <i>Investigation of Religious Culture and Ethics Teachers' Perceptions Regarding Their Levels of Cultural Intelligence</i> Serkan GÖKALP - Necati ÇOBANOĞLU
125-144	Yetişkinlerde Manevi Yönelim ve Benlik Saygısı İlişkisinde Bilgeliliğin Aracı Rolü <i>The Mediating Role of Wisdom in the Relationship between Spiritual Orientation and Self-Esteem in Adults</i> Nurdan YAĞLI SOYKAN
145-163	Türkiye'deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler: Genel Nitelikli ve Kıstas Çalışmaları Özelinde <i>Content Criticism Studies In Türkiye: Claims, Methods, Strengths and Weaknesses: Specific to General and Criterion Studies</i> Mehmet Ali ÇALGAN
164-186	Literatürdeki Aidiyet Hatalarının Tespitinde Dijital Analiz Yöntemlerinin Kullanımı: Çatalcalı'nın Fetvalarının Karaçelebizâde'ye Nispeti Üzerine Bir Araştırma <i>The Use of Digital Analysis Methods in Detecting Misattributions in the Literature: A Study on the Attribution of Çatalcalı's Fatwas to Karaçelebizâde</i> Ahmet Faruk ÇELİK - Salih ERDEN

- 187-205 | القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه الأمالي: قراءة تقييمية لتعليقاته الشارحة على الأحاديث
Kadı Abdülcebbar ve el-Emâlî Adlı Eserinde Yer Verdiği Hadislere Yaptığı Yorumlar Üzerine Bir İnceleme
Judge Abd al-Jabbar al-Mu'tazili and His Book al-Amali: An Evaluative Study of His Explanatory Commentary on Hadith
[Muhammed SIDDIK](#)
- 206-223 | Hadisin Uydurulma Sebebinin Tespitte Müttehem Râvinin Mezhebinin Bilinmesi: Kitâbü'l-Mevzû'ât Örneği
Revealing the Sect of the Alleged Narrator in Determining the Reason for the Fabrication of a Hadith: Sample of The Kitâb al-Mawzû'ât
[Sema DAĞCI](#)
- 224-243 | Tirmizî'nin 'Şemâil'inde Yer Alan Hz. Peygamber'in Fiziksel Yönüyle İlgili Rivâyetlerin Sünnetle İlişkisi
The Relationship of the Narrations about the Prophet's Physical Aspects in Tirmidhi's 'Shamâil' with the Sunnah
[İlyas CANİKLİ](#)
- 244-262 | Kıraat-Yorum İlişkisi Üzerine Bir Analiz: İsrâ Sûresi 16. Âyet Bağlamında Toplum Dönüşümünde Yöneticilerin Rolü
An Analysis on the Relationship between Qirâ'ât and Interpretation: The Role of Administrators in the Transformation of Society in the Context of 16th verse of Sûrat al-Isrâ'
[Ahmet TAŞDOĞAN](#)
- 263-279 | Tuhfetü's-Şâhân Kapsamında 17. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin İslâmî Finans ve Sermaye Edinme Yöntemlerine Dair Görüşleri
The Views of Ebü'l-Bekâ al-Kefawî, one of the 17th Century Ottoman jurists, on Islamic Finance and Capital Acquisition Methods within the Scope of Tuhfetü's-Şâhân
[Ramazan ÇÖKLÜ](#)
- 280-296 | Kelimelerin Etimolojisinde Âyetlerle İstişâh ve Kıraat Referansları: Muhtârü's-Sihâh Örneği
Quotations from Qur'anic Verses and Qirâ'ât References in the Etymology of Words: The Example of Muhtârü's-Sihâh
[Mehmet BAĞIŞ](#)
- 297-315 | Arap Edebiyatında Harf ve Kelime Oyunlarıyla Oluşturulan Sıra Dışı Beyitler
Unusual Couplets Created Through Letter and Word Plays in Arabic Literature
[Sedat AKAY](#)
- 316-337 | Sosyal Hizmet Çalışanlarında Din ve Maneviyat Algısı: Şırnak Örneği
Perception of Religion and Spirituality in Social Service Employees: Sirnak Sample
[Kayhan BAYRAM](#)

Düzeltilme Makaleleri / Revision Articles

- 338-358 | Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi
A Different Look at the Verses Subject to Scientific Interpretation in the Context of the Prophethood of the Prophet Muhammad
[Fatih ÇELİKEL](#)

Nörobilim Bağlamında Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı

The Nature and Source of Conscience in the Context of Neuroscience

Seyithan CAN¹  

¹ Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye.
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Can, Seyithan. "Nörobilim Bağlamında Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 6-23.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.01.2025

Kabul Tarihi
16.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Anahtar Kelimeler:

Kelam,
Nörobiyoloji,
Vicdan, Ayna
Nöronlar,
Epigenetik.

Vicdan, bireyin ahlaki kararlarını yönlendiren, empatiyi besleyen ve insanı daha derin bir sosyal bilinçle donatan mekanizma olarak hem bireysel hem de toplumsal açıdan son derece önemlidir. Genel anlamda insanın doğru ile yanlış ayırt etmesine olanak tanıyan, içsel bir değerler sistemi olarak tanımlanabilir. Bu soyut kavram, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren filozoflar, teologlar ve psikologlar tarafından derinlemesine incelenmiş ve farklı kültürlerde farklı inanç sistemlerinde çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Modern dünyanın giderek karmaşıklaşan yapısı ve hızlı değişen dinamikleri bireylerin karşılaştığı ahlaki ikilemleri artırmış; bu durum vicdanın bireysel ve toplumsal yaşamda oynadığı kritik rolü daha belirgin hale getirmiştir. Uzun bir süre boyunca vicdan, yalnızca felsefi ve dinî bir kavram olarak ele alınmıştır. Ancak günümüzde bilimsel gelişmeler, vicdanın biyolojik temelleri üzerine yeni bakış açıları kazandırmıştır. Beyin görüntüleme teknikleri gibi ileri teknolojiler sayesinde, vicdanın beyindeki belirli bölgelerle ilişkili olduğu ve nörolojik bir temele sahip olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışmalarda, modern biyolojik veriler ışığında vicdanın işleyişi, temeli ve mahiyeti ele alınmış aynı zamanda vicdanın kaynağı ve doğasına dair önemli bulgular ortaya konulmuştur. Çalışmamızda vicdan kavramının tanımı yapılmış ve İslam düşüncesi açısından vicdanın nasıl değerlendirildiği tartışılmıştır. İslam düşüncesinde genel bir kabul olarak vicdanın Allah tarafından insanın fıtratına yerleştirilen ve doğruyu yanlıştan ayırt etmesine olanak tanıyan doğuştan gelen bir güç olduğu ifade edilmiştir. Vicdanın dinamik bir yapıya sahip olduğu ve bu yapının temelinde "acı" duyumunun bulunduğu vurgulanmıştır. Çoğu zaman bir kişinin yaşadığı sıkıntı, doğrudan bireyin rahatsızlık duyduğu bir duruma dönüşene kadar fark edilmez veya görmezden gelinir. Bu durum, başkalarının yaşadığı zorlukları anlamak ve onlara karşı duyarlı olmak konusunda empati ve vicdan arasındaki ilişkinin önemini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çalışmada empati ve vicdan arasındaki ilişki de ele alınmaya çalışılmıştır. Son dönemde yapılan nörobilimsel araştırmalar, vicdanın nörolojik temellerini anlamada önemli ilerlemeler sağlamıştır. Özellikle ayna nöronlar üzerine yapılan çalışmalar, bireylerin başkalarının deneyimlerine karşı duyarlı olmalarını sağlayarak empati ve vicdani karar alma süreçlerinde merkezi bir rol oynadıklarını ortaya koymuştur. Ayna nöronların, bireylerin başkalarının zihinsel durumlarını simüle etmelerine olanak tanıdığı ve bu mekanizmanın, empati ve vicdan gibi sosyal-bilişsel süreçlerin nörolojik temelini oluşturduğu öne sürülmüştür. Bu sayede bireyler, başkalarının duygularını ve perspektiflerini daha iyi anlayarak daha karmaşık sosyal etkileşimlerde bulunabilme kapasitesine ulaşırlar. Vicdanın biyolojik temellerine yapılan bu vurgu, çevresel faktörlerin ve bireyin yaşam deneyimlerinin vicdan üzerinde nasıl etkili olabileceğine dair önemli bir perspektif sunmaktadır. Epigenetik paradigma çerçevesinde vicdanın çevresel etkilerle değiştirilebileceği ve baskılanabileceği ifade edilmiştir. Aynı zamanda bireylerin ahlaki eğitim ve deneyimlerle vicdanlarını geliştirebilecekleri de vurgulanmıştır. Vicdanın kaynağına ilişkin tartışmalara da temas edilmiş, bilimsel ve dinî yaklaşımlar arasında farklı perspektifler olduğu belirlenmiştir. Vicdanın oluşumu hakkında yapılan değerlendirmelerde, onun evrimsel bir sürecin ürünü olarak açıklanabileceği sık sık dile getirilmektedir. Bu bakış açısına göre vicdan, insanın biyolojik ve toplumsal evrimi boyunca hayatta kalma, iş birliği yapma ve grup içi uyum sağlama gibi gereklilikler sonucunda şekillenmiş bir mekanizma olarak görülmektedir. Ancak vicdanın sadece evrimsel süreçlerle açıklanması, onun derin ve manevi yapısı açısından yetersiz kabul edilmiştir. Bu nedenle vicdanın Tanrı tarafından insanoğluna bahşedilmiş ilahi bir nitelik olduğu düşüncesi, insanların uyum içinde olma çabalarını, özgün değer arayışlarını ve içsel performanslarını daha kapsayıcı ve tatmin edici bir çerçevede değerlendirmelerine olanak sağlar.

ABSTRACT

**Date of
Submission**
01.01.2025

**Date of
Acceptance**
16.04.2025

**Date of
Publication**
15.06.2025

Conscience is extremely important both individually and socially as a mechanism that guides an individual's moral decisions, fosters empathy, and equips people with deeper social Conscience. In general, it can be defined as an intrinsic system of values that allows human beings to distinguish between right and wrong. This abstract concept has been studied in depth by philosophers, theologians, and psychologists since the beginning of human history and has been interpreted in various ways in different cultures and belief systems. The increasingly complex structure and rapidly changing dynamics of the modern world have increased the moral dilemmas faced by individuals, making the critical role of conscience in individual and social lives more prominent. For a long time, conscience has only been treated as a philosophical and religious concept. However, scientific developments have provided new insights into the biological basis of this conscience. Owing to advanced technologies, such as brain imaging techniques, it has been understood that conscience is associated with specific regions in the brain and has a neurological basis. In these studies, the functioning, basis, and nature of conscience have been discussed in light of modern biological data as well as important findings on the source and nature of conscience. In our study, the concept of conscience was defined and evaluated in terms of Islamic thought. In Islamic thought, it is generally accepted that conscience is an innate power placed in a human being's nature by God that allows him to distinguish right from wrong. It has been emphasized that conscience has a dynamic structure that is based on the sensation of "pain." Most of the time, a person's distress is not recognized or ignored until it directly becomes a situation in which the individual feels uncomfortable. In this context, the relationship between empathy and conscience was also addressed. Recent neuroscientific research has made significant progress in the understanding of the neurological basis of conscience. In particular, studies of mirror neurons have revealed that they play a central role in empathy and conscientious decision-making processes by enabling individuals to be sensitive to the experiences of others. It has been suggested that mirror neurons allow individuals to simulate the mental states of others and that this mechanism forms the neurological basis of social cognitive processes, such as empathy and conscience. This allows individuals to better understand the emotions and perspectives of others, and thus engage in more complex social interactions. This emphasis on the biological basis of conscience offers an important perspective on how environmental factors and individuals' life experiences can impact conscience. Within the framework of the epigenetic paradigm, it has been stated that conscience can be altered and suppressed by environmental influences. It is also emphasized that individuals can develop conscience through moral education and experience. Discussions on the origin of conscience were also touched upon, and it was determined that there are different perspectives on scientific and religious approaches. In evaluations of the formation of a conscience, it is often stated that it can be explained as a product of an evolutionary process. According to this perspective, conscience is seen as a mechanism that has been shaped as a result of necessities, such as survival, cooperation, and group adaptation, throughout human biological and social evolution. However, explaining conscience only through evolutionary processes is insufficient in terms of its deep and spiritual nature. For this reason, the understanding that conscience is a divine quality given to human beings by God offers a more inclusive and satisfying framework for compatibility, search for authentic values, and inner performance.

Keywords:

Kalam,
Neurobiology,
Conscience,
Mirror Neurons,
Epigenetics.

GİRİŞ

Vicdan, insanın içsel değer yargılarını temsil eden ve davranışlarını şekillendiren temel bir kavramdır. Bu kavram felsefe, teoloji ve psikoloji gibi farklı disiplinlerde yüzyıllar boyunca incelenmiş ve çeşitli kültürlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Modern çağın karmaşık ve hızlı değişen yapısı, bireylerin karşılaştığı ahlaki ikilemleri de çeşitlendirerek vicdan kavramının önemini daha da artırmıştır.

Vicdanın biyolojik kökenleri ve işleyişi, uzun süredir bilim insanlarının ilgisini çeken bir konudur. İnsanın biyolojik yapısı ile ahlaki davranışları arasındaki ilişki felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda uzun süredir tartışılmasına rağmen tıptaki gelişmeler bu ilişkiyi daha somut bir hale getirmiştir. Zihin ve beden arasındaki etkileşimlerin beyin üzerinden incelenmesi, günümüzde geçmişe oranla çok daha kolay hale gelmiştir. Bu durum, duyguların işleyişinin yeni yüzyılda nörobilimsel yaklaşımlar aracılığıyla farklı disiplinler ve perspektifler ışığında yeniden

şekilleneceği yönündeki inancı güçlendirmektedir. Duygusal süreçlerin bilimsel olarak daha kapsamlı bir biçimde anlaşılmasının bu alandaki multidisipliner çalışmalarla daha da pekişeceği öngörülmektedir.¹ Çünkü beyin görüntüleme teknikleri gibi gelişmiş yöntemlerle bilim insanları, vicdanın nörolojik temelini daha iyi anlamaya başlamışlardır. Bu sayede insanın biyolojik yapısının sadece fiziksel bir varlık olmaktan öte, sosyal ve ahlaki bir boyut taşıdığı gerçeği daha net bir şekilde ortaya konmuştur.²

Vicdan kavramı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir rol oynamaktadır. Bireysel düzeyde kişinin kendi davranışlarını değerlendirdiği ve ahlaki kararlar almasına yardımcı olan bir içsel rehber iken, toplumsal düzeyde ise normların, değerlerin oluşumunda ve korunmasında önemli bir rol oynar. Vicdanın bu çift yönlü işlevi, onu hem bilimsel hem de felsefi açıdan çekici bir araştırma konusu haline getirmiştir. Öte yandan biyolojik bir varlık olarak insanın öznel çıkarlarının ötesinde başkalarının iyiliği ve refahı için hareket etme eğilimi, evrimsel psikoloji, sosyal nörobilim ve etik gibi disiplinlerin kesişim noktasında incelenen karmaşık bir konudur. Bu eğilimin genetik, çevresel ve kültürel faktörler tarafından nasıl şekillendiği, cevabına halihazırda tam olarak ulaşamadığımız bir sorudur.

Bizler de bu çok yönlü kavramı, insan biyolojisi açısından araştırma gayreti içerisine girdik. Vicdan üzerine yapılan araştırmaların incelenmesi sonucunda, bu alanda pek çok çalışmanın varlığına rağmen vicdanın mahiyeti konusunda ciddi eksikliklerin olduğunu tespit ettik. Vicdanın çeşitli boyutları üzerine odaklanan çalışmalarda mahiyetine ilişkin doğrudan bir çözümleme yapılmadığını söylemek mümkündür. Her ne kadar bazı çalışmalarda vicdanın mahiyetine yönelik başlıklar atılmış olsa da bu başlıkların altını dolduracak derinlikte ve açıklıkta bilgi sunulduğunu söyleyemeyiz. Mahiyetle ilgili yapılan çalışmalarda genellikle vicdanın insanda doğuştan gelen bir özellik mi olduğu, yoksa sonradan tecrübe veya öğrenme yoluyla mı kazanıldığı gibi sorular etrafında tartışmalar yürütülmüştür.³ Ancak bu tartışmaların mahiyet kavramının felsefi anlamını tam olarak karşılamadığını söyleyebiliriz. Zira felsefede mahiyet, bir varlığın (mevcut) ne olduğunu belirleyen özünü ifade eder ve salt köken tartışmalarından daha derin bir ontolojik içeriğe sahiptir.⁴ Bu bağlamda vicdanın insan biyolojisinde hangi yapısal ve işlevsel karşılıklara sahip olduğunu açıklamayı hedefleyen bir çalışma sunacağız. Türkiye’de her ne kadar vicdanla ilgili birçok çalışma yapılmış olsa da literatürde vicdanın biyolojik ve manevi boyutlarını bir araya getiren vicdanın fıtratla olan ilişkisini nörobilimsel perspektifle ele alan bütüncül çalışmaların olmadığı gözlemlenmiştir. Özellikle bu çalışmada amacımız İslam düşüncesinde, vicdanın temsiline dair yeni bir perspektif sunarak, onun insan doğası ve bilincindeki temel özsel niteliklerini ortaya koymak ve bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmaktır. Çalışma hem teorik temellere dayanan hem de farklı alanların bir araya gelmesini sağlayan disiplinlerarası bir yaklaşımla tasarlanmış ve uygulanmıştır. İlk olarak, İslâm düşüncesinde vicdanın yeri ve önemi, klasik ve çağdaş çalışmalarda incelenmiştir. İkinci aşamada nörobilimsel araştırmalar ve modern biyolojik verilerle vicdanın biyolojik temelleri ele alınmaya çalışılmıştır. Son aşamada ise vicdana dair çok boyutlu bir değerlendirme yapılmıştır. Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme tekniği kullanılarak tasarlanmıştır. Elde edilen veriler, içerik analizi yöntemiyle incelenmiş ve yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır.

¹ Richard J. Davidson vd., “Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience.”, *Psychological Bulletin* 126/6 (Kasım 2000), 904; Richard L. Bryck - Philip A. Fisher, “Training the Brain: Practical Applications of Neural Plasticity from the Intersection of Cognitive Neuroscience, Developmental Psychology, and Prevention Science.”, *American Psychologist* 67/2 (2012), 88.

² Seyithan Can, “İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobilim İlişkisi”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 170-194.

³ Abdulvahit İmamoğlu, “Vicdan Kavramının Psiko - Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/1 (12 Ağustos 2014), 131.

⁴ Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336.

Konuya derinlemesine girmeden önce vicdan kavramının genel bir çerçevesini çizmenin, okuyucunun konuyu daha iyi anlamasına ve zihninde bir temel oluşturmaya katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bu nedenle öncelikle vicdanın ne olduğu ve insan yaşamındaki rolü üzerine genel bir panorama sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Vicdanın Felsefi, Psikolojik ve Teolojik Boyutları

Vicdan kavramı, başta psikoloji olmak üzere eğitim bilimleri ve felsefe disiplinleri tarafından farklı açılardan tanımlanmış ve incelenmiştir.⁵ Vicdanla ilgili yapılan çok sayıdaki tanım incelendiğinde, açıklamaların genel olarak birbirine benzerlik gösterdiği, ancak hangi boyutun ön planda tutulacağı ya da hangi unsurların daha çok vurgulanacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunduğu görülmektedir.⁶ Terim olarak vicdan; bireyin ahlaki değerler, eylemler ve davranışlar hakkında hüküm verme, değerlendirme ve yargıda bulunma yetisini ifade eder. Vicdan, kişinin doğru ve yanlış arasındaki farkı ayırt edebilmesine, ahlaki sorumluluklarını idrak etmesine ve bu doğrultuda hareket etmesine olanak tanıyan içsel bir rehberdir.⁷ Bununla birlikte, vicdan bazen psikolojik bir kavram olarak, insan doğasında iyi davranışlar sergilemeye yönelik içsel bir istek ve eğilim olarak bazen de epistemolojik açıdan, kişinin tüm psikolojik süreçlerini fark etmesini sağlayan bir bilinç hali şeklinde tanımlanır. Ahlâkî bir perspektiften değerlendirildiğinde, yalnızca insana özgü bir denetleme mekanizması olarak, kişinin niyet ve eylemlerini ahlâkî ölçütler doğrultusunda değerlendiren bir sistem olarak da ele alınmıştır.⁸

İslam düşüncesinde vicdan, Allah tarafından insanın içine yerleştirilen ve doğruyu yanlıştan ayırt etmesine olanak tanıyan doğuştan gelen bir güç olarak kabul edilmektedir. Bu ahlâkî yetenek, kişinin aldığı iyi bir eğitimle birlikte düşünme kapasitesinin gelişmesi ve dinî duyarlılığının artmasıyla güçlenir; bu süreç sonunda bireyin iç dünyasında güçlü bir sorgulayıcı ve yargılayıcı mekanizma olarak etkili hale gelir. Bu bağlamda hem ahlâkî hem de bilişsel boyutları olan çok katmanlı bir kavram olarak karşımıza çıkar.⁹ Türkçe’de anlam genişlemesine uğrayan vicdan kavramı, buluş, görüş, seziş ve duyuş gibi anlamlar kazanmış; bu çerçevede içsel bir duyum, sezgi, öz bilinç ve bireyin kendi davranışlarını değerlendirme ölçütü gibi anlamları ifade eder hale gelmiştir. Dolayısıyla vicdan kelimesi hem dilsel hem de anlam açısından zenginleşerek, insanın iç dünyasını ve duygusal süreçlerini kavramsal olarak daha geniş bir çerçevede karşılamaktadır.¹⁰

Vicdan, çok yönlü bir kavramdır. Öznel boyutuyla bireyin iç dünyasında şekillenen kişisel değerler, inançlar ve ahlaki ilkelerden oluşurken, teolojik açıdan ilahi bir ilham ya da içsel bir ses olarak kabul edilmiş ve insanın doğru ile yanlış ayırt etmesine yardımcı olan manevi bir rehber olarak değerlendirilmiştir. Psikolojik perspektiften ise bireyin sosyal çevresi ve deneyimleri doğrultusunda geliştirdiği öğrenilmiş davranışlar sonucu şekillenen bir yapı olarak ele alınmıştır.

⁵ Musa Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 23.

⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* V/18 (2003), 132; Mahmut Zengin - Elif Arslan İçöz, “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 326; Zeynep Hümeysra Koç, *Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 178.

⁷ Osman Demir, “Vicdan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013, 43/100; Zübeyir Saltuklu, *Vicdan* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 8-9; Ali Tekin, “Vicdan ve vicdanî (Vicdâniyyât) önermeler arasındaki ilişki”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 36.

⁸ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ’da Ahlâkî Bilincin gerçekleşmesi”, *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar (İstanbul: Nobel Yayınları, 2018), 13; Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 13-30.

⁹ Demir, “Vicdan”, 43/100-102.

¹⁰ Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri”, 131.

2. Vicdanın Pragmatik Boyutu: Haz/Fayda- Acı/Zarar

Her canlı, iki temel duygusal deneyim olan haz ve acıyla karşı karşıyadır. Haz; insanın doğasına uygun, tatmin ve keyif veren bir his olarak tanımlanırken acı ise; insan doğasına ters düşen, rahatsızlık ve sıkıntı yaratan bir deneyimdir. Günlük yaşamda sergilediğimiz birçok davranış, haz/fayda elde etme arzusu ile acı/zarardan kaçınma güdüsü etrafında şekillenir. Hem biyolojik bir organizma olarak hayatta kalmamızı sağlayan temel eylemlerimiz hem de sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla kurduğumuz ilişkilerin büyük bir bölümü fayda sağlama ve zararı önleme isteğine dayanmaktadır. Bilinçli ya da bilinçdışı bir şekilde gerçekleştirdiğimiz birçok davranışın arka planında bu iki temel zihinsel durumun yani haz ve acının etkili olduğunu öne sürmek mümkündür.¹¹

Bu bağlamda insanlar, genellikle acıdan ve hoşnutsuzluktan kaçınmayı ve bunun yerine daha büyük mutluluklar elde etmeyi hedefler. Mutluluk arayışı, insan davranışlarını yönlendiren temel bir motivasyon kaynağıdır ve bu hedef tüm insanlar arasında ortak bir gaye olarak öne çıkar. Her ne kadar bireylerin bu mutluluğa ulaşmak için kullandıkları yöntemler ve araçlar farklılık gösterebilse de nihai amaç her zaman mutluluğa ulaşmaktır.¹² İrade ise bu hedef olmadan harekete geçmez; en küçük hareket bile mutluluk arayışına yönelik bir hizmet niteliği taşır.¹³ Öyle ki İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden Fahrettin Râzî (ö. 606/1210), tüm bedensel hareketleri yönlendiren temel ilkenin fayda sağlama ve zarar farkındalığı olduğunu vurgular. Râzî'ye göre ister fayda sağlamak ya da zarardan kaçınmak amacıyla bilinçli bir şekilde yapılan eylemler olsun, ister başka birinden zarar görme beklentisi olmadan gerçekleştirilen eylemler olsun, tüm insan davranışlarının arka planında yarar ve zarar algısı yatar.¹⁴ Dolayısıyla insanlar mutluluğu ve hazzı arzularken, acıdan/zarardan uzak durma eğilimi gösterir. Bu eğilim bilinçli ya da bilinçsiz olarak bireylerin iradesini şekillendiren ve davranışlarını yönlendiren temel psikolojik bir dürtü olarak karşımıza çıkar.¹⁵

Zararın, faydanın kaybindan daha etkili bir güce sahip olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Zira zarar, insanın sadece faydaya yönelik bir talebinden daha güçlü bir etki yaratır. Çünkü bireyler yalnızca fayda elde etmekle yetinmeyip zarardan tamamen uzak kalmayı arzulurlar. Zarar ve fayda niceliksel ve niteliksel olarak eşit olduğunda insan zihninin bu ölçüdeki bir zararı aynı ölçüdeki bir faydayı kaybetmekten daha az tercih ettiği aşîkârdır.¹⁶ Bu durum insanın zarar görmeye karşı doğuştan gelen bir direnç mekanizmasının ve acıya karşı koyma eğiliminin sonucudur.

İnsanların genel olarak acıdan kaçınması ve acı çekmeye itiraz etmesi doğaldır. Acı, çoğu insan için kaçınılması gereken rahatsız edici bir durumdur. Ancak acı, nihayetinde bir iyiliğe veya faydaya vesile olabileceksen kabul edilebilir hale gelir. Bu duruma örnek olarak iyileşme amacıyla bir ameliyata katlanma durumu verilebilir. İnsanların acı karşısında öfkelenmelerinin, rahatsızlık duymalarının ve isyan etmelerinin temel nedeni çekilen acının bir karşılığının ya da denkleştirici bir telafisinin olması gerektiği beklentisidir. Bu nedenle insanlar ancak acının bir sebebe dayandığına ve nihayetinde bir karşılığı olduğuna inandıkları durumlarda acıya, fedakârlıklara ve

¹¹ Yunus Cengiz, "İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme", *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar (İstanbul: Nobel Yayınları, 2018), 197.

¹² Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 127.

¹³ Daniel Gilbert, *Mutluluk Beyinde Başlar*, çev. Filiz Polat - Asiye Gül Hekimoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 57-58.

¹⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'i-ilâhî*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Fikriyat, 2022), 1-3/389.

¹⁵ Cengiz, "İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme", 198.

¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'i-ilâhî*, 1-3/390; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî*, *Islamic Philosophy Theology and Science*, vol. 64 (Leiden: Brill, 2006), 213-221.

sıkıntılara katlanmayı kabul ederler.¹⁷ Vicdan da başkalarının acısını hissederek insanda ortaya çıkan içsel bir tepki duygusudur. Bu durum empatiyle ilişkili olsa da yalnızca empatiye indirgenemeyecek daha derin ve kişisel bir değerlendirme sürecini içerir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak vicdanın ahlaki yargıları şekillendirme ve yardım etme davranışları teşvik etme gibi işlevleri, büyük ölçüde bireyin başkalarının acısını kendi acısıymış gibi deneyimleme yeteneğine dayanmaktadır. Bu bağlamda Amerikalı nöropsikolog Douglas Watt, empatinin aslında başkalarının acısına karşı koruyucu ve besleyici bir tepki olarak ortaya çıktığını vurgular.¹⁸ Vicdan ve empati arasındaki bu ilişki, insanların başkalarının acılarına nasıl tepki verdiklerini anlamada kilit bir rol oynar. Vicdanın gelişimi de bu empatik farkındalıkla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü bireyin kendi içsel ahlâkî pusulası, başkalarının acılarına karşı duyarlılık geliştirdiği ölçüde güçlenir ve derinleşir.

İnsanlar, vicdanın doğru ile yanlış ayırt etme yeteneğine sahip olduğuna dair genel bir kabule sahiptirler. Ancak vicdanımız, başkalarının çektiği acıları doğrudan dikkate almaktan ziyade bu acıların bizi etkilediği noktaya kadar kayıtsız kalma eğilimi gösterebilir. Başka bir ifadeyle bir başkasının acısı, bizim için rahatsız edici bir duruma dönüşene dek göz ardı edilebilir.¹⁹ Bu durum vicdanın sınırlarını ve işleyişini anlamamız açısından önemli bir noktaya işaret eder.

Şimdi, bu içsel otoriteyi ve ahlaki değerlerin temeli olarak kabul edilen vicdanın kökenini daha iyi anlamak için biyolojik temele inecek ve vicdanın biyolojik kökenini veya dayandığı biyolojik temeli açıklamaya çalışacağız. Bu açıklama vicdanın sadece ahlaki ve zihinsel bir yeti değil aynı zamanda biyolojik süreçler tarafından da şekillendirilen bir kapasite olduğunu göstermeye yönelik bir çabayı temsil etmektedir.

3. Vicdanın Nörobiyolojik Temeli

Beynimiz ve diğer primatların beyinleri, başkalarının zihinlerini deneyimsel olarak anlamamıza olanak tanıyan temel bir işlevsel mekanizma geliştirmiş gibi görünmektedir.²⁰ Son görüntüleme sonuçları bireyin başkalarının duygularına maruz kaldıklarında otomatik olarak aynı şekilde bu duyguları yaşadıklarını göstermektedir.²¹ Bu düşüncenin temelinde nörofizyolojik deneylerden elde edilen sonuçlar yer almaktadır.²² Yakın zamanda yapılan fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) çalışmaları, başka bir kişinin duygusal durumunu gözlemlemenin ister tiksinti ister dokunma ister acı olsun kişinin kendisinde de aynı durumu işleyen sinir ağı bölümlerini aktive ettiğini göstermiştir.²³ Paylaşılan ağların, eşzamanlı olarak ateşlenen ve birlikte aktive olan nöronlar arasındaki bağlantılardan kaynaklandığı belirtilmiştir.²⁴

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Etîge Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 307.

¹⁸ Hamdi Bravo, *Vicdanın Sessizliği* (Fol Yayıncılık, 2020), 94.

¹⁹ Mark Twain, *İnsan Nedir?*, çev. Esra Damla İpekçi (İstanbul: dedalus, 2019), 35-36.

²⁰ Vittorio Gallese, "Motor Abstraction: A Neuroscientific Account of How Action Goals and Intentions Are Mapped and Understood", *Psychological Research Psychologische Forschung* 73/4 (Temmuz 2009), 494.

²¹ Frederique De Vignemont - Tania Singer, "The Empathic Brain: How, When and Why?", *Trends in Cognitive Sciences* 10/10 (Ekim 2006), 435; Josanne D. M. Van Dongen, "The Empathic Brain of Psychopaths: From Social Science to Neuroscience in Empathy", *Frontiers in Psychology* 11 (16 Nisan 2020), 6-7; Christian Keysers, *Empathic Brain: How the Discovery of Mirror Neurons Changes Our Understanding of Human Nature* (s.l.: Social Brain Press, 2011), 37-51; Ming-Ming Zhang - Tao Chen, "Empathic Pain: Underlying Neural Mechanism", *The Neuroscientist*, (04 Ekim 2024), 2-3.

²² Giacomo Rizzolatti - Laila Craighero, "The Mirror-Neuron System", *Annual Review of Neuroscience* 27/1 (21 Temmuz 2004), 174; Vittorio Gallese, "Mirror Neurons and the Social Nature of Language: The Neural Exploitation Hypothesis", *Social Neuroscience* 3/3-4 (Eylül 2008), 318-319; W. D. Hutchison vd., "Pain-Related Neurons in the Human Cingulate Cortex", *Nature Neuroscience* 2/5 (Mayıs 1999), 403-405.

²³ Hutchison vd., "Pain-Related Neurons in the Human Cingulate Cortex"; Eyüp Aktürk, "Vicdan: Eğitimi ve Gelişimi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (12 Eylül 2022), 446.

²⁴ De Vignemont - Singer, "The Empathic Brain", 435.

Zihinler arası iletişim, istemsiz bir taklit sürecidir; başka bir kişiyi gözlemlemek ve onun dil, ses tonu, yüz ifadeleri, jestler gibi sinyallerini algılamak bu iletişimi başlatmak için yeterlidir. Empatiyi en kapsamlı şekilde inceleyen kişi olan Theodor Lipps (1851–1914), yüksek bir tel üzerinde yürüyen bir akrobatı izlerken “kendimi onun içinde hissederim” diyerek, başkalarını anlamak için taklit (içsel taklit olsa bile) ve başkalarına duygu, his ve düşünceler atfetme kapasitesi arasında bağlantı kurulduğunu söyler.²⁵ Yani gözlemlenen sosyal uyarıcıların duyusal betimlemesinin yanı sıra, duygular ve hislerle ilişkili beden durumlarının içsel temsilleri, gözlemcide sanki benzer bir eylem yapıyormuş veya benzer bir duygu ya da his yaşıyormuş gibi tetiklenir. Bu durum başkalarıyla olan sosyal özdeşleşmemizi mümkün kılar. Başkalarının davranışlarını “eylem” veya yaşanmış bir duygu ya da his olarak görmek, bu davranışların izomorfik bir formatta haritalanmasını gerektirir. Bu haritalama bedensel simülasyondur.²⁶ İçsel simülasyon motorları, bilinçli algının temelini oluştururken, algı süreci ise bu simülasyonları besleyen ve anlamlandıran bir döngü içerisinde işler. Beklentilerimiz, duyusal girdilerle birleşerek algılarımızı şekillendirirken aynı zamanda içsel simülasyonlarımızı da günceller.²⁷ Ortak bir işlevsel mekanizma olan bedenlenmiş simülasyon, başkalarının eylemlerini, niyetlerini, hislerini ve duygularını anlama ve bunları paylaşma kapasitemize aracılık eder. Bu sayede hem kendi kimliğimizi oluşturur hem de başkalarıyla olan bağlantılarımızı temellendiririz.²⁸ Bu bağlamda, bireyler diğer zihinleri doğrudan deneyimsel bir algı aracılığıyla kavrayabilir ve bu ayna nöron mekanizması yoluyla gözlemlenen eylemlerin doğrudan simülasyonu şeklinde gerçekleşir. Bedenselleştirilmiş simülasyon olarak adlandırılan bu temel mekanizma, bilinçdışı ve kendiliğinden işler. Dolayısıyla vicdan bir bilişsel yargıdan ziyade içsel bir duygu durumu olarak ortaya çıkar.²⁹ Öte yandan bireyin kendi acısını deneyimlemesi ve başkalarının acısını gözlemlemesi sırasında benzer nöroanatomik yapıları da aktive eder. Bu bulgu, acı deneyiminin yalnızca fiziksel bir olgu değil aynı zamanda sosyal ve duygusal boyutlara sahip olduğunu gösterir.³⁰ Dolayısıyla vicdan, beynimizdeki nöronal devrelere kök salmış biyolojik bir yapıdır³¹ ve bu nedenle onu anlamak için nörobilimsel bir perspektifle yaklaşmak büyük önem taşır. Vicdanın kökenlerini araştırırken, beynimizdeki nöron devrelerine odaklanmak, bu karmaşık ve derin kavramı daha iyi kavramamıza yardımcı olabilir. Bu bağlamda vicdanın nörobiyolojik temelini oluşturan yapılar arasında özellikle “ayna nöronlar” öne çıkmaktadır.

Bu mekanizma, ilk kez 1992 yılında Giacomo Rizzolatti'nin önderliğinde İtalya'nın Parma Üniversitesi'nde bir grup bilim insanı tarafından keşfedilmiştir. Bu keşif, eylemlerden niyet anlamaya, taklit etmeye ve çeşitli sosyal bilişsel süreçlere kadar geniş bir yelpazede bilişsel yeteneklere nörofizyolojik bir açıklama sunma potansiyeli taşıdığı için büyük bir ilgiyle

²⁵ Vittorio Gallese, “Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification”, *Psychoanalytic Dialogues* 19/5 (13 Ekim 2009), 525-527.

²⁶ Karen E. Gerdes, “Empathy, Sympathy, and Pity: 21st-Century Definitions and Implications for Practice and Research”, *Journal of Social Service Research* 37/3 (26 Nisan 2011), 235; V Gallese vd., “A Unifying View of the Basis of Social Cognition”, *Trends in Cognitive Sciences* 8/9 (Eylül 2004), 396; Shaun Gallagher, “Neural Simulation and Social Cognition”, *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 357; Alvin I. Goldman, “Mirroring, Mindreading, and Simulation”, *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 327.

²⁷ David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023), 49.

²⁸ Gallese, “Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification”, 520.

²⁹ Vittorio Gallese, “Commentary on ‘Toward a Neuroscience of Empathy: Integrating Affective and Cognitive Perspectives’”, *Neuropsychanalysis* 9/2 (Ocak 2007), 148; David Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019), 172-175; Gallese, “Mirror Neurons and the Social Nature of Language”, 319.

³⁰ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 172-175.

³¹ Patricia Smith Churchland, *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021), 146.

karşılanmıştır. Aynalama mekanizmaları, başkalarıyla duygusal deneyimlerimizi ve hislerimizi paylaşma kapasitemizle de yakından ilişkilidir. Örneğin başkalarının tiksinti gibi temel bir duyguyu ifade ettiğini algıladığımızda bu duyguyu kendi içimizde deneyimlediğimizde aktif hale gelen beyin bölgeleri devreye girer. Yani başkasının duygusal ifadesini gözlemlemek, beynimizde aynı duyguyu hissettiğimizde çalışan bölgeleri harekete geçirir. Bu durum duyguların paylaşılması ve empati kurulması sürecinin nörobiyolojik temelini oluşturur. Ayna nöronlarının ilk olarak makak maymunlarının ventral premotor korteksinde (alan F5) ve daha sonra inferior parietal lobunda (alan PFG) tespit edilmesi, bu mekanizmaların sosyal etkileşimler ve duygusal paylaşım açısından kritik bir rol oynadığını göstermektedir.³²

Ayna nöronlar, nörobilim alanında çığır açan bir keşif olarak kabul edilir.³³ Bu mekanizmanın bulunması bireylerin eylemlerini, niyetlerini ve duygularını nasıl anladığımız konusundaki bakış açımızı köklü bir şekilde değiştirmiştir. Sonuç olarak bilişsel sinirbilimden sosyoloji ve felsefeye kadar geniş bir yelpazede derin etkiler yaratmıştır.³⁴ Ayna nöronların varlığı, varoluşsal durumumuzu ve başkalarıyla olan ilişkilerimizi anlama konusunda özelleşmiş bir biyolojik yapıya sahip olduğumuzu ortaya koyar. Bu durum biyolojik olarak birbirimizle derin bir bağlantı içinde tasarlandığımızı göstererek, insan deneyiminin temel dinamiklerine ışık tutar. Ayna nöronlar empati, sosyal etkileşim ve duygusal paylaşımın nörobiyolojik temellerini ve insan ilişkilerinin derinliğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla başkalarının dünyalarından nasıl pay alabileceğimizi anlamaya yönelik araştırmalar için küçümsenmeyecek bir keşif olarak değerlendirilmektedir.³⁵

Ayna nöronlar teorisi, bir hareketi gözlemlemenin, o hareketi bizzat gerçekleştirmekle aynı sinir yollarını aktive ettiğini öne sürmektedir.³⁶ Bu nöronların bir diğer dikkat çekici özelliği, beyindeki etkinliklerinin yalnızca başkalarının eylemlerine yanıt vermekle sınırlı olmasıdır. Yani bu nöronlar bir eylemi duyma, görme, yapma ya da o konuyu düşünme esnasında aktif hale gelir. Bu bilimsel bulgunun konumuz açısından en önemli katkısı, insan beyninin temelinde, bireylerin akranlarını anlamaya, onlarla empati kurmaya ve benzer duyguları hissetmeye yönelik bir programlamaya sahip olduğunu göstermesidir. Böylece insan ilişkilerinin ve sosyal etkileşimlerin nörobiyolojik temellerine dair önemli bir anlayış sunmaktadır.³⁷ Herhangi bir kişiyle karşılaştığımızda ayna nöronlarımız aktive olduğunda, gözlemlenen davranış ve duyguların içsel deneyimini kendiliğinden ve istemsiz bir şekilde “yeniden canlandırırız.” Onun bize benzer olduğunun farkındayızdır çünkü bu benzerliği kelimenin tam anlamıyla bedenselleştiririz. Eylemler icra edildiğinde ya da duygular ve hisler öznel olarak yaşandığında aktive olan aynı sinirsel altyapı, başkaları aynı eylemleri gerçekleştirdiğinde ya da benzer duyguları ve hisleri yaşadığında da aktive olur.³⁸

³² Luis Gómez Chova vd., *Inted 2013* (Valencia: Iated, 2013), 41; John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 335-336; Gallese, “Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification”, 521; Elisabeth Pacherie - Jérôme Dokic, “From Mirror Neurons to Joint Actions”, *Cognitive Systems Research* 7/2-3 (Haziran 2006), 101-102.

³³ Elisabetta Farina vd., “Mirror Neurons and Their Relationship with Neurodegenerative Disorders”, *Journal of Neuroscience Research* 98/6 (Haziran 2020), 1071.

³⁴ Giacomo Rizzolatti vd., “Mirror Neurons and Their Clinical Relevance”, *Nature Clinical Practice Neurology* 5/1 (Ocak 2009), 33.

³⁵ David D. Franks - Jeff Davis, “Critique and Refinement of the Neurosociology of Mirror Neurons”, *Advances in Group Processes*, ed. Will Kalkhoff vd. (Emerald Group Publishing Limited, 2012), 29/88.

³⁶ Loretta Grazia Breuning, *Mutlu Beyin*, çev. Ebrar Güldemler (İstanbul: Aganta, 2018), 67.

³⁷ Kevin Sımler - Robin Hanson, *Beyindeki Fil*, çev. Feride Nagehan Öztürk (İstanbul: Nova Kitap, 2021), 102-103.

³⁸ Gallese, “Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification”, 522-524; Kürşat Altınbaş vd., “Empatinin Biyolojik Yönleri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 2/1 (01 Mart 2010), 19-20.

Ayna nöronlar, yalnızca bir eylemi bilinçli olarak gözlemlediğimiz ve gerçekleştirdiğimiz durumlarda değil aynı zamanda diğer insanların davranışlarını bilinçsiz bir şekilde fark ettiğimizde de aktive olduklarını göstermektedir.³⁹ Yani insan beyni, başkalarının eylemlerini ve duygularını anlamak için içsel bir simülasyon gerçekleştirir; bu süreç, kavramsal akıl yürütmeden bağımsız olarak işler.⁴⁰ Bu durum evrensel bir ahlak ilkesinin temelini oluşturabilir. Çünkü her birey, diğerlerinin deneyimlerini içsel olarak simüle edebildiği için başkalarının duygularını ve ihtiyaçlarını anlama ve onlara saygı gösterme sorumluluğuna sahip olur. Bu anlayış evrensel bir empati ve adalet çerçevesinde, tüm insanların eşit değerinde olduğu ve birbirine karşı ahlaki bir yükümlülük taşıdığı ilkesini destekler niteliktedir. Bir başkasının acı çektiğini gördüğünüzde, bu durumun sizinle ilgili olmadığını, onların sorunu olduğunu kendinize anlatmaya çalışsanız da beyninizin derinliklerinde yer alan nöronlar aradaki farkı algılayamazlar. Kendimizi başkalarının yerine koyma yeteneğimiz, nöral açıdan büyük bir başarıdır ve bu kısmen başkalarının bakış açılarını hissetmemizi sağlayan yerleşik beceriden kaynaklanmaktadır.⁴¹ Örneğin bireylerin birinin parmağının kesilmesi durumunda hissedilen acıyı deneyimlediklerinde ve başkalarının benzer şekilde zarar gördüğünü gözlemlediklerinde aynı tepkileri verdikleri kaydedilmiştir. Bu süreç ayna nöronların sosyal etkileşimler ve duygusal paylaşımlar açısından kritik bir rol oynadığını göstermektedir.⁴²

Sunulan veriler ışığında, ayna nöronlarının vicdanın nörolojik temelini oluşturabileceği hipotezini güçlendirmektedir. Bu nöronlar, bireyleri başkalarının deneyimlerine karşı duyarlı kılarak, empati ve vicdani karar verme süreçlerinde merkezi bir rol oynamaktadır. Vicdanın, başkalarının duygusal ve zihinsel durumlarına karşı duyarlılık gerektiren bir olgu olduğu düşünüldüğünde, ayna nöronların bu süreçteki işlevi oldukça önemlidir. Ayna nöronlar, bireylerin başkalarının zihinsel durumlarını simüle etmelerine olanak tanıyarak, empati ve vicdan gibi sosyal bilişsel süreçlerin nörolojik temelini oluşturmaktadır diyebiliriz. Bu mekanizma sayesinde bireyler başkalarının duygularını ve perspektiflerini daha iyi anlayarak daha karmaşık sosyal etkileşimlere girme kapasitesine sahip olurlar. Öyle ki başlangıçta otomatik ve refleksif bir şekilde çalışsa da daha sonra bilinçli bir değerlendirme ve yorumlama aşamasına geçer. Yani başkalarının acısını veya duygularını hissetmekle başlayan bu otomatik süreç, bireyin kendi değerleri, inançları ve ahlaki ilkeleriyle harmanlanır. Bu harmanlama süreci, özgür iradenin devreye girdiği ve bireyin öznel bir vicdani tepki geliştirdiği noktadır. Örneğin, birinin acısını hissetmek (ayna nöronların otomatik etkisi), bu acıya nasıl tepki vereceğimizi belirlerken (vicdani karar), bireyin özgür iradesi ve ahlaki değerleri devreye girer. Bu bağlamda, biyolojik bir süreç olan ayna nöron aktivitesi, öznel ve özgür bir vicdani tepkiye dönüşürken, insanın bilinçli değerlendirme ve karar verme yeteneği devreye girer. Dolayısıyla, vicdanın hem biyolojik temellerini hem de özgür iradeyle

³⁹ Daniel Mara, "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process", *MATEC Web of Conferences* 121 (2017), 3; Marco Iacoboni vd., "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", *PLoS Biology* 3/3 (22 Şubat 2005), 530; Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 41; Elif Ersoy - Ferdi Köşger, "Empati: Tanımı ve Önemi", *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (27 Nisan 2016), 11; De Vignemont - Singer, "The Empathic Brain", 436-437.

⁴⁰ Gallese vd., "A Unifying View of the Basis of Social Cognition", 396.

⁴¹ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 172-175.

⁴² Allan Pablo Lameira vd., "Neurônios Espelho", *Psicologia USP* 17/4 (2006), 124-125; Vittorio Gallese, "Mirror Neurons and The Neural Exploitation Hypothesis: From Embodied Simulation to Social Cognition", *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 1698; Vittorio Caggiano vd., "Mirror Neurons Encode the Subjective Value of an Observed Action", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/29 (17 Temmuz 2012), 11848-11853; Emre Hari vd., "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım", *Journal of Istanbul Faculty of Medicine* 84/3 (31 Temmuz 2021), 433; Vittorio Gallese vd., "Action Recognition in the Premotor Cortex", *Brain* 119/2 (1996), 3; Mara, "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process", 3; Iacoboni vd., "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", 530; Gómez Chova vd., *Inted* 2013; Christian Keysers - Valeria Gazzola, "Unifying Social Cognition", *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 23-24.

şekillenen öznel boyutunu anlamak, insan doğasının bu karmaşık ve çok katmanlı yapısını aydınlatmak açısından büyük önem taşır. Bu çerçeve biyolojik otomatizmin özgür iradeyle nasıl birleştiğini ve ahlaki davranışların nasıl ortaya çıktığını anlamamıza yardımcı olur.

4. Nörobiyolojik Açıdan Vicdanın Baskılanması ve Geliştirilmesinin İmkânı

Bazı durumlarda başkalarının yaşadığı sıkıntılara kayıtsız kalma eğilimi, vicdanın doğasının karmaşıklığını ortaya koymaktadır.⁴³ Örneğin bir birey acı çeken bir kişiyle karşılaştığında, yaşanan olgu karşısında sergilediği tepkiler kişisel ve sosyal algısına bağlı olarak farklılık gösterebilir. Bazı bireyler bu acıyı haksızlık olarak kabul edip durumu düzeltmeye yönelik eylemlerde bulunabilirken, diğerleri kendilerini ilgilendirmediklerini düşünüp kayıtsız kalabilir ya da bazıları acıyı artırıcı eylemler sergileyebilir. İfade edilen bu tür tutumlar arasındaki farklılıklar, bireylerin karşılaştıkları gerçeklik durumuna dair algıladığı etik ve moral yargılarla şekillenmektedir. İlgili bireylerin aynı duruma yönelik farklı yaklaşım ve değerlendirmelerde bulunması, aralarında anlam ve değer yargıları üzerine süregelen tartışmalara rağmen karşılıklı ikna süreçlerinin sınırlı kalmasına neden olabilir. Böyle bir farklılık, bireylerin paylaştıkları epistemik ve etik zemine işaret eder.⁴⁴ Vicdan kafamızın nöron devrelerine kök salmış bir beyin kurgusu olduğu için dürüstçe başvurulduğunda bile yanılmaz değildir. Düşünceyle ve hayal gücüyle güç birliği yapar.⁴⁵ Şunu kabul etmek gerekir ki, başkalarının çektiği her acıyı kötü saymayız. Vicdanımızın harekete geçmesi için acı çekene karşı olumlu duygular hissetmemiz gerekir.⁴⁶ Ayna nöronların aktivitesinin gözlemcinin bakış açısına göre değişkenlik gösterdiği Bilişsel Nöroloji Bölümü, Hertie Klinik Beyin Araştırmaları Enstitüsünde çalışmalarını yürüten, Vittorio Caggiano ve arkadaşlarının çalışmasıyla daha iyi anlaşılmıştır. Çalışmada ayna nöronların büyük bir kısmının, eylemi gerçekleştirenin perspektifinden veya dışarıdan bir gözlemci perspektifinden değerlendirmeye bağlı olarak farklı tepkiler verdiği tespit edilmiştir. Araştırma ayna nöron sisteminin, eylemlerin sadece motorik temsilini değil aynı zamanda eylemlerin sosyal ve bilişsel bağlamlarını da içeren daha zengin bir temsili sağladığını göstermektedir.⁴⁷ Dolayısıyla doğumdan itibaren yaşadığımız ortak öznel arası alan, diğerleriyle normalde sahip olduğumuz kimlik duygusunun oluşmasını mümkün kılar ve hızlandırır.⁴⁸

İnsanın genetik yapısının çevreye göre şekillendiği ve çevresel faktörlerden etkilendiğine dair son dönemde ortaya çıkan bilimsel teoriler de bunun gerçekliğini kabul etmektedir. Genetik bilimi alanında yapılan araştırmalar, özellikle 2016'dan itibaren, genetik kodun sınırlarını ve kapasitesini aşan yeni bir kodlama sisteminin varlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yeni çerçeve, "epigenetik" olarak adlandırılmaktadır.⁴⁹ Epigenetik, genetik bilginin yalnızca DNA dizilerinde kodlandığı görüşüne karşı çıkarak, kalıtımın farklı mekanizmalarla da aktarılabilceğini öne sürmektedir.⁵⁰ İlk kez 1940 yılında İngiliz embriyolog Waddington'un "*Organizers and Genes*" adlı eserinde kullanılan bu kavram, çevresel faktörlerin genlerin nasıl çalıştığını etkileyerek canlıların gelişim süreçlerini değiştirebileceğini ortaya koymuştur.⁵¹

⁴³ Twain, *İnsan Nedir?*, 35-36.

⁴⁴ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 120; Aktürk, "Vicdan: Eğitimi ve Gelişimi", 446.

⁴⁵ Churchland, *Vicdan*, 146.

⁴⁶ Bravo, *Vicdanın Sessizliği*, 89-90.

⁴⁷ Enver Ahmet Demir - H. Serdar Gergerlioğlu, "General Perspective on Mirror Neuron System", *European Journal of Basic Medical Sciences* 2/4 (01 Aralık 2012), 123.

⁴⁸ Gallese, "Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification", 520.

⁴⁹ Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 28.

⁵⁰ Esra Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 109.

⁵¹ Sibel İnan, "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, (26 Mart 2021), 77.

Günümüzde epigenetik, DNA dizisini değiştirmeden genomun aktivitesini düzenleyen ve hücre bölünmeleri sırasında yavru hücrelere aktarılabilen, gen işleyişini etkileyen moleküler faktörler ve süreçler olarak tanımlanmaktadır.⁵² Epigenetik teori, insanın biyolojik yapısının kişilik, davranış, zekâ ve fiziksel özellikler gibi unsurları tek başına belirlemediğini savunur.⁵³ Bunun yerine insan davranışlarının zaman, mekân ve kültür gibi faktörlerden bağımsız olarak ele alınamayacağını vurgular.⁵⁴ Bu görüşe göre DNA, yalnızca bir tür “plan”dır ve çevresel etkenler, DNA'nın protein üretim süreçlerini değiştirebilir veya yönlendirebilir.⁵⁵ Bireyin çevresi, düşünceleri, duyguları, inançları, beslenme biçimi, yaşadığı tarihî ve coğrafi koşullar, kültürel eğitimi ve maddi-manevi yaşam koşulları gibi unsurlar, yaşam boyunca değişimlere yol açmaktadır.⁵⁶

Genlerin tamamen aynı olduğu durumlarda bile çevresel etmenler bu genleri önemli ölçüde değiştirebilir. Çevre başlığı altında değerlendirilen iklim ve coğrafya gibi unsurlar; beslenme, sevgi ve ilgiye erişim gibi fiziksel ve duygusal koşullar; geçmişten gelen davranış kalıpları, duygular, düşünceler ve inançlardan oluşan birikimler genetik ifadeyi, yani bireyin genetik kaderini farklı seviyelerde etkileyebilir.⁵⁷ Bu yüzden insan doğasının gen ve kültürün etkileşimi sonucunda şekillendiğini savunan görüş daha isabetli görünmektedir.⁵⁸ Herhangi bir anda bir organizmanın durumu hem taşıdığı genetik yapıya hem de gelişimini çevreleyen koşullara bağlıdır. Dolayısıyla farklı çevresel koşullarda farklı genotiplerin gelişimini tek bir kalıpla açıklamak mümkün değildir. Örneğin bir genotip düşük sıcaklıklarda iyi bir gelişim gösterirken, yüksek sıcaklıklarda bu gelişim başka bir genotipe göre daha zayıf olabilir.⁵⁹

Son yıllarda yapılan araştırmalar, epigenetik faktörlerin ayna nöron sisteminin işleyişi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olabileceğini göstermektedir. Epigenetik değişimler, bireyin yaşadığı deneyimlerin genetik kodun ifadesini nasıl değiştirdiğini ortaya koyarak çevresel faktörlerin sinirsel mekanizmalar üzerindeki rolünü daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Özellikle erken çocukluk döneminde maruz kalınan sosyal etkileşimler, eğitim süreçleri ve travmatik deneyimlerin ayna nöron aktivitesini şekillendirdiği öne sürülmüştür. Örneğin çocukluk döneminde ihmal veya istismar gibi olumsuz yaşam deneyimlerine maruz kalan bireylerde empatiyi ve sosyal bilişi destekleyen ayna nöron ağlarının işleyişinde farklılıklar gözlemlenmiştir. Buna karşılık, destekleyici ve güvenli sosyal ortamlarda yetişen bireylerde ayna nöron aktivitelerinin empatik tepkileri ve sosyal bağları güçlendirdiği belirtilmiştir.⁶⁰ Ayna nöronların epigenetik mekanizmalarla nasıl şekillendiği konusunda yapılan araştırmalar, metilasyon⁶¹ ve

⁵² Maide Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale* (İstanbul: BETİM, 2022), 62-63; Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 27-28.

⁵³ Niklas Gericke vd., “Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors”, *Science & Education* 26/10 (2017), 1226; I De Melo-Martin, “Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism”, *Journal of Medical Ethics* 31/9 (2005), 526; Sümeyye Güngör - Ramazan Erdem, “Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme”, *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2021), 663; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73.

⁵⁴ İnan, “Genin Ötesine Geçmek”, 81; Bernhard Kegel, *Epigenetik*, çev. Sema Özgün (İstanbul: SaY Yayınları, 2022), 303; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 83.

⁵⁵ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 136-137.

⁵⁶ George P. Smith, - Thaddeus J. Burns, “Genetic Determinism or Genetic Discrimination?”, *Journal of Contemporary Health Law & Policy* 11/1 (1994), 35; Marc A.T. Muskavitch, “Genetic Determinism in the Post-Genomic Age”, *Integritas: Advancing the Mission of Catholic Higher Education* 3/1 (15 Ekim 2014), 1; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 47; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 88-89; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 307; İnan, “Genin Ötesine Geçmek”, 82.

⁵⁷ Bahri Karaçay, *Mutlu Beyin*, ed. Nurulhude Baykal (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2018), 50-51.

⁵⁸ Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 200.

⁵⁹ Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbaret Değiliz* (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 354-355.

⁶⁰ Cecilia Heyes, “Where Do Mirror Neurons Come From?”, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 34/4 (Mart 2010), 579-581; Faruk Tanik vd., “Roles of Mirror Neurons on Physical, Social, and Cognitive Functions: Narrative Review”, *Türkiye Klinikleri Journal of Health Sciences* 7/4 (2022), 1255.

⁶¹ Genetik kodlamamızın saklandığı DNA'da ve bazı protein dizilerinde gerçekleşen biyokimyasal bir süreçtir.

histon⁶² modifikasyonlarının bu süreçte rol oynayabileceğini ortaya koymaktadır. Metilasyon, belirli gen bölgelerinin susturulmasına veya aktivasyonuna yol açarak bireyin sosyal deneyimlerinin ayna nöron işlevselliği üzerinde kalıcı etkiler bırakabileceğini ifade eder. Bu bağlamda sosyal etkileşimlerin yoğun olduğu çevrelerde büyüyen bireylerde ayna nöron sistemini destekleyen genlerin daha aktif hale geldiği gözlemlenmiştir. Buna karşın sosyal izolasyonun veya travmatik deneyimlerin, empati ile ilişkili gen ekspresyonlarını baskılayabileceği belirtilmiştir. Yapılan bazı araştırmalar, ebeveynlerin yaşadığı travmatik deneyimlerin epigenetik değişimlere yol açarak sonraki nesillerin nörobiyolojik süreçlerini etkileyebileceğini ortaya koymuştur. Örneğin savaş, açlık veya şiddet gibi yoğun stres faktörlerine maruz kalan bireylerin çocuklarında, stresle başa çıkma mekanizmalarında ve sosyal bağ kurma yeteneklerinde belirgin farklılıklar gözlemlenmiştir. Bu durum ayna nöron aktivitesinin yalnızca bireysel yaşam deneyimlerinden değil aynı zamanda atalarımızın yaşadığı çevresel koşullardan da etkilendiğini ortaya koymuştur. Bütün bu bulgular, bireylerin empati kurma yetisinin sabit bir biyolojik yapıdan ibaret olmadığını, aksine yaşam boyu süren öğrenme süreçleri ve çevresel etkileşimlerle biçimlendiğini göstermiştir. Özellikle eğitim ve sosyal etkileşimlerin bilinçli olarak yönlendirilmesi, vicdan ve empati gelişimini destekleyerek, bireylerin daha sağlıklı sosyal bağlar kurmasına katkıda bulunabilir. Bu nedenle, nörobilim ve epigenetik alanındaki ilerlemeler, insan doğasının ahlaki ve bilişsel yönlerini anlamada kritik bir rol oynayarak bireylerin etik duyarlılıklarını artırmaya yönelik stratejiler geliştirilmesine ışık tutabilir.⁶³

Hiçbir insan doğuştan, kendisinden farklı din, etnik köken, kültür veya benzeri özelliklere sahip bireyler ve topluluklara karşı önyargılı, hoşgörüsüz ya da saygısız değildir. Bu açıdan bakıldığında hoşgörü ve vicdan kültürünün gelişmesinde eğitimin rolü daha iyi anlaşılabilir.⁶⁴ Başka bir ifadeyle vicdansızlık, merhametsizlik ve hoşgörüsüzlük gibi olumsuz nitelikler aslında öğrenilmiş davranışlardır.⁶⁵ Sosyalleşme sürecinde vicdanın olumlu yönde gelişimini engellemek son derece önemlidir; nasıl ki bedenin sağlıklı kalması için suya ve besine ihtiyacı varsa, vicdanın da sağlam kalabilmesi için inançla beslenmesi ve kirletilmemesi gerekir. Yanlış inançlar, olumsuz gelenek ve görenekler, bozuk bir çevre ve aşırılıklar vicdan üzerinde olumsuz etkiler bırakabilir. Bu nedenle iyilik ve erdem ortamında gelişmeyen bir vicdan, kötülük ve yanlışlarla karşılaştığında bundan rahatsızlık duymaz. Bu durum vicdanın zayıflamasına, körelmesine ve nihayetinde yok olmasına yol açar.⁶⁶

5. Vicdanın Kaynağı Sorunu

Klasik felsefe ve teolojide vicdanın kökeni üzerine yapılan tartışmalar, yüzyıllardır süregelen temel bir sorundur. Bu bağlamda öne çıkan görüşlerden biri, vicdanın ilahi bir armağan olduğu ve insanın doğasında var olduğu yönündedir. Bu perspektife göre vicdan; kişiye ahlaki değerlendirmelerde ve eylemlerde yol gösteren, doğuştan gelen bir içsel rehberdir. Bu görüşü savunan düşünürler, vicdanı insanın fıtratının ayrılmaz bir parçası olarak görürler ve bu sayede insanın doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğinin doğuştan geldiğini öne sürerler.⁶⁷ İslam teolojisinde vicdan, insanın fıtratında var olan, ilahi bir kökene sahip, ahlaki yargıları şekillendiren

⁶² Bir kromozom için yapısal destek sağlayan bir proteindir.

⁶³ Giacomo Rizzolatti - Laila Craighero, "The Mirror-Neuron System", *Annual Review of Neuroscience* 27/1 (21 Temmuz 2004), 169-192; Michael J. Meaney, "Epigenetics and the Biological Definition of Gene × Environment Interactions", *Child Development* 81/1 (Ocak 2010), 41-79; Bruce S. McEwen, "The Ever-Changing Brain: Cellular and Molecular Mechanisms for the Effects of Stressful Experiences", *Developmental Neurobiology* 72/6 (Haziran 2012), 878-890.

⁶⁴ Öz, "Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma", 378.

⁶⁵ Nedim Öz, "Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 376.

⁶⁶ Öz, "Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma", 378.

⁶⁷ Zengin - İçöz, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Ve Değerler Eğitimindeki Yeri", 325-326; Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", 133.

ve bireyi ilahi olana bağlayan bir içsel rehber olarak görülür. Bu bakış açısı vicdanı sadece bireysel bir olgu olarak değil aynı zamanda insanın ahlaki sorumluluklarını ve ilahi hakikatle olan bağını sürekli hatırlatan bir pusula olarak değerlendirir.⁶⁸ Vicdanın insan doğasında var olduğunu söyleyen birçok bilim insanı da bulunmaktadır. Rousseau, Ferguson Hemisterhius, Jacobi gibi bilim insanları vicdanı duyguya ya da kalbe bağlamışlardır.⁶⁹ İkinci görüş ise vicdanın doğuştan gelmediğini, çevresel faktörler ve toplumsal etkilerle sonradan oluştuğunu savunur.⁷⁰ Bu düşüncenin en bilinen temsilcilerinden biri John Locke'tur; onun "tabula rasa" (boş levha) tezi, ahlaki ve vicdani değerlerin insan zihninde doğuştan bulunmadığını öne sürer. Bu bakış açısına göre, bireyin vicdani yapısı ve ahlaki değerleri yaşam deneyimleriyle şekillenir.⁷¹

Modern düşüncede vicdanın insanın biyolojik ve duygusal yapısıyla ilişkili olduğu ve evrimsel süreçte öğrenilmiş bir özellik olarak geliştiği hususu evrimsel psikologlar ve nörobilimciler tarafından kabul gören bir yaklaşımdır. Bu görüş, biyolojik temelli bir özelliğin ilahi bir nitelik taşıyamayacağı sonucuna varır. Ancak vicdanın hem biyolojik bir yapı olduğu hem de bu yapının, evrimin bir ürünü olmanın ötesinde Tanrı tarafından insan biyolojisine yerleştirilmiş bir özellik olduğu savunulabilir.

Evrimsel perspektiften bakıldığında, davranışsal ve özellik bakımından öğrenme yoluyla kazanılan nitelikler önemli bir rol oynasa da vicdanın işleyişine dair gözlemlenen duygusal ve etik eğilimlerin doğuştan gelen yetenekler olduğu ileri sürülebilir. Bu durum özellikle insanın evrimsel gelişiminde erken dönemlerden itibaren var olduğu kabul edilen ayna nöron mekanizmasıyla desteklenebilir. Ayna nöronlar, başkalarının duygularını anlama, empati kurma ve etik davranışlar sergileme gibi vicdani eğilimlerin evrimsel süreç içinde sonradan öğrenilen özellikler olmaktan çok insan doğasının temel bir parçası olarak kabul edilebilir. Çünkü bebekler üzerinde yapılan psikolojik deneyler de ahlaki yargı kapasitesinin doğuştan geldiğini öne süren bulgular sunmaktadır. Örneğin, Paul Bloom ve ekibinin yürüttüğü deneylerde altı aylık bebeklerin, iyi niyetli ve iş birliğine yatkın kuklaları tercih ettiği gözlemlenmiştir. Bu tür deneyler, henüz kültürel öğrenmenin etkisinin sınırlı olduğu erken yaşlarda dahi ahlaki sezgilerin varlığını göstermektedir. Tüm bu bulgular, vicdanın yalnızca öğrenilmiş bir özellik olmadığı, aksine insan doğasında içkin bir yeti olarak evrimsel süreçte geliştiği yönündeki argümanı güçlendirmektedir.

Sonuç

Vicdan, bireylerin ahlaki sorumluluklarını anlamalarını ve değerlendirmelerini sağlayan temel bir içsel mekanizma olarak, felsefi, psikolojik ve teolojik açılardan ele alınmıştır. Vicdan hem bireysel hem de toplumsal ahlakın korunmasında kritik bir rol oynamakta, doğru ile yanlış ayırt etme yetisini destekleyen dinamik bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefi ve teolojik değerlendirmeler, vicdanın hem öznel hem de nesnel yönleri olan karmaşık bir yapı sergilediğini göstermektedir. Bu bağlamda vicdanın acı ile kurduğu ilişki, bireyin başkalarının yaşadığı sıkıntılara karşı duyarlılık geliştirmesinde belirleyici olmaktadır.

Makale boyunca ele alınan nörobilimsel veriler, vicdanın biyolojik temelleri üzerine önemli bulgular sunmaktadır. Özellikle ayna nöronların keşfi, bireylerin başkalarının duygularını ve eylemlerini içsel olarak deneyimleyebildiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda vicdan yalnızca soyut bir kavram değil aynı zamanda insan beyninin işleyişine dair somut temellere sahip bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Ayna nöronlar aracılığıyla gerçekleşen empatik etkileşimler,

⁶⁸ Aktürk, "Vicdan: Eğitimi ve Gelişimi", 443.

⁶⁹ Saltuklu, *Vicdan*, 15.

⁷⁰ Zengin - İçöz, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Ve Değerler Eğitimindeki Yeri", 325-326; Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri", 133.

⁷¹ Zengin - İçöz, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Ve Değerler Eğitimindeki Yeri", 326.

bireylerin sosyal bağlarını ve etik duyarlılıklarını güçlendirmektedir. Bununla birlikte epigenetik araştırmalar, vicdanın yalnızca biyolojik yatkınlıklarla değil çevresel ve kültürel faktörlerle de şekillendiğini ortaya koyarak bu olgunun dinamik doğasını vurgulamaktadır.

Vicdanın evrimsel bir süreçle mi geliştiği yoksa ilahi bir bahşetme mi olduğu konusundaki tartışmalar, ahlaki bilincin kökenine dair farklı perspektifleri içermektedir. Araştırmamız, ilahi bir kaynağa dayandırılan vicdan anlayışının, insanın biyolojik yapısı üzerinden temellendirilebileceğine dair yaklaşımları mümkün kılabilir. Bununla birlikte, vicdanın bireyin doğasında yer alan bir mekanizma olmasına rağmen çevresel etmenlerin, eğitim süreçlerinin ve kültürel değerlerin vicdanın gelişimi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bireylerin ahlaki duyarlılıklarını güçlendirebilmek adına vicdan, bilinçli eğitim ve etik değerlerin benimsenmesi yoluyla desteklenmelidir.

Vicdan olgusu, biyolojik, psikolojik ve felsefi yönleriyle kapsamlı bir incelemeye tabi tutulduğunda, bireysel ve toplumsal boyutta ahlaki gelişimin temel taşlarından biri olduğu görülmektedir. Ayna nöronlar gibi nörobilimsel keşifler, insan doğasının sosyal ve ahlaki yönlerini anlamada yeni ufuklar açarken, gelecekte bu alanda yapılacak çalışmalar, insan ilişkilerinin daha sağlıklı ve etik bir zeminde inşa edilmesine katkı sağlayabilir. Bu doğrultuda vicdanın bilimsel ve ahlaki yönleri arasındaki etkileşimi daha derinlemesine inceleyen araştırmalar daha empatik, etik ve dayanışmacı bir toplumun inşasına önemli katkılar sunacaktır.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körlük - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunsalı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Aktürk, Eyüp. "Vicdan: Eğitimi ve Gelişimi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1126514>
- Altınbaş, Kürşat vd. "Empatinin Biyolojik Yönleri". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 2/1 (01 Mart 2010), 15-25.
- Barış, Maide. *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*. İstanbul: BETİM, 2022.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bravo, Hamdi. *Vicdanın Sessizliği*. Fol Yayıncılık, 2020.
- Breuning, Loretta Graziona. *Mutlu Beyin*. çev. Ebrar Güldemler. İstanbul: Aganta, 2018.
- Bryck, Richard L. - Fisher, Philip A. "Training the Brain: Practical Applications of Neural Plasticity from the Intersection of Cognitive Neuroscience, Developmental Psychology, and Prevention Science." *American Psychologist* 67/2 (2012), 87-100. <https://doi.org/10.1037/a0024657>
- Caggiano, Vittorio vd. "Mirror Neurons Encode the Subjective Value of an Observed Action". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/29 (17 Temmuz 2012), 11848-11853. <https://doi.org/10.1073/pnas.1205553109>
- Can, Seyithan. "İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 170-194. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442616>
- Cengiz, Yunus. "İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme". *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. İstanbul: Nobel Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Churchland, Patricia Smith. *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Davidson, Richard J. vd. "Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience." *Psychological Bulletin* 126/6 (Kasım 2000), 890-909. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.6.890>
- De Melo-Martin, I. "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism". *Journal of Medical Ethics* 31/9 (2005), 526-530. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.008417>
- De Vignemont, Frederique - Singer, Tania. "The Empathic Brain: How, When and Why?" *Trends in Cognitive Sciences* 10/10 (Ekim 2006), 435-441. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.08.008>
- Demir, Enver Ahmet - Gergerlioğlu, H. Serdar. "General Perspective on Mirror Neuron System". *European Journal of Basic Medical Sciences* 2/4 (01 Aralık 2012), 122-126. <https://doi.org/10.21601/ejbms/9191>
- Demir, Osman. "Vicdan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/100-102, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vicdan>
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ahlâkî Bilincin gerçekleşmesi". *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. İstanbul: Nobel Yayınları, 2018.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023.
- Ersoy, Elif - Köşger, Ferdi. "Empati: Tanımı ve Önemi". *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (27 Nisan 2016), 9-17. <https://doi.org/10.20515/otd.33993>
- Farina, Elisabetta vd. "Mirror Neurons and Their Relationship with Neurodegenerative Disorders". *Journal of Neuroscience Research* 98/6 (Haziran 2020), 1070-1094. <https://doi.org/10.1002/jnr.24579>

- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beirut: Müessestü'r-Risâle, 2005.
- Franks, David D. - Davis, Jeff. "Critique and Refinement of the Neurosociology of Mirror Neurons". *Advances in Group Processes*. ed. Will Kalkhoff vd. 29/77-117. Emerald Group Publishing Limited, 2012. [https://doi.org/10.1108/S0882-6145\(2012\)0000029006](https://doi.org/10.1108/S0882-6145(2012)0000029006)
- Gallagher, Shaun. "Neural Simulation and Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gallese, V vd. "A Unifying View of the Basis of Social Cognition". *Trends in Cognitive Sciences* 8/9 (Eylül 2004), 396-403. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2004.07.002>
- Gallese, Vittorio vd. "Action Recognition in the Premotor Cortex". *Brain* 119/2 (1996), 593-609. <https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593>
- Gallese, Vittorio. "Commentary on 'Toward a Neuroscience of Empathy: Integrating Affective and Cognitive Perspectives'". *Neuropsychanalysis* 9/2 (Ocak 2007), 146-151. <https://doi.org/10.1080/15294145.2007.10773552>
- Gallese, Vittorio. "Mirror Neurons and The Neural Exploitation Hypothesis: From Embodied Simulation to Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gallese, Vittorio. "Mirror Neurons and the Social Nature of Language: The Neural Exploitation Hypothesis". *Social Neuroscience* 3/3-4 (Eylül 2008), 317-333. <https://doi.org/10.1080/17470910701563608>
- Gallese, Vittorio. "Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification". *Psychoanalytic Dialogues* 19/5 (13 Ekim 2009), 519-536. <https://doi.org/10.1080/10481880903231910>
- Gallese, Vittorio. "Motor Abstraction: A Neuroscientific Account of How Action Goals and Intentions Are Mapped and Understood". *Psychological Research Psychologische Forschung* 73/4 (Temmuz 2009), 486-498. <https://doi.org/10.1007/s00426-009-0232-4>
- Gerdes, Karen E. "Empathy, Sympathy, and Pity: 21st-Century Definitions and Implications for Practice and Research". *Journal of Social Service Research* 37/3 (26 Nisan 2011), 230-241. <https://doi.org/10.1080/01488376.2011.564027>
- Gericke, Niklas vd. "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors". *Science & Education* 26/10 (2017), 1223-1259. <https://doi.org/10.1007/s11191-017-9950-y>
- Gilbert, Daniel. *Mutluluk Beyinde Başlar*. çev. Filiz Polat - Asiye Gül Hekimoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Goldman, Alvin I. "Mirroring, Mindreading, and Simulation". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gómez Chova, Luis vd. *Inted 2013*. Valencia: Iated, 2013.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. basım., 2016.
- Güngör, Sümeyye - Erdem, Ramazan. "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2021), 660-674. <https://doi.org/10.52835/19maysbd.934782>
- Hari, Emre vd. "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım". *Journal of Istanbul Faculty of Medicine* 84/3 (31 Temmuz 2021), 430-438. <https://doi.org/10.26650/IUITFD.2021.814218>
- Hutchison, W. D. vd. "Pain-Related Neurons in the Human Cingulate Cortex". *Nature Neuroscience* 2/5 (Mayıs 1999), 403-405. <https://doi.org/10.1038/8065>
- Iacoboni, Marco vd. "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System". *PLoS Biology* 3/3 (22 Şubat 2005), e79. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İmamoğlu, Abdulvahit. "Vicdan Kavramının Psiko - Sosyal Tahlili". *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/1 (12 Ağustos 2014), 127-144.
- İnan, Sibel. "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*. <https://doi.org/10.29129/inujgse.867966>
- İsfahânî, Râğîb el-. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*. Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.
- Karaçay, Bahri. *Mutlu Beyin*. ed. Nurulhude Baykal. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1. basım., 2018.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* V/18 (2003), 131-162.
- Kegel, Bernhard. *Epigenetik*. çev. Sema Özgün. İstanbul: SaY Yayınları, 2022.
- Keysers, Christian. *Empathic Brain: How the Discovery of Mirror Neurons Changes Our Understanding of Human Nature*. s.l.: Social Brain Press, 2011.
- Keysers, Christian - Gazzola, Valeria. "Unifying Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=6TFuZ5LoUeErpSnWVJFe4Q&no=crA98q8AZHo6MhH5LKBd7A>
- Lameira, Allan Pablo vd. "Neurônios Espelho". *Psicologia USP* 17/4 (2006), 123-133. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642006000400007>
- Lewontin, Richard C. vd. *Genlerimizden İbaret Değiliz*. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Mara, Daniel. "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process". *MATEC Web of Conferences* 121 (2017), 12012. <https://doi.org/10.1051/mateconf/201712112012>
- Muskavitch, Marc A.T. "Genetic Determinism in the Post-Genomic Age". *Integritas: Advancing the Mission of Catholic Higher Education* 3/1 (15 Ekim 2014), 1. <https://doi.org/10.6017/integritas.v3i1p1>
- Öz, Nedim. "Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 365-394. <https://doi.org/10.18498/amailad.861229>
- Pacherie, Elisabeth - Dokic, Jérôme. "From Mirror Neurons to Joint Actions". *Cognitive Systems Research* 7/2-3 (Haziran 2006), 101-112. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2005.11.012>
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'i-ilâhî*. çev. Ekrem Demirli vd. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Rizzolatti, Giacomo vd. "Mirror Neurons and Their Clinical Relevance". *Nature Clinical Practice Neurology* 5/1 (Ocak 2009), 24-34. <https://doi.org/10.1038/ncpneuro0990>
- Rizzolatti, Giacomo - Craighero, Laila. "The Mirror-Neuron System". *Annual Review of Neuroscience* 27/1 (21 Temmuz 2004), 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî*. Islamic Philosophy Theology and Science, vol. 64. Leiden: Brill, 2006.
- Sımler, Kevin - Hanson, Robin. *Beyindeki Fil*. çev. Feride Nagehan Öztürk. İstanbul: Nova Kitap, 2021.

- Smith, George P. - Burns, Thaddeus J. "Genetic Determinism or Genetic Discrimination?" *Journal of Contemporary Health Law & Policy* 11/1 (1994).
- Soysal, Esra Kartal. *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Tahânevî, Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfu İstîlâhâtî'l-funûn*. nşr. Ali Duhruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tekin, Ali. "Vicdan ve vicdanî (Vicdâniyyât) önermeler arasındaki ilişki". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Twain, Mark. *İnsan Nedir?* çev. Esra Damla İpekçi. İstanbul: dedalus, 2019.
- Van Dongen, Josanne D. M. "The Empathic Brain of Psychopaths: From Social Science to Neuroscience in Empathy". *Frontiers in Psychology* 11 (16 Nisan 2020). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00695>
- Zengin, Mahmut - İçöz, Elif Arslan. "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Ve Değerler Eğitimindeki Yeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 323-345. <https://doi.org/10.18498/amauidf.379279>
- Zhang, Ming-Ming - Chen, Tao. "Empathic Pain: Underlying Neural Mechanism". *The Neuroscientist*, 10738584241283435. <https://doi.org/10.1177/10738584241283435>

İhtilafın Epistemolojisi ve Meta-Problemler

Epistemology of Peer Disagreement and Meta-Problems

Nesim ASLANTATAR¹   

¹ Dr., Indiana University Bloomington, Philosophy Department, Bloomington, USA.
Dr., Indiana Üniversitesi Bloomington, Felsefe Bölümü, Bloomington, ABD.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Aslantatar, Nesim. "İhtilafın Epistemolojisi ve Meta-Problemler". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 24-42.

ÖZET

Geliş Tarihi
07.01.2025

Kabul Tarihi
09.02.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

İhtilaf, ilk insanlardan beri gündemimizde olan bir tartışma alanı olmasına rağmen epistemolojik bir tartışma olarak ilgileri çekmesi oldukça yakın bir zamana tarihlenebilir. Çağdaş epistemolojide 'denk ihtilafı' ya da 'denkler arası ihtilaf' olarak ele alınan ve tüm ihtilaf durumlarından ziyade sadece denkler arasında cereyan eden hususlar özelinde nasıl bir tavır takınmanın –kararlılık ya da uzlaşım- doğru olduğuna yönelik bir çözüm sunma gayretiyle ortaya çıkan bu tartışma, epistemolojinin gündemine en son giren tartışmalardan biri olması nedeniyle ihtilaf durumunda benimsenecek tutumun ne olması gerektiğiyle sınırlı kalmayan birtakım meta tartışmaları da beraberinde getirir. Bu bağlamda, ihtilaf epistemolojisinde temel bir kavram olan 'denk' terimi netlik ve kesinlikten yoksundur; kriterleri belirlenebilir görünmemektedir. Denk kavramı, teorik olarak mantıklı olsa da pratikte savunulamaz görünmektedir; yalnızca kısıtlı veya planlanmış koşullar altında uygulanabilen bu kavramın pratik tartışmalara uygulanması mümkün görünmemektedir. Benzer meta-problemler kanıt söz konusu olduğunda da ortaya çıkmaktadır. Kararların, sahip olunan kanıtların güvenilirliğiyle orantılı olarak verildiği göz önünde bulundurulduğunda ve kanıtın doğasının bazı tartışmalarda öznel bir nitelik taşıdığı düşünüldüğünde, belirli ihtilafların kaçınılmaz hale geldiği görülecektir. Örneğin, önermesel olmayan bir tecrübeye dayanan bir inanan ile Tanrı inancını önermesel temellere dayandıran bir inanan arasındaki bir ihtilaf, epistemik denkliklerine rağmen farklı delil temellerinde ortaya çıkar. Dini bağlamda, epistemik kanıtlardan ziyade psikolojik kanıtlara yönelme eğilimi, kanıtları göreceli hale getirebilmektedir. Dolayısıyla, uzlaşma ve kararlılık arasında seçim yapabilmek için öncelikle bu meta-tartışmaların ele alınması gerekir. Her iki meselenin de kökleri o kadar derindir ki bazı senaryolar veya çözümler başlangıçta etkili gibi görünse de detaylı irdelendiğinde farklı soruların bu tartışmanın temelinde yer aldığı görülecektir. Örneğin, entelektüel erdemler, karşılaştırılabilir uzmanlık, kanıtlara erişim ve karşı tarafın argümanlarıyla etkileşim olarak kategorize edilebilecek epistemik denklik kriterlerini değerlendirmenin çeşitli yolları sunulmuştur. Denklik tartışmasına daha fazla kategori eklenebilir veya yukarıdaki kriterlerden birinin oldukça tartışmalı olduğu iddia edilebilir. Aynı durum kanıtlar için de geçerlidir. Örneğin dini tecrübe, dini hakikatin kanıtı olarak kabul edilebilir mi? Eğer öyleyse, iki farklı dinin kanıtı olarak kabul gören ancak birbirleriyle çelişen dini tecrübeler ne olacaktır? Farklı kişiler tarafından tecrübe edilen deneyimler farklı dinler için gerekçe teşkil edebilir. Daha da derine inerse, aynı dinin inananlarından kimileri dini tecrübeyi kanıt olarak kabul ederken, diğerleri bunu reddedecektir. Bu makale, denk ihtilafının iki temel meta-problemini ele alarak çeşitli tartışmalar üzerinden kararlılığın haklı olduğu sonucuna varmaktadır. Bunu yaparken, ilk olarak, denkliğin teorik sınırlamaları aşılmadıkça ve kanıtlar psikolojik önyargılardan arındırılmadıkça –ki her iki görev de oldukça zorludur– çelişen önermeler için kararlılık tutumunun haklı olduğu savunulacaktır. İkinci olarak, bu savunmanın, iddia edilenin aksine epistemik tevazu açısından bir sorun teşkil etmediği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Din Felsefesi, İhtilaf
Epistemolojisi, Dini
İhtilaf, Denklik,
Kanıt, Kararlılık.

ABSTRACT

Date of Submission
07.01.2025

Date of Acceptance
09.02.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:

Philosophy of
Religion,
Epistemology of
Disagreement,
Religious
Disagreement,
Peerhood, Evidence,
Steadfastness.

Disagreement has been a part of human experience since the earliest times; however, it has only recently gained attention as an epistemological debate. In contemporary epistemology, this debate is referred to as “peer disagreement.” It specifically addresses the question of what attitude to adopt –steadfastness or conciliation– in cases of disagreement among peers, rather than in all disagreements generally. As one of the most recent topics to enter the epistemological agenda, it also introduces broader meta-discussions that extend beyond the question of the proper attitude in such cases. Thus, the problem of peer disagreement not only offers theoretical frameworks for managing disagreements but also initiates challenging meta-debates. In this context, peerhood, while theoretically cogent, appears practically untenable, applicable only under restricted or planned circumstances, thereby complicating its application to real-world debates. Similar issues arise with evidence: when decisions are evidence-based, disputes inevitably emerge. For instance, a dispute between a Christian grounded in religious experience and a Muslim basing belief in God on propositional foundations—or vice versa—occurs on distinct evidential grounds, despite their epistemic parity. In religious contexts, the inclination towards psychological rather than epistemic evidence renders evidence relative. Therefore, these issues must first be addressed to choose between conciliation and steadfastness. The root of both issues is so deep that, although certain scenarios or solutions may initially seem effective, they may raise different questions upon scrutiny. For instance, there are various ways to evaluate the criteria for epistemic parity, which can be categorized under intellectual virtues, comparable expertise, access to evidence, and engagement with counterarguments. One can add more categories to the discussion of peerhood or argue that one of the above criteria is highly disputable. The same applies to evidence. For example, can religious experience be accepted as evidence for religious truth? If so, what about conflicting religious experiences or outcomes? Different experiences may serve as justification for differing religions. Going deeper, some alleged peers will accept religious experience as evidence, whereas others will reject it. This paper addresses two key meta-problems inherent in peer disagreement, exploring potential solutions and concluding that, given these unresolved issues, steadfastness is justified. The term ‘peer’, a foundational concept in the discourse on disagreement, lacks clarity and precision; its criteria remain undetermined. Ultimately, this paper will show that unless peerhood can transcend its theoretical constraints and evidence can be disentangled from psychological biases—both formidable tasks—steadfastness in religion proves justified in the face of contradictory propositions, content that steadfastness and epistemic humility are not in conflict and hands-on experience supports this end.

GİRİŞ

İhtilaflar gündelik hayatın pek çok farklı alanında karşımıza çıkabilir, ancak din söz konusu olduğunda yaşanan ihtilaflar etki ve sonuçları bakımından diğer alanlara göre daha karmaşıktır. Dini ihtilafların bu denli etkili ve karmaşık olmasının temel sebebi, dinin, kişinin siyasetten ekonomiye kadar nasıl bir hayat yaşayacağı üzerinde neredeyse diğer her şeyden daha fazla etkili olmasından kaynaklanır. Dinî ihtilaflarda, Tanrı’nın varlığı, doğası, insan ve âlemle ilişkisi, ahiretin varlığı ve mahiyeti gibi birçok temel meselede görüş ayrılıklarıyla karşılaşırız. Bu ayrılıklar, sadece bir dine mensup olanlar ile olmayanlar arasında değil, aynı zamanda teist olup farklı dinlere mensup olanlar ve hatta aynı dine fakat farklı mezhep, tarikat ve cemaatlere mensup olanlar arasında dahi görülebilir.¹

¹ Nesim Aslantatar, “Pragmatik İntertia ve Denk İhtilafının İmkânı”, *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi Bildirileri*, ed. Erdem Can Öztürk, Mahmut Esat Erkaya (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022), 638-640.

Dine dair ihtilaflarda, tarafların epistemik açıdan denk (*epistemic peer*) oldukları, yani tartışılan konuyu anlama ve değerlendirme kapasiteleri açısından aynı ya da büyük oranda benzer seviyelerde oldukları varsayılarak tartışmaya başlanır. Epistemik açıdan denk ifadesiyle, genel olarak “zekâ, akıl yürütme yetisi ve arka plan bilgisi açısından aşağı yukarı eşit olan”² kişiler kastedilir. Bu tanım oldukça sınırlıdır ve denklik kavramını kapsadığını söylemek mümkün değildir. Çünkü kişileri denk olarak niteleyebileceğimiz zekâ akıl yürütme yetisi veya arka plan bilgisi gibi kriterleri ve bu kriterlerin çerçevesini belirlemek oldukça zordur. Bu çalışma bağlamındaki ilk sorumuz bu noktayla yakından ilgilidir: Denklik mümkün olabilir mi? Denklik mümkünse, Tanrı’nın varlığı ve mahiyetine dair çelişen doğruluk iddiaları barındıran bir tartışmada, denklerin önermeleri arasında bir fark olmadığını mı –ki bu durum dinlerin doğruluk iddiaları ve varlık amacıyla doğrudan çelişki arz eder- yoksa belirli bir *p* önermesi için çelişen doğruluk iddialarından birinin yanlış olması zorunlu olduğuna göre, denk olarak kabul edilen kişilerin denk olmadıklarını mı savunmak gerekecektir? Örneğin, *x*: “Tanrı vardır” önermesinin çelişeni *y*: “Tanrı yoktur” önermesidir ve bu iki önerme çelişmezlik ilkesi gereği aynı anda doğru olamazlar. *T* ve *A*’nın aynı derecede eğitilmiş, çok sayıda eseri olan ve iyi üniversitelerde görev alan birer filozof olduğunu; *T*’nin *x*’in doğruluğuna, *A*’nın ise *y*’nin doğruluğuna inandığını varsayalım. Çelişen doğruluk iddiaları söz konusu olduğunda, kriterlerin sayısı ve iki düşünürün epistemik ve entelektüel benzerliği fark etmeksizin denkliğin mümkün olamayacağını, çünkü birinin diğerinden *en az* bir önerme bakımından önde olduğunu savunuyoruz. Burada *x* veya *y*’nin doğruluğunun bir önemi yoktur, önemli olan önermelerden yalnızca birinin doğru olabileceğidir. Yorumu dayanan veya zorunlu olarak çelişik olmayan önermelerin bu kapsamda değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu çıkarımına, “sadece bir önerme üzerinden bu sonuca ulaşılamayacağı” eleştirisi yapılabilir. Bu eleştiri güçlü bir eleştiri değildir, çünkü bu eleştirinin haklı olabilmesi için denk olduğu iddia edilen iki kişinin inanç kümesini oluşturan tüm önermelerin listelenmesi ve üzerinde ihtilaf edilen meselelerin toplamı ikiye bölündüğünde ortaya çıkan sayının eşit olduğunun gösterilmesi gerekecektir. Bu durum ne bilişsel ne de pratik olarak mümkün değildir. Bu sonuç, denklik kavramının çok sınırlı bir tartışma özelinde ele alındığında dahi rasyonel bir çerçevesinin çizilmesinin önünde engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla, denk olduğu iddia edilen kişilerin çelişen doğruluk iddialarına sahip olması, kişilerin inançlarını değiştirmesi için bir gerekçe olamaz. Bu durum, kişinin inancını *yalnızca* denkler arası ihtilafa dayanarak değiştirmesinin irrasyonel olduğunu gösteren ilk meta-problemdir.³

Diğer meta-probleminiz ise kanıtla dair tartışmalar özelinde ortaya çıkmaktadır. Kanıtın çelişen iki doğruluk iddiasından ancak birini desteklediği dikkate alınacak olursa,⁴ din söz konusu olduğunda çelişen doğruluk iddiası barındıran iki dinden yalnızca birinin doğru olduğunu kabul etmek gerekmez mi? Pratikte durum bundan farklı bir düzlemde cereyan edebilmektedir. Buna

² bk. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982), 83; Richard Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony (Oxford: Oxford University Press, 2007), 201.

³ Meta-problem ifadesiyle, belirli bir alandaki birinci dereceden problemlerden kaynaklanan veya bu problemleri kapsayan ikinci dereceden bir tartışmayı, yani tartışmanın mahiyet ve bileşenlerine dair bir tartışmayı işaret etmekteyiz.

⁴ Bu ifademiz genellikle uzlaşımçılar tarafından savunulan kanıtın yalnızca bir tutumu desteklediği ‘teklik tezi’ (*uniqueness*) ile karıştırılmamalıdır. Buradaki ifademi zorunlu olarak çelişen *p* ve $\neg p$ önermeleriyle sınırlandırıyorum. Buna rağmen, teklik tezi, ‘belirli bir *K* kanıtı çelişen doğruluk iddialarından yalnızca birini destekler’ sınırlı çerçevesinde ele alınırsa, ihtilafın imkanını savunan kararlılık görüşünün altını oysa da bizim savunumuz olan ihtilafın kurucu unsurlarından denklik ve kanıtla dair meta-problemlerden hareketle benimsenen kararlılık tutumlarını destekleyen bir niteliğe sahiptir. Bunun sebebi, epistemik denklik ve kanıtla dair yürüteceğim tartışmanın, ihtilaf gerçekleşmeden önce kararlı bir pozisyon almayı ve epistemik denklikten doğan ihtilafın üst düzey kanıt olarak kullanılamayacağını önermektedir. Dolayısıyla, teklik tezi, bizim sonucumuzda agnostisizme değil, çelişen doğruluk iddialarından daha güçlü ve rasyonel kanıt temelinde desteklenene işaret eder.

göre, her ne kadar inançları ile kanıtları arasında bir paralellik bulunmasını zorunlu gören inananlara rastlamak mümkün olsa da kanıtlarını yalnızca inançlarını destekleyenler arasından seçenlere rastlamak daha olasıdır. Bu durum, ‘kanıta göre inanç oluşturmaktan’ ziyade, ‘inanca göre kanıt oluşturmak’ olarak tanımlanabilir ve kanıtın esasen seçimlerimiz üzerinde her zaman etkili olmadığının açık bir göstergesidir. Denk ihtilafı bağlamında, kanıta dair iki seçenekle karşı karşıya kalırız: Çelişen doğruluk iddiası taşıyan iki dine dair ihtilafların ya kanıt üzerinden çözülmesinin mümkün olduğunun ya da kanıtın bu tartışmada bir yerinin olmadığına kabul edilmesi gerekir. Kanıtın bu tartışmada bir yerinin olmadığına kabul edilmesi durumunda, denk ihtilafı tartışmasının –denklik anlamı bir şekilde tanımlanabilse dahi- çözülemeyen olduğunun kabul edilmesi gerekecektir ki bu kabul tartışmanın zeminini ortadan kaldırır. Çünkü bir önerme (din, inanç, vs.) doğruluk temelli (*alethic*) bir ölçüt (kanıt gibi) değerlendirilemiyorsa, hangi kriterlere dayanarak değerlendirilebileceği bir soru işaretidir. Bu noktada, psikolojik gerekçelerle benimsenen inançların doğruluk değerinden yoksun olduğunu iddia etmiyoruz, daha ziyade, yalnızca epistemik gerekçelerle benimsenen inançların doğruluk değeri (*alethic*) bakımından bir karşılaştırmaya izin verdiğini savunuyoruz. Dolayısıyla, psikolojik gerekçelerle benimsenen inançlar zorunlu olarak yanlış olmadığı gibi epistemik gerekçelerle benimsenen inançlar da zorunlu olarak doğru olmazlar.

Kanıtın bu tartışmada yeri olmadığına savunulması ise denklik kavramının altını oyan başka bir unsur olarak da dikkat çeker. Kişi, bir kanıtın neyi gösterdiğinden ziyade alışkanlıkları, psikolojik eğilimleri veya pragmatik çıkarımları doğrultusunda bir tercih yapıyorsa, (i) tercihlerini kanıta göre yapanlarla değerlendirilmesi denkliğe aykırıdır, (ii) kanıta göre yapmayanlarla denk olarak görülüp değerlendirilmesi durumunda da sonucun hangi taraf lehinde olduğunun gösterilmesi – bir değerlendirme ölçütü olamayacağı ve tartışmanın subjektif bir zeminden hareket etmesi dolayısıyla- mümkün olmayacaktır. Tercihin bir kanıta dayanarak yapılması durumunda ise ortaya başka problemler çıkmaktadır. Örneğin, dini tecrübeyi bir delil olarak kabul eden ve etmeyen iki denk varsayalım. Bu iki düşünür, denkliğin sağlanabilmesi adına, kanıtlarını birbirlerine açmak bakımından bir sorumluluk altındadırlar⁵ ancak benzer kanıtlara sahip olmadıkları için bu sorumluluklardan *en az* birini yerine getirmeleri mümkün değildir. Bununla birlikte, bir tarafın kanıt olarak sunduğunun diğer tarafça da kanıt olarak benimsemesinin hangi ilke uyarınca gerekli kabul edileceği de açık değildir. Bir doğruluk iddiasının kanıtlarla desteklenmesi, o iddianın gücünü artırmak bakımından oldukça önemlidir ancak kanıtın mahiyeti noktasında ortak bir kabulün olması zor görünmektedir. İhtilaf epistemolojisinin denklik ve kanıta dair meta-problemlerinin çözülememesi durumunda denk ihtilafının iddia edildiği gibi meta ya da ikinci dereceden (*higher-order*) bir kanıt olarak kullanılamayacağını ve *ihtilaftan önce benimsenen* kararlılık görüşünün en rasyonel yaklaşım olduğunu savunuyoruz.⁶

Çalışmamızın ilk bölümünde, ihtilaf epistemolojisi tanıtılmakta ve temel iki görüş olan kararlılık ve uzlaşıcılığa dair sunulan temel argümanlar analiz edilmektedir. İkinci bölümde, ihtilaf epistemolojisinin iki meta-problemi detaylı bir şekilde tartışılmakta ve bu meta-problemlerin çelişen dini önermeler (yukarıda i ve ii’de özetlendiği üzere) söz konusu olduğunda kararlılık görüşünün rasyonel olduğuna dair bir savunuyu geliştirilmektedir. Son olarak, ortaya koyduğumuz tartışmaya yapılabilecek önemli bir eleştiri olan ‘epistemik tevazu itirazını’ cevaplayarak, kararlılık görüşünün tevazuyu zedelediğine dair bir savunuyu geliştirilecektir.

⁵ Michael Bergmann, “Rational Disagreement After Full Disclosure”, *Episteme* 6/3 (2009), 337, 341.

⁶ Bu tarz savunular için bk. Helen De Cruz, *Religious Disagreement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 1; David Christensen, “Higher-order Evidence”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81/1 (2010), 185-215; Janethon Matheson, “Conciliatory Views of Disagreement and Higher-order Evidence”, *Episteme*, 6/3 (2009), 269-279.

1. İhtilafın Epistemolojisini Anlamak

İnsanlar bir önermeye yönelik farklı tutumlara sahip olduklarında ihtilaf halindedirler. Örneğin, iki denk arasındaki bir tartışmada, (i) biri p 'ye inanırken diğeri $\neg p$ 'ye inanıyorsa, (ii) biri p 'ye inanırken diğeri p 'ye inanmıyorsa ve (iii) ikisi p 'ye karşı farklı inanç derecelerine sahiplerse (örneğin, biri p 'nin çok olası olduğunu kabul ediyorsa ve diğeri p 'nin $\neg p$ 'den sadece çok az daha olası olduğunu düşünüyorsa) p önermesi hakkında ihtilaf halindedirler.⁷

Çağdaş epistemolojide, denklemler arasındaki ihtilaflar karşısında rasyonel bir tutum sergilemek konusunda iki ana görüş öne sürülür: (i) S 'nin t ve t_1 'de, iki zaman arasında ne tecrübe ettiği fark etmeksizin, inancında sabit kalması gerektiğini öngören kararlılık (*steadfastness*) yaklaşımı ve (ii) S 'nin, denk olarak gördüğü kişi ile ortak bir paydada buluşmasının yolunu açmaya çalışan uzlaşmacı veya uzlaşımçı (*conciliatory*) yaklaşım.⁸ Uzlaşmacı yaklaşım, epistemik ılımlılığı teşvik ederek, eşit değerlendirme yeteneklerine sahip olduklarına inanılan denklemler arasında bir uzlaşmaya varılmasını doğru bir yöntem olarak öne sürer.⁹ Bu uzlaşım, genel olarak, inancın içeriğini değiştirmek, inanca olan güveni iki taraf için eşitlemek ya da inançla ilgili hükmün askıya alınması şeklinde eyleme dökülür.¹⁰ Buna karşılık, kararlılık görüşü, kişinin kendi inancını -çeşitli gerekçelere dayanarak- sürdürmesinin doğru olduğuna dair savunudur:

Kararlılık: Eğer bir S , p önermesiyle ilgili olarak belirli bir φ_1 inanca, güven derecesine veya bilgiye sahipse, o zaman S (*ceteris paribus*), epistemik denginin p ile

⁷ Graham Oppy, "Disagreement", *International Journal for Philosophy of Religion* 68, 1/3 (2010), 187. Bu tartışma bağlamında üçüncü şıkkı dikkate almamaktayım. Bu başlıkla ilgili geniş bir tartışma için bk. Jonathan Matheson, "Deep Disagreements and Rational Resolution", *Topoi* 40 (2018), 1025-1037. Tartışmamı, zorunlu olarak çelişen doğruluk iddiaları taşıyan muhtemel bir denklik durumuyla sınırlıyorum. Bu ihtilaf çeşidi aynı dine fakat farklı geleneklere, farklı felsefi perspektiflere mensup olanlar arasında olası görünmektedir. Örneğin, Tanrı'nın basit veya mürekkep olduğunu savunan düşünürler arasındaki tartışma buna bir örnektir. Her ne kadar bu çalışma bağlamında ele alacağım denklik ve kanıt konusundaki meta-problemlerin kısmen bu tarz bir ihtilafla uygulanmasının mümkün olduğu sınırlı durumlar olabile de bu tartışma çalışmamın sınırlarını planlanın ötesinde genişletebileceği için burada ele alınmayacaktır. Bununla birlikte, sırasıyla tevhid ve teslisin doğru olduğuna inanan iki düşünür arasındaki tartışma ya da 'Tanrı vardır' önermesinin doğru veya yanlış olduğunu savunan iki düşünür arasındaki ihtilaflar (i) ve (ii)'nin konusudur.

⁸ Denk ihtilafı literatüründe karşımıza çıkabilecek diğer kuramları 'toplam kanıt yaklaşımı', 'gerekçelendirmeci yaklaşım' ve 'farklı ihtilaflar argümanı' olarak adlandırabiliriz. Ancak bu yaklaşımların kendi başına birer tutum olarak kararlılık ve uzlaşımçılık kadar kapsamlı olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, Kelly'nin yaklaşımını kararlılık kuramı altında ele almak daha doğru görünmektedir. Loughheed ve Lackey'nin görüşlerinin ise bağlama göre değişken bir içerik arz ettiğini ve dinamik bir yapıda olduğunu söylemek yetineceğiz. Her üç kuramın da uzlaşımçılık bağlamında ortaya konulan yaklaşımlardan daha rasyonel olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bk. Thomas Kelly, "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence", *Social Epistemology: Essential Readings*, ed. Alvin I. Goldman, Dennis Whitcomb (New York: Oxford University Press, 2011), 202-204; Jennifer Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", *Social Epistemology*, ed. Adrian Haddock vd. (New York: Oxford University Press, 2010), 319; Kirk Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement* (Cham: Springer, 2020), 20-21. Kanıta dayalı argümanın bir diğer savunusu için bk. Elif Kütükcü, *İhtilafın Epistemolojisi ve Dini Çeşitlilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022)

⁹ Bu savunuya dair çeşitli görüşler için bk. David Christensen, "Epistemology of Disagreement: The Good News", *The Philosophical Review* 116 (2007), 187-217; Adam Elga, "Reflection and Disagreement", *Noûs* 41/3 (2007), 478-502; Jonathan Matheson, "Disagreement: Idealized and Everyday", *The Ethics of Belief: Individual and Social*, ed. Jonathan Matheson ve Rico Vitz (Oxford: Oxford University Press, 2014), 315-330. Bu düşünürler, denklemler arasındaki ihtilaf durumunda inanç revizyonuna imkân tanırken, Feldman, böyle bir ihtilafın çözülmesinin ve dolayısıyla ihtilafın son bulmasının aslında mümkün olmadığını ve tartışmalı konular söz konusu olduğunda hükmün askıya alınması yani agnostik olunması gerektiğini savunur. Bkz. Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 194-214.

¹⁰ Georgi Gardiner, "The Commutativity of Evidence: A Problem for Conciliatory Views of Peer Disagreement", *Episteme* 11/1 (2014), 85-86.

ilgili farklı bir φ_2 inanca, güven derecesine veya bilgiye sahip olduğunu öğrendiğinde de rasyonel bir gerekçelendirmeye sahipse ve tutumuna yönelmiş güçlü bir çürütenle¹¹ muhatap değilse, p için φ_1 'i koruması rasyoneldir.¹²

Bu yaklaşım, “inancın gerekçesini sorgulamak için kesin bir kanıt yoksa, inancı gerekçesine duyulan güven oranında korumak rasyoneldir” şeklinde özetlenebilecek zımni bir kararlılık ilkesi doğrultusunda hareket eder ve inancı muhafaza etmeye yönelik ihtilaf durumlarına karşı çıkmayı mümkün kılar. Kararlılık yaklaşımının tekdüze bir kuram olduğunu ve bunu savunan tüm düşünürlerin aynı gerekçelerden hareketle bu kuramın rasyonel olduğuna bağlandığını savunmak mümkün değildir. Örneğin, Peter van Inwagen (d. 1942) kararlılığını “sezgi/özgün içgörü” (*special insight*)¹³ üzerinden, Richard Foley (d. 1947) ve Linda Zagzebski (d. 1946) ise “özgüven” (*self-trust*) üzerinden temellendirir.¹⁴ Sezgi ya da özgüvene dayalı kararlılık görüşünde, ihtilaf durumunda denklemlerin hükmünü askıya almasının veya inancına olan güvenini azaltmasının kişinin epistemik özerkliğini ihlal edeceği görüşü bulunmaktadır.

Uzlaşmacı yaklaşım, faili kendi sezgisine güvenmek yerine, keyfi bir şekilde başka bir otoriteye boyun eğmeye zorladığı noktada eleştirilmektedir.¹⁵ Buna göre, ihtilaf durumunda, her bir fail özgün bir sezgiye, bir özgüvene ve *prima facie* epistemik özerkliğe sahip olduğu için, kendi inançlarını korumasının neden rasyonel olmadığı gösterilmedikçe aksine inanmakta sorun yoktur.¹⁶ Buna göre, eğer denklemlerden biri ihtilaf içinde olduğu biriyle aynı (ya da yaklaşık) derecede bilgiliyse, konuyu değerlendirme bakımından herhangi bir dezavantaj içinde değilse, söz konusu tartışmayı değerlendirmek için yeterince zaman ayırdıysa, mevcut inancını değiştirmesinin sağlam bir sebebi yoktur. Kişinin bu durumda verebileceği en iyi karar bilişsel yetilerine güvenmesidir. Bunun sebebi, kişinin denginde olmayan özel bir kanıta sahip olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Meta-problem başlığında tartışılacağı üzere, özel kanıt hususunda, kanıta dair bir şeffaflığın olmaması ve kanıtın paylaşılabılır yani iki tarafın üzerinde ittifak edebileceği bir mahiyette tezahür etmemesi, kişilerin sağduyuya aykırı olan bir önermenin doğru

¹¹ Çürütene (ç) Bergmann (2005, 422) gibi anlıyorum: ç, t’de S’nin b inancı için ancak ve ancak (i) ç, bir önermesel tutum, tecrübe ya da bu ikisinin bir birleşimiye, (ii) S, t’de ç’ye sahip olursa ve (iii) S’nin t’de ç’ye sahip olması sonucunda b gerekçelendirilemez hale gelirse bir çürütendir. Bk. Michael Bergmann, “Defeaters and Higher-Level Requirements”, *The Philosophical Quarterly* 55/220 (2005), 419-436.

¹² Bu noktada, güven eşiği için belirli bir oran öngörmediğimi ve benzer şekilde, bu güvenin ataletten kaynaklanmadığını, dahası, ataletin bu tür bir güven için gerekçelendirici bir işlev görmemesi gerektiğini belirtmeliyim. Belirli bir güven derecesinin tespitiyle ilgili sorunların bir eleştirisi için bk. Nesim Aslantatar, “Does Agnosticism Have Positive Evidence”, *International Journal for Philosophy of Religion* (2025), 13-14.

¹³ Peter van Inwagen, “It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything Upon Insufficient Evidence”, *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. J. Jordan and D. Howard-Snyder (London: Rowman & Littlefield, 1996), 139; Peter van Inwagen, “We’re Right. They’re Wrong”, *Disagreement*, ed. Ted Warfield, Richard Feldman (New York: Oxford University Press, 2010), 10-29. Van Inwagen’in yaklaşımına dair detaylı bir tartışma için bk. Bogner Frieder vd., “Rational Peer Disagreement Upon Sufficient Evidence: Leaving the Track to Truth?”, *Peter van Inwagen, Materialism, Free Will and God*, ed. Ludger Jansen and Paul Nager (Dordrecht: Springer, 2018), 17-39.

¹⁴ Richard Foley, *Intellectual Trust in Oneself and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 110-111; Linda T. Zagzebski, “Self-Trust and the Diversity of Religions”, *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63- 77. Bergmann’ın denklemlerden birinin hata yapması durumunda diğer tarafın bunu bir kanıt olarak alabileceği iddiasına dayanan ‘hata teorisi’ de nüansları olmakla birlikte bu bağlamda değerlendirilebilir: Michael Bergmann, “Rational Disagreement after Full Disclosure”, *Episteme* 6/3 (2008), 336-352. Bu noktayla alakalı diğer tartışmalar için bk. Robert Pasnau, “Resolute Conciliationism”, *The Philosophical Quarterly* 65/260 (2015), 442-463; Karl Schafer, “How Common is Peer Disagreement? On Self-Trust and Rational Symmetry”, *Philosophy and Phenomenological Research* 91/1 (2015), 25-46; Gurpreet Rattan, “Disagreement and the First-Person Perspective”, *Analytic Philosophy* 55/1 (2014), 31-53. Bu tarz yaklaşımların bir eleştirisi için ise bk. Eric Schwitzgebal, “The Unreliability of Naive Introspection”, *The Philosophical Review* 117/2 (2008), 245-273.

¹⁵ bk. Elga, “Reflection and Disagreement”, 485.

¹⁶ Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 8.

olduğuna inanmasının dahi yolunu açabilir. Bu durum, kanıtı keyfi (ve hatta anlamsız) kılacağı için kanıtların aynı düzlemde değerlendirilememesine de sebep olur. ‘Denk ihtilafı tartışmasının meta-problemleri inancımızı korumamızı gerektirir’ derken, aslında, kararlılık görüşünün sonucuyla aynı noktaya varmaktayız. Ancak kararlılık görüşünde ortaya konulan savunu, kararlılığın irrasyonel bir şekilde ve irrasyonel inançlar için dahi korunabilmesinin yolunu açabilmektedir. Doğru inanca ancak doğru bir yolla erişildiğinde sonucun rasyonel olduğunu savunuyoruz.¹⁷ İnanç doğru olsa bile, bu inanca nasıl erişildiği ve bağlanıldığı önemlidir, doğru inanca yanlış şekilde bağlanılmaz.

Hem uzlaşımçı hem de kararlılık kuramlarının belirli avantaj ve dezavantajlar barındırdığı ileri sürülebilir. Örneğin, uzlaşımçı yaklaşım, şüphecilğe düşme tehlikesi taşımasına rağmen, kararlılık görüşünde bulunmayan bir ılımlılık sergilemesiyle tartışmaların keskin bir kutuplaşmayla sonlanmasını önler ve bazı toplumsal sorunların çözümüne yönelik bir zemin sunma iddiasında bulunur. Bununla birlikte, toplumsal sorunların uzlaşıyla çözülebileceği fikri arzu edilir bir hedef olsa da çelişen dini önermeler söz konusu olduğunda uzlaşımıcılığın en iyi yol olduğu iddiası ikna edici olmaktan uzaktır. Dini ihtilaflarda, kişinin hükmünü askıya alması veya ilgili iddialara başlangıçta duyduğu güveni, karşıt görüşteki dengiyle benzer bir seviyeye indirmesi gerektiğini savunan bu tür yaklaşımlar, bireyin inancını sürekli ya da kısmi olarak revize etmesini ve inancına olan bağlılığını sorgulamasını zorunlu kılar. Feldman ve Christensen gibi düşünürlerin savunduğu bu görüşe göre, S, dinî inancıyla ilgili bir denk ihtilafı söz konusu olduğunda, bu inanca yönelik bağlılığını terk etmek zorundadır.¹⁸ Zira epistemik açıdan kendisiyle ihtilaf halinde olan kişi, S ile aynı epistemik niteliklere sahiptir ve onun kadar güçlü argümanlar öne sürebilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla, uzlaşımıcılığın temel argümanına göre, ihtilaf durumunda, dinî inançlara yönelik bir şüphe ve kimi zaman bu şüpheden hareket eden agnostik bir tutum zorunlu hale gelmektedir.²⁰

Bize göre, kişinin dinî inançlarını *rasyonel* bir temelden hareketle benimsediği bir durumda, uzlaşımçı görüşün kriterlerine uygun hareket etmesinin hiçbir zorunlu nedeni bulunmamaktadır. Bu görüşe karşı öne sürülebilecek birçok gerekçe olmakla birlikte, bize göre en önemli gerekçelerden biri, çokça ifade edildiği üzere, bu yaklaşımın kendi içinde tutarsızlık barındırmasıdır. Buna göre, ‘uzlaşımıcılığın denk ihtilafı durumunda benimsenmesi gereken doğru yaklaşım olduğuna’ ilişkin bir ihtilaf söz konusu olduğunda, uzlaşımıcılığı savunan bir kişinin kendi tutumundan taviz vermesi gerekecektir. Bu kişi, savunduğu görüşün gereği olarak, uzlaşımıcılık hakkındaki yargılarını askıya almalı, uzlaşımıcılığa olan inancının güven derecesini düşürmeli veya karşıt görüşe kendi görüşüyle eşit derecede doğruluk payı tanımalıdır. Ancak bu durum, uzlaşımıcılığın kendi dayandığı zemini ortadan kaldırdığını göstermektedir. Bu nedenle,

¹⁷ Doğru inancı, S’nin p’yi tasdik ettiği ve p’nin olgusal gerçeklik veya hakikati isabetli bir biçimde temsil ettiği bir bilişsel durum olarak anlıyorum.

¹⁸ Uzlaşımçı görüşe yakın düşünürlerden Christensen, Elga ve Matheson denk ihtilafı durumunda, inanç revizyonuna kapı aralarken; Feldman, ihtilafın mümkün olmadığını ve tartışmalı konular için hükmün askıya alınması gerektiğini savunur. Bk. Christensen, “Epistemology of Disagreement: The Good News”, 187-217; Elga, “Reflection and Disagreement”, 478-502; Matheson, “Disagreement: Idealized and Everyday”, 315-330; Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, 194-214.

¹⁹ Feldman ve Christensen’in argümanları arasında bazı farkların bulunduğunu belirtmek önemlidir. Örneğin, Christensen, Feldman’ın aksine, argümanını doğrudan dinî inançlara yöneltmez. Bununla birlikte, dinî iddialara yönelik dolaylı göndermelerde bulunmaktadır. Aralarındaki farklılıklara rağmen, her iki argüman da belirli bir iddiaya ilişkin inanç söz konusu olduğunda, denk ihtilafı karşılaşıldığında, bu iddiaya yönelik başlangıçtaki güvenin terk edilmesi gerektiği hususunda ortak bir görüşü paylaşmaktadır. Bu tartışmaya dair daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Abdulkadir Tanış, “Denklerin İhtilafı, Dinî İnanç ve Şüphecilik”, *Artuklu Akademi* 11/1 (2024), 15-31.

²⁰ Nesim Aslantatar, *Agnostisizm: Tanrı’nın Bilinemezliği Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 149; Nesim Aslantatar, “Evidence, Uncertainty, And Belief: A Critique of the Common Epistemic Grounds for Fideism and Agnosticism”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 822.

her konuda uzlaşa mümkün olmadığı gibi, bazı durumlarda belirli bir noktaya kadar uzlaşa gerekli olsa bile, uzlaşa sürecinin bir yerde durması kaçınılmazdır. Benzer şekilde, ihtilafın ‘septisizmin tutarsızlığı’ meselesine dayandığı bir durumda, özellikle Feldman gibi düşünen bir uzlaşımçı, bu iddiayı kabul ederek septisizmin, yani kendi savunduğu yaklaşımın yanlış olabileceği noktasında dengine yaklaşmak durumunda kalacaktır. Bu sonuç, uzlaşımıcılığın mantıksal olarak tutarlı bir şekilde savunulmasının mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.²¹

Kararlılık görüşüne yöneltilen eleştirilerin başında, bu yaklaşımın dogmatik bir niteliğe sahip olduğu veya kişilerin bu yaklaşımı bir atalet sonucunda benimsediği iddiası yer almaktadır. Bu iddia en güçlü savunusunu Elgin’de bulur. Ona göre, kişinin denk ihtilafı karşısında her zaman kararlı kalması, Kripke’nin dogmatizm paradoksuna düşme riskini doğurur.²² Buna göre:

- (1) Eğer S , p ’yi biliyorsa, o zaman p doğrudur.
- (2) Eğer p doğruysa, $-p$ ’ye işaret eden delil yanıltıcıdır.
- (3) Eğer S bilgisini sürdürmek istiyorsa, yanıltıcı bilgileri göz ardı etmelidir.
- (4) O zaman S , dogmatik olmalı ve p ’ye karşı çıkan herhangi bir delili göz ardı etmelidir.²³

Elgin, bu paradoksun birinci dereceden deliller ve denk ihtilafının varlığını gösteren meta-deliller dahil olmak üzere tüm delil türlerine eşit derecede uygulanabileceğini belirtir. Buradaki haliyle dogmatizm eleştirisi, haklı olmaktan uzaktır; çünkü dogmatizm tartışması, bir yönüyle kanıta dayalı bir tartışmadır. Kanıtın imkânının reddedilmediği bir ihtilaf bağlamında, denklerden birinin kanıtının diğerinden daha güçlü, daha kapsamlı veya daha rasyonel olması neden mümkün olmasın? Buna rağmen, kararlılık görüşünün dogmatizmle ilişkilendirilmesi, aslında, kanıtın bir tutumun diğerinden üstünlüğünü gösterebileceği fikrini dışlayan bir varsayıma dayanır. Bu varsayım, kişilerin tutumlarını her zaman ve her koşulda birbirine yaklaştırması gerektiğini, aksi takdirde denklerin dogmatik sayılacağını iddia etmektedir. Oysa kanıtın ihtilaf tartışmalarındaki önemi ve ağırlığı kabul edildiğinde, kararlılık görüşünün dogmatizme düştüğü yönündeki eleştiriye savunmak tutarsızlık yaratır. Bu durum, kanıta dair meta-problem iddiamızı güçlendirmektedir. Zira, bir S failinin, p önermesini denklerinden farklı olarak, yalnızca öznel bir kanaate değil, mantıksal bir akıl yürütmenin sonucuna dayanarak kabul etmiş olması mümkündür. Dolayısıyla, kararlılık görüşüne yönelik dogmatizm eleştirisinin rasyonel bir temele sahip olduğu iddiası hem teorik hem de epistemolojik açıdan zayıf kalmaktadır.

Bu sonuç, kararlılık görüşünün her zaman ve her şart altında en doğru tutum olduğunu iddia etmekten farklıdır. Kararlılık görüşünü çelişen doğruluk iddiaları söz konusu olduğunda benimsemenin doğru olduğunu ifade etmiştik ancak bu bir ihtilaf halinde olduğu için, denk varsayılan kişiyle inançlarımız arasında bir çelişki olduğu için ya da dengin kanıtı daha rasyonel olduğu için değil, ilgili önermeye dair güçlü bir gerekçeye sahip olduğumuz için benimsenmelidir. Bu tartışma sınırlı bir alanı kapsar, pratikte kararlılık ve uzlaşımıcılıktan ziyade Kelly, Lackey ve özellikle Loughheed tarafından savunulan dinamik yaklaşımlara benzer kuramların gündelik ihtilaflara daha nitelikleri cevaplar verebileceğini düşünüyoruz.²⁴ Bir sonraki bölümde, giriş bölümünde üzerinde durduğum çelişen doğruluk iddialarının söz konusu olduğu ihtilaflarda

²¹ Aslantatar, “Pragmatik *Inertia* ve Denk İhtilafının İmkânı”, 639.

²² bk. Saul A. Kripke, “On Two Paradoxes of Knowledge”, *Saul Kripke, Philosophical Troubles: Collected Papers 1* (New York: Oxford University Press), 27-51.

²³ Catherine Elgin, “Reasonable Disagreement”, *Voicing Dissent: The Ethics and Epistemology of Making Disagreement Public*, ed. Casey Rebecca Johnson (New York: Routledge, 2018), 14.

²⁴ bk. Lackey, “A Justificationist View of Disagreement’s Epistemic Significance”, 302; Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 20; Kelly, “Peer Disagreement and Higher-Order Evidence”, 202-204.

denklik ve kanıtla dair ortaya çıkan soru(n)lar üzerinden kararlılık görüşüne dair bir savununun rasyonel olduğunu göstermeye çalışacağız.

2. İhtilafın Meta-Problemleri: Denklik ve Kanıt Üzerine

İhtilaf epistemolojisine dair tartışmalarda, epistemik denklik (*peerhood*) kavramının, ‘iki kişinin kanıt ve bilişsel yetkinlik açısından tam bir eşitlik içinde olduğu’²⁵ varsayımı üzerinde zımni bir anlaşma varmış gibi davranılır ve bu kavramın detaylı bir analizine çok fazla yer verilmez. Bu çalışmada denklik kavramına atfedilen tanımın pratik bir karşılığının –neredeyse hiçbir zaman-olamayacağını ve bu meta-problemin kanıtla dair tartışmayla birlikte ele alındığında kararlılık tutumunun rasyonel bir savunusuna olanak tanıdığını savunuyoruz.

Epistemik denk ifadesiyle, temelde, S1 ve S2’nin t anında p ile ilgili olarak eşit derecede iyi bir epistemik konumda olmaları durumunda S1 ve S2’nin t anında p ile ilgili olarak epistemik olarak denk oldukları ifade edilir.²⁶ Burada denklik terimi, bir kişinin epistemik duruşunun, sahip olduğu kanıtlar ve bu kanıtları doğru bir şekilde değerlendirme yetisi tarafından belirlendiği durumlar için kullanılmaktadır. Kelly de benzer şekilde, epistemik denklik için iki koşulu şart koşmaktadır: (i) ilgili önerme için taraflar kanıt ve argümanlara aşinalık bakımından denk durumdadırlar, (ii) zekâ, düşünceli olma ve önyargıdan uzaklık gibi genel epistemik erdemler açısından denk durumdadırlar.²⁷ Bir diğer tanımda ise Elga’ya göre, S1 ve S2’nin bir p önermesine ilişkin ihtilafları durumunda, ikisinin hata yapma olasılıklarının eşit olması şartıyla epistemik manada denk olduklarını söyleyebiliriz.²⁸ Bu tanımlarda ortaya konulan kriterlerden ‘iyi epistemik konumda/erişimde olmak’, ‘kanıt ve argümanlara eşit derecede aşinalık’, ve ‘zekâ, düşünceli olma ve önyargıdan uzaklık’ gibi niteliklerin iki farklı kişide eşit şekilde bulunması mümkün müdür?²⁹

²⁵ Jennifer Lackey, “Taking Religious Disagreement Seriously”, *Religious Faith and Intellectual Virtue*, ed. Laura F. Callahan and Timothy O’Connor (Oxford: Oxford University Press, 2014), 299-316; Oppy, “Disagreement”, 183-196 ; Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 38.

²⁶ Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement*, 24; Bergmann, “Rational Disagreement after Full Disclosure”, 336; David Christensen, “Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy”, *Philosophy Compass* 4/5 (2009), 756; Catherine Elgin, “Persistent Disagreement”, *Disagreement*, ed. Richard Feldman and Ted A. Warfield (Oxford: Oxford University Press, 2010), 53; Sanford Goldberg, “Disagreement, Defeat, and Assertion”, *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey (Oxford: Oxford University Press, 2013), 169; Jennifer Lackey, “Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter”, *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey (Oxford: Oxford University Press, 2013), 243; Jonathan Matheson, “The Case for Rational Uniqueness”, *Logos and Episteme: An International Journal of Social Philosophy* 6/3 (2009), 270.

²⁷ Thomas Kelly, “The Epistemic Significance of Disagreement”, *Oxford Studies in Epistemology*, ed. John Hawthorne-Tamar Gendler (Oxford: Oxford University Press, 2005), 174-175.

²⁸ Elga, “Reflection and Disagreement”, 487; Richard Feldman, “Epistemological Puzzles About Disagreement”, *Epistemology Futures*, ed. Stephen Hetherington (Oxford: Oxford University Press, 2006), 217; Hilary Kornblith, “Belief in the Face of Controversy”, *Disagreement*, ed. Richard Feldman and Ted A. Warfield (Oxford: Oxford University Press, 2010), 30; James Kraft, “Religious Disagreement, Externalism, and the Epistemology of Disagreement: Listening to Our Grandmothers”, *Religious Studies* 43/4 (2007), 417; Brian Weatherson, “Disagreements, Philosophical and Otherwise”, *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey (Oxford: Oxford University Press, 2013), 54.

²⁹ Epistemik denklik için belirtilen kriterler, örneğin “iyi epistemik konumda olmak”, “kanıtlara aşinalık” ve “zekâ” gibi nitelikler, küçük farklarla değişir ve bu farkların ne zaman ve nasıl önemli bir eşitlik oluşturacağı belirsizdir. Bu durumu açıklamak için *sortes paradoksu* kullanılabilir; tıpkı bir yığının her seferinde birkaç kum tanesinin eklenmesiyle oluşması gibi, kişiler arasındaki epistemik veya karakteristik niteliklerdeki sayısız küçük değişiklikler bir araya geldiğinde büyük farklara yol açar, ancak her bir değişiklik tek başına anlamlı bir fark yaratmaz. Bu sebeple, iki kişi arasındaki epistemik eşitliği belirlemek zordur, çünkü bu özelliklerin eşit olduğu anı ölçmek için geçerli bir sınır veya kriter yoktur. *Sortes paradoksu* için Bk. Dominic Hyde, Diana Raffman, “Sortes Paradox”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/sortes-paradox/>>.

Matheson, 'iyi bir epistemik erişimde olmak' ifadesiyle üç faktöre referans verir: (i) akıl yürütme becerisi, algısal ve anlamsal derinlik ve zeka gibi bilişsel faktörler; (ii) kanıtsal faktörler ve (iii) açık görüşlülük ve cesaret gibi erdeme dayalı faktörler.³⁰ Bu tanımlardaki denklik koşullarının ana sorunu, bazılarının üstünkörü belirlenmiş olmaları ve diğer bazılarının ise teorik örnekler üzerinden tasarlandıkları için gerçek olgulara uygulanabilirliklerinin mümkün olmamasıdır. Bunun yanında, literatürde sunulan denklik koşullarının sadece bunlarla sınırlı olmadığını dikkate aldığımızda –koşulların sayısı ile denklerin bunları sağlayabilmesi arasındaki orantı simetrik olduğu için- tartışma daha karmaşık bir hale gelmektedir. Tüm bu koşulları tek tek ele almak bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacağı için tartışmamı, denklerin aynı *niteliklere* sahip olması ve denklerin aynı *kanıta* sahip olması koşulları altında birleştirerek tartışacağız.

Niteliklere dair ortaklık iki sebepten ötürü kurulamaz: (i) denklerin bu niteliklere aynı anda sahip olduğunu –argüman gereği- kabul etsek bile aynı oranda sahip olmaları mümkün görünmemektedir, (ii) bu nitelikler nisbî olup, kişilere bağlı olarak yalnızca tanımsal düzeyde anlaşılabilir; doğrudan bilişsel bir tecrübeyle bilinmesi mümkün değildir. Bu tür nitelikler üzerinden yapılan karşılaştırmalar, genellikle tartışmayı ilerletmek ya da bir argümanı açıklığa kavuşturmak amacıyla *yalnızca* teorik düzlemde gerçekleştirilebilir. Zekâ, bilgi seviyesi, ya da epistemik erdemler gibi nitelikler kişiden kişiye veya duruma göre farklılık gösterebilir; kişi bir alanda çok bilgiliyken başka bir alanda bilgi eksikliği gösterebilir. Tecrübenin konusu olan karmaşık ihtilaflarda, iki tarafın aynı deneyime, eğitime ve niteliklere sahip olması hiçbir zaman mümkün değildir. Eğer niteliklerden kastedilen yalnızca diplomalar veya sertifikalarsa, bu tür kriterler kolayca karşılanabilir. Ancak deneyim ve eğitim söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Bir önermeyi algılama ve anlama yetisi, aynı formel eğitime sahip iki kişi arasında radikal farklılık arz edebilir.³¹ Örneğin, iki düşünür arasındaki gerçek bir ihtilaf varsayalım. Bu iki kişi aynı akademik yeterliliklere, aynı sayıda yayınlara ve aynı konuda benzer literatüre maruz kalmış olabilir. Ancak bu durumda bile, onların tam anlamıyla bilişsel eşitlik taşıyan epistemik denkler olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir düşünür, diğerinin gözden kaçırdığı bir bakış açısını fark etmiş olabilir veya daha derin bir kavramsal anlayışa sahip olabilir. Ayrıca, birinin araştırma yöntemleri ya da sezgisel yaklaşımları diğerinden farklı olabilir, bu da onların bilgiye ulaşma ve hazmetme biçimlerini etkileyebilir. Böyle bir durumu dikkate aldığımızda, iki düşünür arasındaki epistemik denklik, yalnızca karşılaştırılabilir akademik yeterlilikler üzerinden kurulan bir ilişkiyle sınırlı kalır. Her bireyin bilgiye dair farklı sezgileri, perspektifleri ve düşünsel arka planları dikkate alınınca bu denklik iddiası geçersiz hale gelebilir. Dolayısıyla, bu tarz bir iddianın spekülatif olanın ötesine geçmesinin imkânı bulunmamaktadır. Bu nokta içinden çıkması güç başka bir tartışmanın doğmasına da sebep olur. Denkliği sağlayan parametrelerin sayısının artmasıyla denkliğin imkanının ters orantılı olduğunu ifade etmiştik. Bu sebeple oldukça sınırlı bir varsayım üzerinden bir denklik durumu varsaydığımızda aşağıdaki gibi bir tablonun ortaya çıkması muhtemeldir:

Asimetrik Denklik: Bilginin konusu olan on farklı tartışmanın altısında S1, S2'den daha fazla bilgiye sahiptir. Bunun yanında, belirlenmiş on epistemik erdemin altısı açısından S2, S1'den üstündür.

Bu durum, iki taraf arasındaki epistemik üstünlüğün –karşılaştırılabilir olduğu varsayılsa bile- belirli alanlara özgü ve asimetrik olduğunu göstermektedir. Ancak kanıtların değerlendirilmesi konusundaki tartışma, bu epistemik asimetrileri daha karmaşık bir bağlama taşır:

³⁰ Matheson, "Disagreement: Idealized and Everyday", 316-317.

³¹ Daha geniş bir tartışma için bk. Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 40.

S1, φ önermesini desteklemek için sezgisel (kararlılık görüşünde olduğu gibi) olarak güçlü olduğunu düşündüğü bazı deliller öne sürmektedir. Bu delillerin bir kısmı, daha önce tartışılmış olan ve bilgi üstünlüğüne sahip olduğu altı konudaki uzmanlığına dayanmaktadır. Buna karşın, S2 sezgisel delillerinin $\neg\varphi$ önermesini desteklediğini savunmaktadır ve bu iddiasını, epistemik erdemlerdeki üstünlüğünün sezgisel delillerine daha fazla güvenilirlik kazandırdığı argümanına dayandırmaktadır.

Bu tarz bir örnek üzerinden, uzlaşımcılık tutumunun temellendirildiğine dair hızlı bir çıkarımda bulunulabilir ancak bunun sebebi meta tartışmanın göz ardı edilmesidir. Bu noktada, ilk olarak sorulması gereken soru şudur: Tarafların bilgi ve erdem üstünlükleri farklı alanlarda yoğunlaşmış olduğundan, hala bir denklik durumu varsaymak mümkün müdür? Eğer taraflar *tam anlamıyla* denk değilse, ihtilafın bir uzlaşımla sonuçlanması mümkün olabilir mi? Burada verilen örnek, oldukça *ideal* bir senaryoyu varsaymaktadır. Ancak pratikte, bu tür bir karşılaştırmanın, bilişsel yeteneklerin ve entelektüel erdemlerin sınırlı ya da geniş bir biçimde ele alınmasına bağlı olarak -örneğin 10×10^5 veya 10×10^{-3} oranları arasında- farklılık göstermesi neden mümkün olmasın? Bu tür bir asimetri, denklik kavramının yalnızca tarafların bilgi ve erdeme sahip olup olmadıkları ya da bu düzeylerin mutlak büyüklükleri üzerinden değil, söz konusu düzeylerin birbirine kıyasla ne ölçüde anlamlı olduğu temelinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bunun imkânı tartışmalıdır. Burada niteliklere dair ortaya konulan tartışmanın göz ardı edilerek denkliğin mümkün olduğu varsayımıyla tartışmanın devam ettirilmesi, meseleyi gerçek dünyadaki ihtilaf örneklerinden uzaklaştırır ve bu ihtilaf epistemolojisine dair tartışmaların amacını sorgulanır hale getirir.³²

Denkler arasında örtük olarak varlığı kabul edilen bir diğer unsur, aynı kanıta sahip olduklarıdır, ancak 'aynı kanıta sahip olmanın' imkanını da benzer sebeplerden ötürü mümkün görmemekteyiz.³³

³² Görüldüğü üzere, kanıt veya akıl yürütme becerilerindeki farklar ihtilafın tarafları arasında epistemik bir dengesizlik oluşturabilir. Bu nedenle, rasyonel denkliğin birçok olgusal ihtilafa uygulanabilecek kadar geniş, ancak bu anlaşmazlıkların epistemik önemini kaybetmesine yol açmayacak kadar sınırlı bir şekilde tanımlanması gerektiğini savunan düşünürlere rastlamak mümkün olsa da ortaya koydukları denklik tanımlarının yaptığımız eleştirilerden pay almadığını söylemek mümkün değildir. Örneğin Loughheed; Lackey, King ve Ballantyne'in ortaya koydukları denklik kavramlarının birtakım problemlerin üstesinden gelebileceğini savunsa da bunun hala mümkün olduğunu düşünmüyoruz. Örneğin, Lackey'in denklik kavramı o kadar kapsayıcıdır ki, onun çerçevesinde bir ihtilafın tartışmalı bir inanç için ciddi bir epistemik sorun oluşturup oluşturamayacağı dahi net değildir (bk. Dipnot 31). King'in denklik kavramının ise, bunun aksine, gerçek ihtilafların epistemik önemini koruyabildiği iddia edilmiştir. Buna göre, "Eğer bir S, p 'ye inanıyor ve $\sim p$ 'ye inanan T'nin varlığının farkındaysa, ayrıca S'nin p 'ye dair toplam epistemik durumu, S'yi T'ye kıyasla daha doğru kılacak bir gerekçe sunmuyorsa, bu durumda S'nin p 'ye inanması rasyonel değildir." Burada ortaya koyulan açıklamanın uzlaşımcılığın denklik kriterinden daha fazla bir şey söylemediği açıktır, bu durumun denklige dair sonucumuzu güçlendirdiğini söylemek mümkündür. King'in denklik tanımının başarısız olmasının birincil sebebi, ihtilaf epistemolojisinin ortaya çıkış sebebiyle aynıdır. Kararlılık savunularından hatırlanacağı üzere, özellikle özel içgörü kavramı, bir failin kendi epistemik pozisyonunun denginkinden daha doğru olduğunu düşünmesi için bir gerekçe sunduğunu savunur. King'in tanımlaması bu tarz kanıtları hariçte bırakır. Bununla birlikte, pek çok gerçek durumda bir dengi, kendi epistemik pozisyonunun ihtilafın diğer tarafından üstün olup olmadığını bilme imkanına sahip olmadığını tartışmıştık. Loughheed'in *şüpheli epistemik denklik* anlayışı da King ile uyum içindedir, onu ayrıca ele almayacağız. Bk. Nathan L King, "Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find", *Philosophy and Phenomenological Research* 85/2 (2012), 269-270; Lackey, "Taking Religious Disagreement Seriously", 308, 313-314; Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 53-55.

³³ Lackey, kanımca bu tarz eleştirilerden kaçmak adına, denklik kavramını şu şekilde formüle etmektedir: A ve B faileri, p 'nin doğru olup olmadığına dair çelişen inançlarında -ancak ve ancak şu üç şartın sağlanması durumunda- aynı derecede gerekçelidir (kanıt bakımından denktir): (i) Her ikisi de ilgili konu üzerine derinlemesine ve yeterli süre boyunca düşünmüşse, (ii) her ikisi de p hakkında entelektüel erdemler açısından yeterli düzeydeyse ve (iii) ne A ne de B, ikisinin de dikkatlice değerlendirildikten sonra belirleyici olarak kabul edeceği kanıtlara tek başına sahip olmadığı durumlarda (Lackey, "Taking Religious Disagreement Seriously", 313). (iii)'ün ihtimalini kabul etsek bile,

Aynı Kanıt Koşulu: S ve T failleri, p önermesi için aynı kanıt olan K' 'ye sahiptir.³⁴

Bu tartışmada kanıttan ne anlaşıldığı oldukça büyük önem arz etmekle birlikte, tartışmayı kontrol edilebilir bir sınırdan tutmak adına, kanıtı, herkesin erişimine açık olan kanıt manasında *açık kanıt* ve yalnızca bireyin erişimine izin veren *özel/kapalı kanıt* başlıkları altında tartışacağız. Kapalı kanıtın iki denk arasında paylaşılmasının mümkün olmadığı noktasında bir itirazın olacağını düşünmüyoruz. Dolayısıyla açık kanıt daha fazla tartışmaya değerdir. Sosa'ya göre, açık kanıtlar için de aynı durum, yani denklemler arasında paylaşmanın mümkün olmaması, söz konusudur; kanıtın denk olduğu iddia edilen failer arasında paylaşılması, eşit şekilde anlaşılması ya da belirli bir p önermesini aynı oranlarla desteklemesi mümkün değildir. Çünkü iki failin, gerçek ihtilaflar söz konusu olduğunda, aynı kanıtlarla muhatap olması mümkün değildir:

[İnançlarımızda] etkin kanıtlarımızı her zaman ya da sıkça incelemeye tabi tutabileceğimiz düşüncesi bir efsaneden ibarettir. Geçmişte yer etmiş ve artık yalnızca dolaylı yollardan korunan inançlar aracılığıyla varlığını sürdüren etkin kanıtlarımızı tespit edemiyorsak, bunları açığa çıkararak paylaşmamız da mümkün değildir. Bu durum, karmaşık ve tartışmalı meselelerdeki görüşlerimiz için de geçerlidir. İnançlarımızı şekillendiren ve zaman içinde birlikte etki gösteren gerekçelerimiz bulunsun da bu gerekçeleri tam olarak ayrıntılı bir biçimde açıklayabilecek bir durumda değiliz.³⁵

Buna göre, eğer açık kanıt kişinin bilinçli şekilde inanç oluşturmaya başladığı andan itibaren muhatap olduğu her şeyin bir sonucuysa, o zaman açık kanıtın denklemler arasında paylaşılması da – tıpkı kapalı/özel kanıtta olduğu gibi – pratikte imkânsızdır. Dolayısıyla, bir önermenin doğruluk değeri konusunda ihtilaf halinde olan iki düşünür tam olarak aynı açık kanıtı paylaş(a)maz. Bunun yanında, failerin bir p inancı için sahip oldukları kanıt ya da kanıtların tamamına aynı anda, bir kerede sahip olduklarını söylemek de mümkün değildir. İnançlar genellikle kademeli bir şekilde, “... çeşitli kaynakların ince etkileri neticesinde oluşur. Bazıları tanıklık, diğerleri algısal, diğerleri çıkarımsaldır...”³⁶ Açık kanıtla dair bu tartışmadan sonra, denklemlerin tam olarak aynı kanıtla sahip olduğu iddiası, özel kanıtların da kişinin toplam kanıtları kümesinin bir parçası olarak tartışmaya dahil edilmesi durumunda, çok daha da az inandırıcı hale gelir. King'in haklı olarak işaret ettiği üzere, herhangi bir başka kanıtı dikkate almadan yalnızca açık kanıtı dikkate alsak dahi denklemler arasında aynı kanıtın paylaşılması koşulu nadiren sağlanabilecektir.³⁷

Denkliğin sağlanabilmesi için, şu ana kadar yaptığımız tartışmanın belli noktaların çürütülmesi ya da her birine güçlü itirazlar yöneltilmesi yeterli olmayacaktır. Burada ortaya koyduğumuz savununun yanlış olduğunun gösterilebilmesi için denklemlerin nitelikleri ve denklik-kanıt ilişkisi bağlamında eleştirdiğimiz tüm hususların *bir arada* savunulabilir olduğuna dair bütünsel bir rasyonel savununun da ortaya konulması elzemdir.³⁸ Bunun başarılabilmesi durumunda, niteliksel hususlar ve denklik-kanıt ilişkisinden hareketle, denkliğin çözülmesi mümkün olmayan meta-problem olarak ihtilaf tartışmalarının imkanını test ettiğini söylemek mümkündür. Bu durumda, denklik kurulamadığı için, kişinin kendi pozisyonunda kalması rasyoneldir.

Lackey'in argümanının yukarıda (i) ve (ii) aleyhine yönelttiğimiz eleştirileri cevaplaması gerekmektedir. Çünkü yeterli sürenin ne kadar olduğu belli olmadığı gibi, kimisinin t sürede ortaya koyduğu işi diğer biri $3t$ sürede ortaya koyamayabilir. Bu durum bilişsel yetiler başlığında ortaya koyduğum sonuçla da yakından ilgilidir.

³⁴ Krş. King, “Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find”, 253; Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement*, 39.

³⁵ E. Sosa, “The Epistemology of Disagreement”, *Social Epistemology*, ed. Alan Haddock, Adrian Millar, Duncan Pritchard (New York: Oxford University Press, 2009), 290-91.

³⁶ Sosa, “The Epistemology of Disagreement”, 289-90.

³⁷ King, “Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find”, 265.

³⁸ Benzer bir sonuç için bk. King, “Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find”, 263.

Denklik kavramından bağımsız olarak ele alındığında da kanıta dair birtakım farklı meta-problemlerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, tecrübe edenden bağımsız olarak, olguya dair delil ile dine ya da Tanrı'ya dair delil farklı mahiyetlere sahiptir. 'Tanrı yaptıklarını görüyor.' önermesine dair kanıt ile 'Polis yaptıklarını görüyor.' önermesine dair kanıtın aynı olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi bilişsel olarak da farklı düzlemlerde yer alır.³⁹ İkinci önerme kanıttan (örneğin, ortamda polis olmadığına dair birkaç kişinin sözlü beyanı gibi) doğrudan etkilenirken, birincisini destekleyen veya çürüten kanıtın ne olduğu konusunda bile ciddi bir tartışma bulunmaktadır. Üstelik, yeterince kanıt sunulmuş olmasına rağmen genel kabul görmeyen olgusal bazı hususlar (bunun en iyi örnekleri iklim krizi ve servet dağılımıdır) dikkate alındığında, dine dair kanıtın doğasının tartışma konusu olduğu bir ortamda, bu ihtilafın çözüme ulaştığını söylemek mümkün değildir.

3. Kararlılık Tutumuna Dair Yeni Bir Temellendirme

Kararlılık görüşüyle, tartıştığımız üzere, ihtilafların şüphecilğe, hükmün askıya alınmasına veya bireyin kendi görüşünden herhangi bir biçimde vazgeçmesine yol açmadığını ya da yol açmaması gerektiğini savunuyoruz. Kararlılık tutumunu, uzlaşmacılık irrasyonel olduğu için ve hatta ihtilafın imkânını varsaydığımız için değil, bu tartışmanın temelinde yer alan kavramların meta düzeyde oldukça problemli olduğunu gösterdiğimiz için benimsiyoruz ve ihtilaftan önce benimsenmesi gerektiğini savunuyoruz. Şu ana kadar yaptığımız tartışmanın yanında, ihtilafın kabul edilmesi durumunda, kanıtın aslında tek katmandan oluşan bir unsur olarak kalamayacağı da kesin hale gelecek ve ihtilafı tamamen imkânsız kılacaktır. Şu ana kadar imkân dâhilinde olmadığını savunduğumuz tüm unsurların bir anlığına mümkün olduğunu varsayarak şu örneklerle odaklanalım:

Denklik: S1 ve S2 p önermesi hakkında bir ihtilaf halinde olduklarının farkındadırlar. S1 ve S2, (i) t zamanda denkliğin tüm kriterlerini sağlamaktadırlar, (ii) açık delile erişimleri tam ve eksiksizdir ve (iii) kapalı delil konusunda birbirleriyle tartışarak eksik bir nokta kalmayıncaya kadar bu nokta hakkındaki denkliklerini sağlamışlardır.⁴⁰

S1 ve S2'nin p için dikkate almaları gereken deliller ise şunlardır:

Meta-Meta-Delil: p ve $\neg p$ 'nin zorunlu olarak çelişen önermelerdir. Denklerden (S1 ve S2) hangisinin inancının gerekçelendirilmiş olduğunun ortaya konulabilmesi için dikkate alınacak deliller: (i) tartışmaya dair birincil kanıt, (ii) S1'in S2'nin hatalı olduğuna dair ikincil kanıtı ve (iii) S2'nin S1'in hatalı olduğuna dair ikincil kanıtı.

Denkliğin varsayımsal olarak mümkün olduğu durumda dahi, kanıta dair problemlerin son bulması mümkün değildir. İlk olarak, ihtilafın kabul edilmesi durumunda kanıta dair epistemik bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir delillendirmede denklerin kanıtları değerlendirme biçimi bir diğerine zorunlu olarak bağlıdır ve birincil kanıtların ne olacağı ikincil kanıtları etkileyeceği için, birincil kanıtların mahiyeti konusunda ortaya çıkacak herhangi bir tartışma ikincil kanıtlara sıçrayarak kanıtın anlamını yitirdiği bir döngüsellğe sebep olur. Bu noktaya şöyle bir örnek verebiliriz: S1 ve S2, bir iklim değişikliği modelinin (örneğin, belirli bir karbon emisyonu düzeyinin küresel sıcaklık üzerindeki etkisi) doğru olup olmadığı konusunda bir ihtilaf içerisindedir. Her ikisi de epistemik denklik koşullarını sağlamakta ve aynı kanıtlara erişim

³⁹ Cruz, *Religious Disagreement*, 8-9. Bilişsel olarak bu önermelerin farklı düzlemlerde yer aldıklarına ve dini önermelerin olgusal önermelerin aksine kanıttan etkilenmediğine dair geniş bir tartışma için bk. Neil van Leeuwen, "Religious Credence is not Factual Belief", *Cognition* 133 (2014), 698-715. Benzer bir tartışmayı kişi üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Saim Gündoğan, "Objections to Sam Harris' Critic of Religion", *İlahiyat Studies* 14/2 (2023), 439-467.

⁴⁰ İtalikler ile şu ana kadar tartıştığımız ve çözülemeyen olduğunu savunduğumuz hususlara bir arada dikkat çekmek istiyoruz.

imkânına sahiptir. Bilimsel yöntemlere aşinalık açısından eşit oldukları söylenebilir. S1'in birincil kanıtı, söz konusu iklim değişikliği teorisini destekleyen verilerin (örneğin, atmosferdeki ölçülebilir karbondioksit artışı ve buna bağlı olarak ölçülen sıcaklık artışları) modelin doğruluğunu gösterdiğini öne sürer. S2 ise aynı verilere dayanarak, modelin önemli bazı parametreleri göz ardı ettiğini (örneğin, okyanusların ısı emilimi gibi) ve dolayısıyla yetersiz olduğunu savunur. İkincil kanıt olarak, S1, S2'nin hatalı olduğunu göstermek için, S2'nin kullandığı verilerin ölçüm hatalarından kaynaklandığını veya parametrelerin yanlış yorumlandığını iddia eden ikincil kanıtlar sunar. S2 ise S1'in modelin başlangıç varsayımlarını fazla basitleştirdiğini ve dolayısıyla modelin sonuçlarının güvenilmez olduğunu savunan ikincil kanıtlar getirir. Çelişen doğruluk iddiaları söz konusu olduğunda bu noktada bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır: S1'in ikincil kanıtları, S2'nin birincil kanıt yorumunun hatalı olduğu varsayımına dayanırken, S2'nin ikincil kanıtları S1'in birincil kanıtlarının model parametrelerini yeterince dikkate almadığını iddia eder. Bu durum, tarafların birbirlerinin kanıtlarını değerlendirme biçimlerinin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve birincil kanıtların güvenilirliği hakkındaki tartışmanın ikincil kanıtların mahiyetini belirlediğini gösterir. Bu döngüsellik, delillerin objektif bir şekilde değerlendirilmesini engeller ve bir tarafın inancının diğerine göre daha gerekçelendirilmiş olup olmadığını kesin olarak belirlemeyi imkânsız hale getirir. Böylece, denklemin varsayımsal olarak tam anlamıyla denk olduğu bir durumda dahi, ihtilafın çözümü epistemik döngüsellikten ötürü nihayete erdirilemez. Denkliğin imkansızlığına dair tartışmamızla birlikte ele alındığında, meta-meta delil seviyesinde kanıtın doğasına ilişkin bu problematik yapının, ihtilaftan önce kararlılıkta kalmanın rasyonel olduğuna dair bir sonuç doğurduğunu savunmaktayız. Bu durumda kararlılık, yalnızca uzlaşmacılığın irrasyonel oluşuna veya denklik tartışmalarının teorik zorluklarına değil, aynı zamanda bu tür zorlukların epistemik süreci ne denli etkilediğine dair bir farkındalığa dayanmaktadır.

Kararlılık tutumuna yönelik bir eleştiri, bu yaklaşımın ihtilaf tartışmalarında epistemik tevazuya aykırı olduğu iddiasıdır. Epistemik tevazu, bireyin bilgi sınırlarını kabul etmesi ve bu sınırların farkında olarak, yeni kanıtlar ya da daha güçlü argümanlar karşısında inançlarını gözden geçirmeye açık olmasıdır. Bu eleştiriye ele alırken, epistemik tevazunun yalnızca ihtilaf durumunda uzlaşmacı bir pozisyon benimsemek anlamına gelmediğini vurgulamak önemlidir. Çelişen ve çelişmeyen önermeler söz konusu olduğunda epistemik tevazu farklı şekillerde işler:

İki arkeolog, bir antik yazıtın çözümlemesi üzerine derin bir ihtilaf içindedir. S1, yazıtın tarihsel bir krallığın siyasi yönetim biçimini belirttiğini savunurken, S2, aynı yazıtın dini bir törenle ilgili olduğunu düşünmektedir. İkisi de aynı dilbilgisel kaynaklara, tarihsel verilere ve yazıtın bulunduğu coğrafyaya dair bilgilere sahiptir. Bununla birlikte, S1 dildeki bir sembolün siyasi anlamına, S2 ise aynı sembolün dini anlamına işaret eden *sezgisel* bir delil sunmaktadır. İhtilaf çözülemediği halde her iki taraf da kendi görüşlerinde kararlıdır; çünkü her biri kendi uzmanlık alanında kanıtları rasyonel bir şekilde değerlendirdiğine inanmakta, ancak karşı tarafın sezgisel delillerine dair bir eksiklik ya da yanlışlık ihtimalini göz ardı etmemektedir.

Bu örnekte çelişen doğruluk iddiaları söz konusu değildir, çünkü ihtilafa yol açan kelimenin hem dini hem de siyasi çıkarıma izin veren anlamları vardır. Bu durumda kişilerin ihtilafı bozup uzlaşma yakalamaları ya da kararlı kalmaları büyük bir fark yaratmaz, çünkü bu varoluşsal öneme sahip bir ihtilaf değildir. Epistemik tevazu, kişinin epistemik yetilerinin kapsamını, sınırlılıklarını ve yanılabilirliğini fark etmesini içerirken; entelektüel tevazu, ayrıca, başkalarının entelektüel katkılarının değerli olabileceğini kabul etmeyi ve entelektüel tartışmalarda kibirden kaçınmayı gerektirir. Kararlılık görüşünü benimsemek bu örnek özelinde iki çeşit tevazuyu da zedelememektedir. Denklerden biri (S1) epistemik tevazu bağlamında yanılabilir olduğunu kabul

etse dahi, bu S2'nin yanılmadığı manasına gelir mi? Buradan hareketle, kimin yanıldığı belli olmadığı için, kimin tartışmaya *doğru* katkısı yaptığı belli değildir; denklerden birinin entelektüel tevazuya zarar verdiği de söylenemez.

Çelişen önermeler bağlamında ise şu özgün senaryoyu varsayalım:

S1, dualist bir bakış açısıyla bilincin yalnızca fiziksel süreçlerle açıklanamayacağını, bilinç fenomeninin zihinsel bir varlık alanına da işaret ettiğini öne sürmektedir. S2 ise materyalist bir görüşle bilincin tamamen beyindeki nöral süreçlerin bir sonucu olduğunu ve fiziksel evrenin ötesinde hiçbir varlık alanına gerek olmadığını savunur. S1, zihinsel deneyimlerin niteliksel yönünü vurgulayarak, kırmızı bir elmayı gördüğümüzde hissettiğimiz 'kırmızılık'ın nöral etkileşimlerin bir sonucu olarak açıklanamayacağını, bunun fiziksel süreçlerin ötesinde bir bilinç varlığını gerektirdiğini ifade eder. S2 ise bilincin, beynin karmaşık yapısının bir çıktısı olduğunu ve bu durumun beyin taramalarındaki korelasyonlarla açıkça ispatlandığını savunarak, 'kırmızılık' dediğimiz şeyin beynin görsel korteksinde tanımlanan aktivitelerin yalnızca fenomenolojik bir ifadesi olduğu konusunda ısrar eder. Her iki taraf da çağdaş felsefi literatüre hâkimdir ve aynı bilimsel verilere erişimleri vardır.

Bu noktada entelektüel tevazu, yalnızca, tarafların kendi görüşlerine kararlılıkla bağlı kalmalarına rağmen karşı tarafın iddialarını ciddiye almalarıyla sınırlıdır. Bunun en temel sebebi, epistemik tevazunun çelişen doğruluk iddiaları söz konusu olduğunda entelektüel tevazudan önce gelmesidir. Epistemik tevazu, kişinin epistemik yetilerinin kapsamını, sınırlılıklarını ve yanılabilirliğini fark etmesini içerdiği gibi, denkliğin mümkün olduğu varsayıldığında, karşı taraf için de aynı sınırlılıkların konusu olduğunun farkında olacaktır. Entelektüel tevazu bağlamında, örneğin, S1, bilinçle ilgili materyalist açıklamaların empirik gücünü kabul eder, ancak bu açıklamaların bilinç fenomeninin öznel doğasını tam anlamıyla kavrayamadığını düşünür. S2 ise zihinsel deneyimlerin öznelliğinin önemli bir meydan okuma sunduğunu kabul eder, ancak fiziksel evrenin ötesine geçmeyi gereksiz bulur. Ancak S2'nin iddiası, S1 için bir noktada çelişen bir doğruluk iddiasına işaret etmektedir: Fiziksel olanın ötesi yoksa, Tanrı yoktur (ya da –en iyi ihtimalle– varsa aşkın değildir). Kişinin denk olduğu varsayılan bir düşünürün fikri neticesinde, Tanrı'ya dair fikrini ona yaklaştırması epistemik tevazu bağlamında değerlendirilebilir mi? Tanrı fikrinden vazgeçmek, bir denk ve kanıtlanması henüz mümkün görünmeyen bir ihtilaf neticesinde, mümkün görünmemektedir; bu durum epistemik tevazuya da aykırı değildir. Bu nokta denklik tartışmamızla da doğrudan alakalıdır. Açık kanıt hususunda tartıştığımız üzere, bir p önermesi için kanıt bir anda oluşmayabilir. Zaman içerisinde kişinin bu önermeye dair kanıtları artabilir ya da azalabilir. Dolayısıyla, örneğin otuz yıl boyunca p önermesine dair bir tartışmanın içerisinde bulunan ve önermesini bu süreç boyunca yaşadığı tüm kanıtsal tecrübelerle dayandıran S1'in, $-p$ 'nin doğruluğuna dair tek önerme S2'nin $-p$ 'ye dair savunusuysa, p 'ye yönelik inancından vazgeçmesinin rasyonel olmadığını savunuyoruz.

Sonuç

Bu çalışmada, denk ihtilafında kararlılık görüşünün—literatürdeki diğer yaklaşımlardan farklı olarak—*ihtilaftan önce*, uzlaşmacı yaklaşımlardan daha rasyonel bir savunu ortaya koyduğu ve ihtilafın meta bir delil olarak değerlendirilemeyeceği ortaya konmuştur. Bu sonuca ulaşırken, ihtilafın iki merkezi kavramı olan denklik ve kanıtla mündemiç meta-problemler temel alınmıştır. Öncelikle, denklik kavramının niteliksel ve kanıtsal olmak üzere iki yönü olduğu gösterilmiştir. Niteliksel açıdan denklik, 'erdemlere dayalı nitelikler' ve 'zaman-mekâna bağlı nitelikler' olarak ikiye ayrıldığında, denklemin hem aynı ya da yakın erdemlere (örneğin, zekâ, bilişsel yetkinlik, entelektüel erdemler) hem de zaman-mekân kısıtlamalarını aşacak niteliklere sahip olmalarının

mümkün olmadığı savunulmuştur. Erdeme dayalı nitelikler bakımından, bunların belirlenmesinin açık uçlu olduğu ve her zaman yeni bir unsurun eklenebileceği göz önüne alındığında, denklik iddiasını mutlak bir şekilde sınırlandırmak imkânsızdır. Benzer şekilde, aynı zaman ve mekânda yer alan iki kişinin, karşılıklı önermeleri hakkında rasyonel bir tartışma yürütebileceklerini varsaysak bile, birbirlerinin tüm önermeleri ve delilleri hakkında tam bilgiye (*full disclosure*) sahip olmaları bilişsel olarak mümkün değildir. Bu durum, denklik varsayımının pratikte geçersiz olduğunu ve dolayısıyla denk ihtilafının gücünü –ihtilaf bir çürüten olarak değerlendirildiğinde– önemli ölçüde zayıflatmaktadır. İkinci olarak, aynı türden problemlerin kanıt kavramı için de geçerli olduğu görülmektedir. Kanıt doğası gereği öznel ve bağlamsal faktörlerin etkisi altında şekillenebilir, dolayısıyla ihtilaf durumlarında rasyonel bir sonuca ulaşma işlevi göremez. Özellikle, delile eksiksiz ya da yakın düzeyde sahip olmanın nesnel bir ölçütünün bulunmaması, epistemik eşitliği belirlemeyi olanaksız hâle getirmektedir. Bunun yanında, iki kişinin delilleri değerlendirme kapasiteleri hakkında kesin bilgiye sahip olmaksızın, kapalı delillere ilişkin sezgilerinin bir diğeri için kanıt teşkil ettiğini öne sürmek veya bu delillerin kişiler arasında paylaşılabılır olduğunu varsaymak da bilişsel olarak temelsizdir. Özellikle dini epistemoloji bağlamında, önermesel olmayan tecrübelerin kanıt olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi temel meseleler, uzlaşmacı yaklaşımları teorik olarak cazip kılmakla birlikte, pratikte yetersizliğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, literatürdeki ihtilaf kuramlarının büyük çoğunluğunun, pratik uygulanabilirliği son derece düşük ideal durumlar üzerinden inşa edildiği dikkate alındığında, meta-problemlere dair herhangi bir kaygı taşımadan oluşturulan bu kuramların, yalnızca sınırlı senaryolarda geçerli olabildiği ve çelişen önermeler karşısında işlevsiz kaldığı görülmektedir. Denk ihtilafı, çelişen doğruluk iddiaları söz konusu olduğunda, inancımızı revize etmemizi gerektirecek güçte bir çürüten değildir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme – En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Aslantatar, Nesim. "Pragmatik Inertia ve Denk İhtilafının İmkânı". *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi* (12 Şubat 2022): Bildiriler Kitabı. ed. Erdem Can Öztürk ve Mahmut Esad Erkaya. 637-644. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Aslantatar, Nesim. "Evidence, Uncertainty, and Belief: A Critique of the Common Epistemic Grounds for Fideism and Agnosticism". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 813-842. <https://doi.org/10.33415/daad.1107348>.
- Aslantatar, Nesim. *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Aslantatar, Nesim. "Does Agnosticism Have Positive Evidence". *International Journal for Philosophy of Religion* (2025), 1-25. <https://doi.org/10.1007/s11153-025-09955-3>
- Bergmann, Michael. "Defeaters and Higher-Level Requirements". *The Philosophical Quarterly* 55/220 (2005), 419-436.
- Bergmann, Michael. "Rational Disagreement after Full Disclosure". *Episteme* 6/3 (2009), 336-353.
- Christensen, David. "Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy". *Philosophy Compass* 4 /5 (2009), 756-767.
- Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: The Good News". *The Philosophical Review* 116 (2007), 187-217.
- Christensen, David. "Higher-order Evidence". *Philosophy and Phenomenological Research* 81/1 (2010), 185-215.
- Cruz, Helen De. *Religious Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Elga, Adam. "Reflection and Disagreement". *Noûs* 41/3 (2007), 478-502.
- Elgin, Catherine. "Persistent Disagreement". *Disagreement*, ed. Richard Feldman and Ted A. Warfield, 53-68. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Elgin, Catherine. "Reasonable Disagreement". *Voicing Dissent: The Ethics and Epistemology of Making Disagreement Public*, ed. Casey Rebecca Johnson, 10-21. New York: Routledge, 2018.
- Feldman, Richard. "Epistemological Puzzles about Disagreement". *Epistemology Futures*, ed. Stephen Hetherington, 216-236. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Feldman, Richard. "Reasonable Religious Disagreements". *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony, 194-214. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Foley, Richard. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Frieder, Bogner., Markus Seidel, Konstantin Schnieder, and Thomas Meyer. "Rational Peer Disagreement Upon Sufficient Evidence: Leaving the Track to Truth?" *Peter van Inwagen, Materialism, Free Will and God*, ed. Ludger Jansen and Paul Nager, 17-39. Dordrecht: Springer, 2018.
- Gardiner, Georgi. "The Commutativity of Evidence: A Problem for Conciliatory Views of Peer Disagreement". *Episteme* 11/1 (2014), 83-95.
- Goldberg, Sanford. "Disagreement, Defeat, and Assertion". *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey, 167-189. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gutting, Gary. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
- Gündoğan, Saim. "Objections to Sam Harris' Critic of Religion". *İlahiyat Studies* 14/2 (2023), 439-467. <https://doi.org/10.12730/is.1257476>
- Hyde, Dominic, Diana Raffman. "Sorites Paradox". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/sorites-paradox/>>.
- Kelly, Thomas. "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence". *Social Epistemology: Essential Readings*, ed. Alvin I. Goldman, Dennis Whitcomb, 183-217. New York: Oxford University Press, 2011.

- Kelly, Thomas. "The Epistemic Significance of Disagreement". *Oxford Studies in Epistemology*, ed. John Hawthorne, Tamar Szabó Gendler, 167–196. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- King, Nathan L. "Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find". *Philosophy and Phenomenological Research* 85/2 (2012), 249–272.
- Kornblith, Hilary. "Belief in the Face of Controversy". *Disagreement*, ed. Richard Feldman and Ted A. Warfield, 29–52. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kraft, James. "Religious Disagreement, Externalism, and the Epistemology of Disagreement: Listening to Our Grandmothers". *Religious Studies* 43/4 (2007), 417–432.
- Kripke, Saul A. "On Two Paradoxes of Knowledge". *Saul Kripke, Philosophical Troubles: Collected Papers 1*, 27–51. New York: Oxford University Press.
- Kütükcü, Elif. *İhtilafın Epistemolojisi ve Dini Çeşitlilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Lackey, Jennifer. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". *Social Epistemology*, ed. Adrian Haddock vd., 145–154. New York: Oxford University Press, 2010.
- Lackey, Jennifer. "Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter". *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey, 243–268. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Lackey, Jennifer. "Taking Religious Disagreement Seriously". *Religious Faith and Intellectual Virtue*, ed. Laura F. Callahan and Timothy O'Connor, 299–316. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lougheed, Kirk. *The Epistemic Benefits of Disagreement*. Cham: Springer, 2020.
- Matheson, Janethon. "Conciliatory Views of Disagreement and Higher-order Evidence". *Episteme*, 6/3 (2009), 269–279.
- Matheson, Jonathan. "Deep Disagreements and Rational Resolution". *Topoi* 40 (2018), 1025–1037.
- Matheson, Jonathan. "Disagreement: Idealized and Everyday". *The Ethics of Belief: Individual and Social*, ed. Jonathan Matheson, Rico Vitz, 315–330. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Matheson, Jonathan. "The Case for Rational Uniqueness". *Logos and Episteme: An International Journal of Social Philosophy* 6/3 (2011), 269–279.
- Matheson, Jonathan. *The Epistemic Significance of Disagreement*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Oppy, Graham. "Disagreement". *International Journal for Philosophy of Religion* 68, 1/3 (2010), 183–196.
- Pasnau, Robert. "Resolute Conciliationism". *The Philosophical Quarterly* 65/260 (2015), 442–463.
- Rattan, Gurpreet. "Disagreement and the First-Person Perspective". *Analytic Philosophy* 55/1 (2014), 31–53.
- Schafer, Karl. "How Common is Peer Disagreement? On Self-Trust and Rational Symmetry". *Philosophy and Phenomenological Research* 91/1 (2015), 25–46.
- Schwitzgebel, Eric. "The Unreliability of Naive Introspection". *The Philosophical Review* 117/2 (2008), 245–273.
- Sosa, E. "The Epistemology of Disagreement". *Social Epistemology*, ed. Alan Haddock, Adrian Millar, and Duncan Pritchard, 278–297. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Tanış, Abdulkadir. "Denklerin İhtilafı, Dinî İnanç ve Şüphencilik". *Artuklu Akademi* 11/1 (2024), 15–31. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1447155>
- Van Inwagen, Peter. "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything Upon Insufficient Evidence". *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. J. Jordan and D. Howard-Snyder, 137–154. London: Rowman & Littlefield. 1996.
- Van Inwagen, Peter. "We're Right. They're Wrong". *Disagreement*, ed. Ted Warfield, Richard Feldman, 10–29. New York: Oxford University Press, 2010.

Van Leeuwen, Neil. "Religious Credence is not Factual Belief". *Cognition* 133 (2014), 698-715.

Weatherson, Brian. "Disagreements, Philosophical and Otherwise". *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey, 54–75. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Zagzebski, Linda T. "Self-Trust and the Diversity of Religions". *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63- 77.

Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri

The Epistemological Value of Marifah in Melayê Jîzîrî's Understanding of Knowledge

Ruhullah ÖZ¹   

¹ Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye.
Assoc. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Kalâm, Sırnak, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Öz, Ruhullah. "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 43-61.

ÖZET

Her disiplinin kendine özgü bir kavram havuzu olduğu gibi farklı disiplinlerin ortaklaşa kullandıkları müşterek kavramlar da mevcuttur. Müşterek kavramların kullanımıyla ilgili en önemli husus teorilerine aracılık ettiği disiplinin sistematik paradigmasına uygun olup olmadığıdır. Ortak bir kavramın belli bir disiplinin havuzuna aidiyetinin bilinmesi, bir yandan anlam sınırlarının belirlenmesini diğer yandan da ifade ettiği mânânın ilgili disiplin içindeki konumunu belirler. Bu vasfı haiz İslâm kültür atlasının disiplinler arası ortak kavramlardan biri de marifettir. Marifet, tasavvuf disiplini için önemli bir epistemolojik kaynak iken aynı zamanda kelâm ilmi içinde önemli bir bilgi nazarıyesi sayılır. Marifet hem tasavvuf hem de kelâmın karakteristik işlemini tayin eden zihni işleve sahiptir. Farklı nüansla da olsa marifet, her iki disiplinde de epistemolojik bilginin meydana gelmesini sağlayan zemini besleyen önemli bir unsur, her iki disiplinin mâna mahiyetine delâlet eden epistemik bir işleve sahiptir. Tasavvuf ve kelâmın marifet kavramına yaklaşımları farklı olsa da ortak payda noktası bilgi kaynağı olmasıdır. Her ne kadar tasavvufun marifete yüklediği anlam tanımdan ziyade anlam yansımaları türünden olsa da tasavvufi bir terim olarak marifet; marifetin sonucunda kazanılan değer, marifete ulaşmayı sağlayan erdem ve de marifet sahibinde bulunan bir özellik şeklinde tanımlanır. Tasavvufu marifete getirilen tanım, mantıkî tanım gereği kapsamı alanına giren tüm anlam katmanlarını ihtiva etmediği gibi kapsamının dışında kalanları da dışarda bırakan değildir. Yani efrâdını câmi ağyârını mâni değildir. Bu yönüyle tasavvufun marifet tanımı tanımdan ziyade mecâz-ı mürsel şeklindedir. Kelâmda ise marifet, imanın bilgiye dayalı olması hususunda ruhsal dinginliğe dayalı bilgi" şeklinde tanımlanır. Marifeti imanın tanımına dahil eden ekollerin başında Mürcie ekolü gelir. Mürcî kelâmında marifet, salt bilgiden ziyade kalbin tasdikini de içeren izan ile bilme halidir. Marifetin bilgiyle olan münasebeti epistemolojik, kalbî bir eylem olması hasebiyle de ontolojiktir. Marifeti tasavvuf ile kelâmın ortak kavramı yapan da bu iki yönlü oluşudur. Marifet ister kelâmî vecheşiyle terim ister tasavvufi kullanımıyla da ad aktarım ifadesi olsun her iki disiplinde de bir bilgi kaynağı olduğu ya da olmadığı açısından epistemolojik bir değer olarak ele alınır. Kelâm ilmi, her şeyden önce dini bilgiyi koruma ve de dine dair bilgiyi doğru aktarmayı ilke edinir. İlhamı dayalı bilginin doğrulanabilirliği mümkün olmadığından dolayı marifet, objektif bir değere sahip bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Zira kelâm ilminde bilgi, her şeyden önce zâhiren doğruluğu kanıtlanabilen olmalıdır. Tasavvufu ise bilgi zâhirî bir formdan ibaret olup hakikati keşfetmede yetersiz iken marifet, hakikatin kendisidir. Nitekim kelâmî bilginin kâle tasavvufi olanın ise hâle dayalı olması da bundandır. Gerçek bilginin hâle dayanması gerektiğini savunan düşünürlerden biri Şarkın bilge mutasavvıflarından biri olan Cizreli Molla Ahmed el-Cezerî, namı diğer Melayê Cizîrî'dir. Marifet, Melayê Cizîrî'nin tasavvufi düşüncesine aracılık eden kilit kavramlardan biridir. Cizîrî, bâtinî zâhire, mânâyı maddeye öncelediğinden dolayı marifeti bâtinî mânânın bir iletişim enstrümanı olarak kabul eder. Onun tasavvurunda ledüni, bâtinî, mükâşefe, müşâhede ve ilmi hal ile makama dayalı olan marifet kesbî, zâhirî ve kâl ilminden daha güvenilir olması açısından evlâdır. Onun epistemolojik anlayışında ilim, marifetin mukaddimesi olup ilimsiz marifet muhal, marifetsiz ilim ise vebaldır. Cizîrî'nin epistemolojisinde nazarî ilimlere dayalı bilgi vehim içerikli, marifet ise her türlü ilmi şüpheden uzak tanrısal kaynaklıdır. Onun tasavvurunda akıl ve diğer beşerî bilgi kaynakları amaç değil marifet için birer araçlardır. Cizîrî, bilgiyi bir nevi beşerî aşk, marifeti de ilahî ve vehbî ilim olarak görüp beşerî olanın ilahî olan için bir vasıta olması gerektiğine inanır. Öz bir ifadeyle Cizîrî için marifet diğer bilgi kaynaklarının sahip olmadıkları güvenilirlikte en sahih bilgi kaynağıdır.

Anahtar Kelimeler:

Kelâm, Tasavvuf,
Bilgi, Marifet, Molla
Ahmed el-Cezerî.

ABSTRACT

Date of Submission
13.01.2025

Date of Acceptance
04.03.2025

Date of Publication
15.06.2025

Since each discipline has its own concepts, there are also common concepts that different disciplines use in another one. The most essential difficulty of common concepts is that they should be in the form of meaning appropriate to the systematic paradigm of the discipline in which they are employed. Knowing the belonging of a common concept to the system of a certain discipline determines, on the one hand, the boundaries of its meaning and, on the other hand, the position of the meaning it expresses within the relevant discipline. One of the interdisciplinary common concepts of the Islamic cultural area that possesses this quality is marifah. While marifah is a significant epistemological source for the discipline of Sûfism, it is also an important theory of knowledge for the science of kalam. Marifah has a mental function that determines the characteristic context of both Sûfism and theology. Although with a different nuance, divine knowledge is an important element that nourishes the ground that enables epistemological knowledge to emerge in both disciplines, and it has an epistemic function that refers to the essence of the meaning of both disciplines. Even though Sufism and theology have different approaches to the concept of marifah, the common denominator is that it is a source of knowledge. Although the meaning that Sûfism attributes to marifah is of the type of meaning reflections rather than definitions, as a Sûfi term, marifah is defined as the value gained because of deserved, the virtue that enables the attainment of marifah, and a characteristic found in the owner of marifah. The definition of marifah in Sûfism does not include all the layers of meaning that fall within its scope as per the logical definition, nor does it exclude those that fall outside its scope. It is not a definition that is too broad for its own good. In this respect, Sûfism's definition of marifah is in the form of a metaphor rather than a definition. In theology, marifah is defined as "knowledge based on spiritual serenity in the sense that faith is based on knowledge." Among the schools that include marifah in the definition of faith is the school of al-Murjî. In al-Murjî theology, marifah is the state of knowing with the trace of the heart, which includes the heart's affirmation, rather than mere knowledge. Marifah's relation to knowledge is epistemological and ontological in that it is an act of the heart. It is this duality that makes marifah a common concept of Sûfism and theology. Marifah, whether it is a term in its theological aspect or an expression of name transmission in its Sûfi usage, is treated as an epistemological value in both disciplines in terms of being or not being a source of knowledge. Since the science of kalâm has the principle of protecting religious knowledge and transmitting religious knowledge correctly, it has not considered marifah as an epistemological source of knowledge, which they do not see as having an objective value, since the verifiability of knowledge based on marifah is not possible. For knowledge in theology must first and foremost be demonstrably true. In Sûfism, on the other hand, knowledge is merely a metaphysical form and insufficient to discover the truth, whereas marifah is the truth itself. Hence the fact that theological knowledge is based on the word and Sufi knowledge is based on the state. One of the thinkers who argued that true knowledge should be based on the state is one of the wise Sûfis of the Orient, Mullah Ahmad al-Jazari, namely Malayê Jizîrî. Marifah is one of the key concepts mediating Malayê Jizîrî's Sûfi thought. Since Jizîrî prioritizes the subtle over the manifest and meaning over matter, he considers marifah as a communication instrument of the subtle meaning. In his conception, marifah, which is based on ladunî, bâtinî, mukashafah (observation), and scientific state and station, is more reliable than kasbî, zâhiri, and qal knowledge. In his epistemological understanding, knowledge is the antecedent of marifah, and marifah without knowledge is a nullity, and knowledge without marifah is way. In al-Jazîrî's epistemology, knowledge based on the theoretical sciences is illusory, while marifah is of divine origin, free from all kinds of scientific doubt. In his conception, reason and other human sources of knowledge are not ends but means to marifah. Jizîrî sees knowledge as a kind of human love and marifah as divine and divine knowledge and sees the human to the divine. In other words, for al-Jazîrî, marifah is the most authentic source of knowledge with a reliability that other sources of knowledge lack.

Anahtar Kelimeler:
Theology, Sûfism,
Knowledge, Marifah,
Mullah Ahmad al-Jazari.

GİRİŞ

Varlık ve bilgi, tüm burhanî, nazarî ve irfanî disiplinlerin ana bahisleri arasında yer alan temel konulardandır. Felsefe ve kelâm gibi nazarî disiplinlerde bilgi bir adım varlığın önünde yer alırken ifranî baz alan tasavvufta ise varlık bilgiyi önceler. Zira tasavvuf, "ancak tadan bilir" prensibiyle varlığı bilgiye bağlar, bilgiyi de varlığa dayandırır. Bu bakımdan tasavvufta kelâm ve felsefenin aksine ontoloji epistemolojiye öncelenir. Tasavvuf tasavvurunda varlık, bilgiye/marifete giden yolun boşluğunu dolduran vicdanî, ilahî bir dolgu malzemesidir. Bu bakımdan varlık ile bilgi arasındaki ilişki bir nevi sebep-sonuç ilişkisi gibidir. Bilgi-varlık ilişkisinde varlık neden, marifet ise neticedir. Bilgi ile varlık ilişkisine bu zaviyeden yaklaşan düşünürlerden biri de Molla Ahmed el-Cezerî'dir.

Molla Ahmed el-Cezerî namı değer Melayê Cizîrî, Şarkın bilge şahsiyetlerinden kabul edilir. Hayatına dair bilinmezlikler gizemini korurken düşünce dünyasına tanıklık eden en canlı tanık Dîwan adlı eseridir. Diwan, Cizîrî'nin duyusal ve rasyonel epistemik aktlarına, müşahede alanın dışında gerçekleşen mistik tecrübelerine tercümanlık eden kaynaktır. Sûfî meşrep düşünür Cizîrî, hissiyat ve fikriyatına şiir dilini aracı kılmış, bilgi ve varlığa dair tasavvurunu de belli başlı kavramlar kümeleri üzerinden temellendirmiştir. Cizîrî'nin şiir dizelerinde yer verdiği her bir kavram, belli bir tasavvurunun yansımaya aracılık eder. Cizîrî'nin Dîwan dizeleri, ifade edilemez gerçekliklerini ve mistik karakterli düşüncelerini yansıtan araçlardır. Dîwan dilinde yer verilen çoğu paradoksal ifadeler, mistik semboller, tasavvufî ve felsefî terimler onun duyu dışı hakikat tasavvurunu yansıtan ifadelerdir. Her düşünür için olduğu gibi kavram, Cizîrî'nin düşünme ve hissetme eyleminde bulunmasını sağlayan temel vasıta. Onun kavram atlası havuzunda öne çıkan iki terimden biri marifet diğeri de muhabbet. O, ontolojik anlayışını muhabbet üzerine bina ederken epistemolojik düşüncesini de marifet ekseninde temellendirir. Cizîrî, nazarî disiplinlere muhalif varlık ve bilgi için akli değil kalbi ortak zemin paydası olarak görür. Bu nedenle de varlığı muhabbet, bilgiyi de marifet zemininde tartışır. Eş bir ifadeyle Cizîrî ontolojisinin mayası muhabbet, epistemolojisinin ilham kaynağı da marifettir.

Sûfî meşrep Cizîrî, birçok ehli tasavvuf gibi ontolojik düşüncelerini vahdet-i vücûd-vahdet-i mutlak ve neticede vahdet-i sırf; epistemolojik görüşlerini de marifet ekseninde ele alır. Onun tasavvurunda marifet en güvenilir bilgi kaynağı olmakla beraber yaratıcı ile yaratılan arasındaki ikiliği ortadan kaldıran tanıştırıcı ve birleştirici güçtür. Cizîrî de birçok mutasavvıf gibi "*Ben, cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım*"¹ ayetindeki "*ibadet etsinler*" ibaresini '*beni tanısinlar*' şeklinde yorumlayıp, kulluğu marifete dayandırır. Bu nedenle marifetsiz ibadetin anlamsız olduğunu zira bilinmeyene ibadet edilmeyeceğini savunur.

Cizîrî, bilgiyi beşerî aşka benzetir, marifeti de ilahî ve vehbi ilim olarak kabul eder. Yani beşerî/fanî olanı ilahî/ebedî olan için bir vasıta olarak görür. Onun tasavvurunda akıl ve diğer beşerî bilgi kaynakları amaç değil marifet için birer araçtır. Beşerî bilgi kaynakları zâhiri, marifet ise bâtinî mânânın en güvenilir iletişim enstrümanıdır. Bir tek onunla ledünî, bâtinî, mûkaşefe ve müşahedeye dayalı ilmi hal hasıl olur. Bu yönüyle ilim marifet için bir mukaddime ilimsiz marifet muhal, marifetsiz ilmin ise vebaldır. Zira nazarî ilimlere dayalı bilgi vehim içerikli iken marifet tanrısal kaynaklı olması hasebiyle her türlü ilmî şüpheden aridir.

Cizîrî, derin bir vukufiyete sahip olmakla beraber yeterince ilmi ve akademik mahfillerde araştırılmış değildir. Cizîrî üzerine yapılan araştırmaların ekseriyeti de onun tasavvufî yönüne dairdirler. Kısacası Şark insanının gizeme olan tutkunluğundan mı, yoksa tarihin vefasızlığından mıdır bilinmez ama Cizîrî'nin yeterince araştırılmadığı bir gerçektir. Kanaatimizce Cizîrî, belli bir disiplinin özellikle tasavvufun sınırlarına hapsedilmesi mümkün olmayan çok yönlü bir düşünür olması hasebiyle disiplinler arası bir zaviyeden ele alınması gereken bir düşünürdür. Çalışmada Cizîrî', hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan birbirinden farklı olan tasavvuf ve kelâmın ortak payda kavramlarından biri üzerinden çapraz atıf usulüyle araştırmaya tabi tutuldu. Bu minvalde kelâm açısından objektiflik kriterine haiz olmadığından müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen marifetin tasavvufçu Cizîrî'nin bilgi nazarîyesi zaviyesinden epistemolojik değeri araştırılmıştır.

1. Epistemolojik Bir Kavram Olarak Marifetin Etimolojik ve Terim Anlamı

Tasavvufî bir terim olarak marifet, sözcük anlamının ötesinde mâna ve derinlik anlamına evrilmiş olsa da kelimenin kök anlamı tanımak, bilmek, bilgi, itiraf ve kabul mânasıyla bilgi ve bilme anlamında ilim kelimesinin müradifi iken, deney ve düşünmeye dayalı, kazanılmış ve ayrıntılı

¹ ez-Zâriyât 51/56.

tikel bilgi olması açısından tümel bilgi olan ilimden ayrılır. Daha öz bir ifadeyle ilim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, marifet ise tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder.² Tasavvufî terimin tanımı mantiki had tanımına uygun olmasa da marifet, “iç tecrübeyle hasıl olan sezgi, yaşayarak kazanılan idrak, hakikate vakıf olma bilgisi” şeklinde tanımlanır.³

Marifet, etimolojik ve terimsel yönüyle tikellik açısından ilimden ayrılırken aynı zamanda karşıtlık açısından da ayrılır. İlim cehl karşıtı, marifet ise inkârın zıddı olarak kabul edilir.⁴ Hakeza çok kapsamlı anlam muhtevasına sahip olan marifet, düşünsel paradigmalara temayül farklılıkları nispetinde birbirinden farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bununla beraber tasavvufta irfan, ilm-i ledün, keşif, ilham gibi terimlerle ifade edilen, kalbi ve vasıtasız ilahî bilgiye denir.⁵ Sûfî terminolojisinde marifet, “Arifin, vehben kendisine tevdi edilmiş vasıtasız manevi idrak ile Allah’ın isim, sıfat ve fiilleri hakkında sahip olduğu bilgidir.”⁶

Tasavvufta marifet, “Allah’a dair kalpte hasıl olan bilgi” şeklinde tanımlansa da Allah’ı zatıyla bilmek ve tanımak mümkün değildir. Hatta “Allah’ın zatı hakkında tefekküre dalmak cehalet”⁷ olarak görülür. Melayê Cizîrî de Allah’ın zatını tanımanın akıl karı olmadığını açıkça ifade eder:

Ser bi 'icze diderit quwwetê derrakeyê ma/Rece-'el 'eqlu kelilen we meta qame qe'ed⁸

Cekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada

Yorgun düşer akıl aciz kalır kalkış için her çabada

Hîret û 'icze, serencami di babê nezerê/Key bi Xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed⁹

Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı

Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahluk Halık’ını

O da birçok ehli ilim gibi Allah’ın zatını tefekkür etmekten çok isim ve sıfatları üzerinde düşünülmesi gerektiğini, her bir ilahî ismin de zatı tanıtan birer araç olduğunu şu dizelerle savunur:

Da şahidê esmâ bi hemî wechê binasîn

Yek mestê Samed kir bi yekî neqşê senem da¹⁰

Bu ibtilada birliğine tanık kıldı esmânın her birini

Kimini âşık kıldı Samedî zatına puta tutkun kıldı kimini

Melayê Cizîrî, ilahî isimler gibi sıfatların da birer marifet aracı olduğunu şu şekilde ifade eder:

Eşya di 'ilmê bûn zuhûr isman ji Feyza ismê nûr

Teqwîmî betsin bêqusûr hukmê sıfatê seb'e da¹¹

Feyzini alıp ism-i Nur’dan göründü eşya ilim aynasında

İntizama girdi kusursuzca yedi sıfatın hükmü altında

² Süleyman Uludağ, "Mârifet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.

³ Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts), 2/2900.

⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157/161.

⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 221.

⁶ Uludağ, "Mârifet", 28/54.

⁷ Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-üns min hazâretü'l-kuds* (Tahran: 1993), 29.

⁸ Osman Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan* (İstanbul: Nübihar Yayınları, 1996), 78.

⁹ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, 79.

¹⁰ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, 21.

¹¹ Melayê Cizîrî, *Diwan* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012), 860.

Tasavvufta marifet ilim ötesi bir idrak melekesi olarak kabul edilse de deruni olması hasebiyle haricen empoze edilen bir bilgi değil, belli bir ruhi derinliğe ulaşmış kişilerin fıtrat kodlarına işlenmiş yaratıcısını tanıma idrakidir. Netice itibarıyla tasavvufta marifet, hakikat gözüyle hakikati olduğu hal üzere ihata etmektir.¹² Ledü'nî ilimde vehmin tesiri olmadığından dolayı da marifetin ismet vasfı vardır.¹³ Marifet dışı ilimler müşahede alemine dair bilgi elde etme yolları iken marifet vahiy ve ilhamla beraber gaybî olana dair tek bilgi kaynağıdır. Bu nedenle sûfiler, marifet bilgisini akıl ve nakil yoluyla elde edilen diğer tüm bilgiden daha değerli ve daha güvenilir görürler.¹⁴

2. Melayê Cizîrî'de Bilginin Kaynakları

Düşünsel bir disiplini özgün yapan iki ilkelerden biri kendine özgü metodolojisi diğeri de epistemolojisidir. İlmi disiplinler, teorik paradigmalarını sistematize etmek için belli bir metodolojik yöntem ve epistemolojik kuram üzerinde inşa ederler. Epistemolojinin temelinde bilgi, bilginin kaynakları ve bilgiyi elde etme yol ve yöntemleri yer alır. Dini disiplinlerin bilgiye karşı yaklaşımları farklı olduğu gibi bilginin kaynakları ve yöntemleri hususunda da birbirlerinden farklılaşırlar. İslâm'ın kurucu disiplinlerinden kelâm rey ve istidlâlî, felsefe mantık ve burhanı, tasavvuf ise keşf ve müşahedeyi baz alır.¹⁵ Kelâmın nazarı akla, tasavvufun keşfi ve ilhamı ise vicdani zevke dayanır. Nazarî akıl muhakeme, vicdani zevk ise bir nevi delilsiz mânanın kalpte hâsıl olma yoludur. Kelâmcılar nazar ve akli keşfe tercih ederken tasavvufçular ise keşf ve ilhamı daha isabetli görürler.¹⁶ Her iki cenahın öncelikleri farklı olmakla beraber toptan ret ya da inkâr söz konusu değildir.¹⁷

Dini disiplinlerde bilginin kaynakları farklı olsa da imkânı hususunda ittifak vardır. Kelâm için beyan, felsefe için burhan; tasavvuf için de irfan imkân dahilindedir.¹⁸ Kelâm teolojik teorilerini akıl, haber ve duyu verilene; felsefe akıl ve duyuya tasavvuf da sezgi ve ilhama dayandırır.¹⁹ Kelâm ve felsefe için akıl olmazsa olmaz iken tasavvuf için ilham ve sezgiye dayalı marifet vazgeçilmezdir. Her üç disiplinin epistemolojik yaklaşım farklılarını şu şekilde özetlemek mümkündür: Tasavvufun bilgi kaynağı olan marifet vehbî; felsefe ve kelâmın bilgisi ise kesbîdir. Tasavvufta akıl sezgisel bilgi için ölçü ve hakem değil, kelâm ve felsefede ise asli kıstastır. Kelâm ve felsefede bilgi belli bir zihni yetkinlik ve akli muhakeme neticesinde hâsıl olan bir meleke; tasavvufta ise manevi olgunlukla hasıl olan ilahî bir vehbedir. Kelâm ve felsefe için tasavvufî bilgi sübjektif, tasavvuf için de kelâm ve felsefenin nazarî bilgisi ihtimalidir. Kelâm ve felsefede akla dayalı nazarî bilgi objektif, tasavvufta sezgisel bilgi olan marifet kat'i ve kesindir.²⁰

Tasavvufta en güvenilir bilgi kaynağı ilhama dayalı marifet olmakla beraber diğer bilgi kaynakları tümünden reddedilmiş değildir. Örneğin Melayê Cizîrî birçok tasavvuf erbabı gibi marifet dışı bilgi kaynaklarından duyu, haber ve akla dayalı bilgilerden yararlanmakla beraber yetersiz olduklarını savunur. Onun epistemolojik anlayışında marifet kadar olmasa da duyu, haber ve aklın yeri ve değeri yok değildir. Bununla beraber gerçek bilgi akıl ve nazarın değil sezginin ürünüdür.²¹

Melayê Cizîrî'nin epistemolojisinde bilgi elde etme açısından iki türdür. Birincisi, insanın beşerî saha içerisinde yürüttüğü duysal ve zihni faaliyetlerin neticesinde elde ettiği duyu ve habere

¹² Ebu'l A'lâ Âfîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 98.

¹³ Uludağ, "Mârifet", 28/54-56.

¹⁴ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1994), 72.

¹⁵ Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *e-Münkız mine'd-dalâl* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 22.

¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 22-29.

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1994), 72.

¹⁸ Şakir Gözütok, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 98.

¹⁹ M. Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Nûbihar, 2012), 164.

²⁰ Âfîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 112.

²¹ Ruhullah Öz, *Şarkın Bilgesi Melayê Cizîrî* (Van: Peywend, 2022), 88.

dayalı beşerî bilgidir. İkincisi, süjenin beşerî alan dışına çıkıp ruhsal arınma neticesinde elde ettiği ilahî bilgilerdir. Cizîrî, birinci tür bilgi sahiplerine âlim, zahit, sofu ve molla, ikinci tür bilgiyle mücehhez olanlar için de arif ismini kullanır. Buna göre ilim, marifet olmadığı gibi alim de arif değildir.

2.1. Duyu Bilgisi

Duyu bilgisi İslâm'ın üç kurucu disiplinin temel bilgi kaynaklarından sayılır. Tasavvufta hakikate ulaştırıcı olarak kabul edilmemiş olsa da duyu ve tecrübeye dayanan bilgiler inkâr edilmiş değildir. Felsefe ve kelâm gibi nazarî disiplinlerde duyu bilgisi beş dış ve fiziki organa dayandırılırken tasavvufta ise buna karşın beş iç duyu merkeze alınır. Tasavvufta, ehli nazarın beş dış duyu verisine karşılık, beş iç duyunun varlığı savunulur. Neticede bir tasavvufçu için bilginin kaynakları duyular, akıl, keşif, ilham ve vahiydir. Duyular ve akıl fiziki âlemin bilgisi ile sınırlı, gayb ve metafiziğe dair konularda herhangi bir otoriteleri bulunmamaktadır. Gayb alanına dair tek bilgi kaynağı vahiy ve keşiftir.²²

Melayê Cizîrî, duyu ve tecrübeyi eşyanın hakikati hakkında ilk elden bilgiyi sağlayan kaynak olduğunu kabul eder. Onun nazarında duyu ve tecrübeye dayanan bilgi müşahade aleminde gerçeği sahtesinden; doğruyu yanlıştan ayırt eden birer kıstastır.²³ Cizîrî, duyu ve tecrübeye dayalı bilgi hususundaki düşüncesini şu dizelerle ifade eder:

Te divê safî û zexel jêki vedî tecrûbe ke

Da 'iyarê bi temami binumêtin te mehek²⁴

Tecrûbe et ayırt etmek için sahteyi gerçekten

Ta ki görünsün sana bunların tam ayarı mihenkten

Cizîrî, mezkûr beyitlerde duyu ve tecrübenin mihenk görevi gördüğünü ifade eder.²⁵ Daha anlaşılır bir ifadeyle mihenk taşı altının gerçeğini sahtesinden ayırdığı gibi duyu ve tecrübe de doğru ile yanlış birbirinden ayırır.²⁶ Cizîrî'nin tasavvurunda duyu ve tecrübe gündelik hayatın önemli birer bilgi kaynağı olarak işlev görür.

2.2. Haberî Bilgi

Haber ya da rivayete dayalı bilgi birçok disiplinde olduğu gibi tasavvufta da başvuru bilgisi kaynaklarından biridir. Haberî bilginin referans kabul edildiği konuların başında metafizikle alakalı konular gelir. Cizîrî, daha çok metafizikle alakalı konularda haber ve rivayete dair bilgiye başvurur.²⁷ O, Allah'ın zatiyla olan münasebetine dair bilgilerin bir tek haber ve rivayete dayalı olduğunu şu dizelerle ifade eder:

Huns û muhebbet her hebû heq aşîqê zatê xwe bû

Muhtacê husnek dî nebû neql û rîwayet pê we da²⁸

Hak âşık idi kendi zatına vardı güzellik ve sevgi ta ezelden

²² Ruhullah Öz, "Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Metodolojik Farklılıklar ", *Teorik Açıdan Kelam-Tasavvuf İlişkisi*, ed. Yasin Ulutaş (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023), 11-56.

²³ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 175.

²⁴ Molla Ahmed Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî* (Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996), 371.

²⁵ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 372.

²⁶ Cizîrî, bir başka şiirinde de tecrübenin bir bilgi kaynağı olduğuna atfen şöyle der: "Ey sevdiğim şayet sevgi iddiasında bulunanın doğruluğu ve yalanını test etmek istersen eğer onu tecrûbe et". Abdusselam Cizîrî, *Şerhu Diwanu's-şeyhi'l-Cezîrî*, (Duhok: Sipîrêz, 2014), 112.

²⁷ Öz, "Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Metodolojik Farklılıklar", 11-56.

²⁸ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 848.

Muhtaç değildi O başka güzelliğe böyle ulaştı bize rivayet ve haberdan

Cizîrî, her ne kadar bazı gaybî meselelere dair hususlarda haber ve rivayeti birer delil olarak kabul etse de marifetin mayası ve özünü oluşturan aşk ve güzellik gibi yüksek hakikatlerin anlaşılmasında yetersiz görür.²⁹ Hakeza tanrısal güzelliği anlamada da haber ve rivayeti hem aciz hem de anlamsız bulur.³⁰ Cizîrî için haber ya da rivayete dayalı bilginin asıl iş ve işlev alanı beşerî sahadır. Gerekçesi ise beşerî sahanın deney ve tecrübeye dayalı olmasındandır. Oysa metafizik alan tamamıyla hissetme alanıdır. Bu nedenle metafiziğe dair olanı anlamak rivayetle değil ancak marifet ile mümkündür. Marifet ise haber ve rivayet gibi kâla değil yaşanılan hâle dayanır.³¹ Bu nedenle Cizîrî, çoğu zaman marifet sahasıyla alakalı akli, haberi ve rivayete dayalı bilgileri dedikodu olarak görür ve onları kâl ve kıldan ibaret sayar: O bu husustaki düşüncesini şu dizelerle ifade der:

Guftûgoyê me'rîfet çendi Mela peyda biki/Gewhera me'rîfetê nagîhetê kes bi xîred³²

Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile

Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile

2.3. Akli Bilgi

Kelâm ve felsefede akıl bazen hüküm kaynağı bazen de hüküm çıkarma aracı iken tasavvufta ise biri menfî diğer müsbet olmak üzere iki yönlüdür. Bu açıdan tasavvufçular ne salt akılcı rasyonalist ne de akıl karşıtı irrasyonellistler. Tasavvuf erbabına göre akıl dünyevî meselelerde yol gösterici, eğitici ve ayırt edici işlevle müsbet bir melekedir. Menfî yönü ile ilahî hakikatleri anlamaya kalkışmasıdır. Tasavvufçulara göre ilahî hakikat alanı aklın değil marifetin sahasıdır. Cizîrî, diğer tasavvufçular gibi aklın müsbet yönünden çok menfî yönü üzerinde durur. Ona göre akli idrakın aciz kaldığı alanların başında ilahî marifet gelir. Bu minvalde akli düşüncenin son sınırı, şaşkınlık ve çaresizliktir.³³ Cizîrî, aklın ilahî marifet hususundaki çaresizliğini net bir şekilde şu dizelerle ifade eder:

Çi hedde 'eql e qîyasê te kirit/ Ev e burhan ku tu bêburhan î³⁴

Ne haddine aklın kıyas yapmanın/Burhansız olman burhanındır senin

Sûfî düşüncede hâkim olan görüş nazarî aklın ezeli ve ebedî olan hakikatleri anlamada aciz oluşudur. Onun yerine keşf ve marifete dayalı başka bir akıl ikame edilir. Tasavvuf felsefesinde nazarî aklın ulaşabildiği son nokta hayret ve çaresizliktir. Cizîrî'ye göre zatı ilahînin hakikati bir sır membaıdır. Her bir yönü farklı bir derinliğe sahiptir. Bu nedenle sınırsız olan ilahî sırların sınırlı ve mahdud akılla idrak edilmesi imkansızdır. Cizîrî, ilahî marifet konusunda akli idrakın idraksizliğini şu dizelerle ifade eder:

Ser bi 'icze didirit quwwetê derrakeê ma/Rece'el-eqlu kelîlen we meta qame qe'ed

Hîret û 'icze serencam idi babê nezerê/Key bi xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed³⁵

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada

Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her bir çabada

²⁹ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 140.

³⁰ Cizîrî, güzelliği anlama ve anlatmada haberin kifayetsizliğini de şu şekilde ifade eder: “Surra te li dem ayeta kubra ye neşem/Lê d'neql û riwayet dikirim texpirê” (Yüzündeki mucize-i kubra olan güzelliği anlatamam/Acizim, bu konudaki nakil ve rivayetleri yorumlayamam). Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 144.

³¹ Kamuran İbrahim Mişextî, *Simolojiya Zimanê Melayê Cizîrî* (Duhok: Spîrêz, 2011), 122.

³² Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 222.

³³ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 179.

³⁴ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 742.

³⁵ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 221.

Şaşkınlık ve çaresizliktir son sınırı düşüncenin

Nasıl anlasın kısır fehmi ile mahlûk sırrını Hâlik'in

Cizîrî, kelâm, felsefe ve tasavvufun ortak bilgi kaynaklarından olan haberi, duyuşsal ve aklî bilgiyi mahdud ve sınırlı bir şekilde kabul etmekle beraber tasavvufun geleneksel eğilimine bağlı kalarak tavrını aklî çıkarım ve nazarî istidlâlden yana değil, ledünî ve vehbî olan marifetten yana kullanır. Ona göre bahsi geçen bilgi kaynakları ilahî hakikatleri kavramada kifayetsiz, güvenilirlikte ise şüphelidirler. Cizîrî'nin bilgi anlayışında hakikati keşfetmek nazarî aklın, duyu ve habere dayalı bilginin konusu değil iç tecrübe ve vasıtasız özel bilgi olan marifetin işidir. Marifet bilgisi de kesbî değil vehbîdir. Beşerî değil tanrısalıdır. Kâle değil hâlâ dayalı bir ilmidir. Bu nedenle Cizîrî, en sağlam bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama dayalı marifeti kabul eder.³⁶

3. Melayê Cizîrî'de Marifetin İlişkili Olduğu Kavramlar

Cizîrî için en sağlam bilgi kaynağı keşf ve ilhama dayalı marifet olmakla beraber marifetin olumlu ya da olumsuz mânada ilişkili olduğu bazı kavramlar mevcuttur. Bunların başında da akıl, kalp, ilham, aşk, muhabbet ve güzellik gelir.

3.1. Akıl

Sözlükte akıl, "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak"³⁷ anlamlarına gelirken terim olarak da kendisiyle ilimlerin idrak edildiği sıfat şeklinde tanımlanır.³⁸ Disiplinlerin aklın işlevine yönelik olan tutumları ise birbirinden farklıdır. Nazarî disiplinlerden olan felsefe ve kelâm da akıl bazen hüküm kaynağı bazen de hüküm çıkarma aracıdır. İrfanî tasavvufta ise akıl, nazarî ve metafizik konularda söz sahibi bir merci değildir. Tasavvufta marifet, keşif ve ilhamla aynı değere sahip bilgi kaynaklarıdır. Nazarî ilimlerde bilgi nazara keşif ve ilhamı tercih eden irfanîlerde ise mistik tecrübeye dayalıdır. Ehli nazar bilgisi kâle, ehli kalp malumatı ise hâlâ dayalıdır. Cizîrî, aklî olanı kalbî olana tercih edenlerin bilgisini dedikodu anlamında gelen "guft û go" ya da "kîl ve kal"³⁹ olarak değerlendirir. O, aklî bilgiye karşı takındığı eleştirel tavrı şu dizelerle ifade eder:

Ser bi 'icze diderit quwwetê derrakeyê mal/Rece-'el 'eqlu kelilen we meta qame qe'ed

Hîret û 'icz e, serencami di babê nezerê/Key bi Xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz bunları anlamada

Yorgun düşer akıl aciz kalır kalkış için her çabada

Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı

Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahluk Halık'ını

Tasavvuf erbabında olduğu gibi Cizîrî'de de akıl iki türdür. Birincisi küllî, ikincisi ise cüz'î akıldır. Eleştiri konusu yapılan akıl küllî akıl değil cüz'î olandır. Küllî akılla ilahî, cüzî olanla da dünyevî ilimler algılanır. Birincisi ruhun nurundan diğeri de hidayetin nurundandır. Tasavvuf kültüründe cüz'î akıl herkeste küllî akıl ise ancak ledünî ilme mücehhez kılınmışlara tevdi edilen ilahî bir idrak melekesidir.⁴⁰

Tasavvufta akıl, küllî ve cüz'î şeklinde taksim edildiği gibi olumlu ve olumsuz açısından da ikiye ayrılır. Tasavvuf literatüründe akıl biri bağ diğeri engel olmak üzere iki anlamda kullanılır. Akıl, cehaletin zulmetini zail ettiği için engel, ilahî hakikatlere ulaşmadaki engelleyici fonksiyonundan

³⁶ Öz, "Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Metodolojik Farklılıklar", 11-56.

³⁷ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

³⁸ Şehâbeddin Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 592.

³⁹ Cizîrî, *Diwan*, 277.

⁴⁰ Seyit Nur Ciran, "Sûfilerin Kelamcılara Bakışı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14/1 (2021), 145.

dolayı da bağ olarak anlamlandırılır.⁴¹ Birinci akıl, eşyanın mahiyetini araştıran, ikincisi ise ilimleri kavrayandır.⁴² Hakeza birincisi eşyanın mahiyetini kavramada aciz olan; ilahî hakikatleri ve tecellileri anlamada kör adamın elindeki değnek gibidir.⁴³ İkinci tür akıl ise ilmi kavrayan ve salt tecrübeye dayalı rasyonel akıldır.

Cizîrî, akli her iki yönüyle ele aldığından dolayı ne salt rasyonalist ne de irrasyonalist. Ona göre akıl, dünyevî işlerde işlev görse de hakikatin kühnünü keşfetmede ulaştığı en son nokta şaşkınlık ve çaresizliktir. Bu nedenle o, fıkıhçıların akıl yürütme yöntemlerinden kıyas ile kelâmcıların cedel yöntemini yetersiz görür, kıyas ve cedele karşı olumsuz tavır takınır.⁴⁴ Onun tasavvurunda yaratan-yaratılan ilişkisini anlamak aklın kârı değil,⁴⁵ keşif ve marifete dayalı kalbi bilginin görevidir. Cizîrî, ilahî hakikati anlamada akli, hep aşkın karşıtı olarak ele alır. Ona göre aklın hüküm sürdüğü yerde aşkın, aşkın da hüküm sürdüğü yerde akla yer yoktur.⁴⁶

3.2. Aşk

Cizîrî, ilmi kâle, marifeti hâle dayandırdığı gibi akli ilmin; aşkı da marifetin referansı olarak görür. O, marifeti aşka, aşkı da marifete dayandırır. Marifete dayalı sevgiye aşk der. Marifet arttıkça aşk da gelişir ve güçlenir. Sevgi aşk halini almakla, kul marifette yetkinleşir ve ilâhî güzelliği idrak eder.⁴⁷ Bu düşüncenin nüvelerini Cizîrî'nin çoğu dizelerinde bulmak mümkündür.⁴⁸ Neticede marifet ve aşk birbirleriyle karşılıklı etkileşime sahip iki melekedir. Cizîrî tasavvurunda marifet-aşk arasındaki ilişki, biri diğerinden bağımsız düşünülmez bir ilişkidir.⁴⁹ Marifetin mahsulü olan iman ile muhabbetten mütevellit olan aşkın ikisi de kalbidir.⁵⁰ Cizîrî, aşk-marifet ilişkisini şu dizelerle ifade eder:

Lami'a wê husn û nûrê ger çi dê dil şîbet Tûrê

Bâtîn e nayê zuhûrê bêhicab û perde ye⁵¹

O güzellikle nurun parıltısı Tur'daki tecelli gibi dolar gönüllere

Perde ve hicapsız zuhura gelmez, bâtinî bir tecellidir bu

3.3. Kalp

Tasavvuf kültüründeki marifet, akıl merkezliliğinden çok kalp merkezlidir. Tasavvufta kalp, insanın kendisiyle varlığın hakikatini kavradığı latif, ilahî ve manevî bir idrak mekanizmasıdır. Bir başka deyişle zevkî idrakin merkezdir.⁵² Aynı zamanda kalp, akıl ile iç içe işlev gören bilgi kaynağı olan bir melekedir. Akletmek ise kalbin işlevidir.⁵³ Tasavvufçular, kalbin sezgisini esas almakla

⁴¹ Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 592.

⁴² Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 299.

⁴³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 136.

⁴⁴ Cizîrî, *Diwan*, 64.

⁴⁵ Cizîrî, aklın mârifet hususundaki aciz olduğunu şiddetle savunur. Detaylı bilgi için bkz. Cizîrî, *Diwan*, 86.

⁴⁶ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 182.

⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'in* (İstanbul: Bedir yayınları, 1979), 2/279-280

⁴⁸ Detaylı bilgiler için bk. Cizîrî, *Diwan*, 314.

⁴⁹ Cizîrî, *Diwan*, 98.

⁵⁰ Ruhullah Öz, "Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi", *Aşkın Müftüsü Mela* ed. İbrahim Baz-Ruhullah Öz (Ankara: Cizre Belediyesi, 2023c), 171-199.

⁵¹ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, 146.

⁵² Ebu'l-Âla Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 222.

⁵³ Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 187.

bağlamak anlamındaki aklın işlevini dar ve sınırlı tutarlar.⁵⁴ Tümünden akıl karşıtı olmamakla birlikte metafizik konularda kalbin akli aştığını savunurlar.⁵⁵

Tasavvuf epistemolojisinde bilgi kaynakları rivayet, dirayet, cedel, kıyas ve hakikat bilgisi olmak üzere dörde ayrılır. Dört kaynaktan üçü aklî, son merhaledeki hakikat/marifet ise kalbîdir. Tasavvuf felsefesinde kalp, ilâhî bilgilerin mahalli, marifetin kaynağı, keşf ve ilhamın merkezi olarak kabul edilir.⁵⁶ Cizîrî'nin ontolojik tasavvurunda marifetin mahalli olan kalp, nurani bir varlıktır.⁵⁷ Arifin marifet melekesine kaynaklık eden de bu nurdur. Yani arifin kalbine nüfuz eden marifet nazarî değil ilahîdir. İlahi olan nur da bir yandan hakikati tanımaktan doğarken diğer yandan da hakikat da nurdan yansır.⁵⁸ Bu açıdan Cizîrî'nin kalbi olan marifet teorisi, işrakî hikmet teorisinden izler taşır. Cizîrî de tıpkı işrak savunucuları gibi kalbi, nuranî ve işrakî tecellilerin mekânı olarak tasvir eder.⁵⁹

Cizîrî için kalbî olan marifet, gönül gözünün açılmasıyla elde edilen hakikat bilgisidir. Marifeti ilimden ayıran ise neşet ettiği kaynaktır. İlmin kaynağı akıl iken marifetin membaı ise kalptir. Marifette idrak eden ile edilen bir iken ilim de ise ikisi arasında olumlu ve olumsuz bir idrak ameliyesi söz konusudur.⁶⁰ Nihayetinde ilim keshbî ve vasıtalı iken marifet vehbî ve vasıtasızdır. Cizîrî, kalbi olan marifet bilgisinin fitri bir meleke oluşunu şu dizelerle ifade eder:

Min di ber qalûbela bâtin vi wê ra bû evîn

Hêj li ser 'ehda elest im ta bi roja axerîn⁶¹

Aşk benimleydi kalubeldan önce

Elest ahdi üzereyim ta yevmi kıyama kadar

3.4. İlham

Cizîrî'nin muhabbet endeksli marifet nazarîyesi, her türlü duygusal, aklî ve ruhsal ilimleri bünyesinde barındırır. Bu türden marifet de kalbî ve vicdanî ilham ekseninde gelişir. İlhamın terim anlamı, "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır." Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde aniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Kelâm disiplininde ilham, kesin bilgi kaynağı olamadığı hususunda galip görüş hâkim olmakla beraber Eşârî mütekellim Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi bazı kişiler bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini savunurlar.⁶² Tasavvufta ise ilham kelâmın aksine duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul edilir. Ehli tasavvufta olduğu gibi Cizîrî tasavvurunda da kaynak açısından ilham, keshbî değil vehbî, beşerî değil ilahîdir. O, ilhamın tanrısal oluşunu şu dizelerle ifade eder:

Li yetmeinne qelbî 'eynulyeqîn dibexşet

⁵⁴ İbn Arâbî, *Mârifet ve Hikmet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 26.

⁵⁵ Arâbî, *Mârifet ve Hikmet*, 155.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Kalb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2001).

⁵⁷ Cizîrî, mârifete mahal olan kalbin ilâhî bilgilerle donatılmış nurdan bir mekân olduğu şu şekilde tasvir eder: "*Sed co û sed cûbar e tê sed gulşen û gulzar eltê Çendan ji 'îşqê nar e tê safî nezer di nûr e dil*", (Yüzlerce ırmak akmada yüzlerce gül bahçesi bitmekte onda/Çok olsa da aşk ateşi safi nazarla baksan ona nurdur gönül). Cizîrî, *Diwan*, 139.

⁵⁸ Halid Cemîl Muhammed, *Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğın Şairi* (İstanbul: Hivda Yayınları, 2008), 268.

⁵⁹ Cizîrî'nin işrakî eğilimlerine ışık tutan dizelerden biri şu şekildedir: "*Tûr im bi dil û peyrewê Mûsa yim ez/Ateşperes û nûrê tecella yim ez*" (Tur dağıdır gönlüm Musa'nın peyreviyim ben/Orda tecelli eden nurun ateşperestiyim ben). Cizîrî, *Diwan*, 97.

⁶⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitap Evi, 2009), 412.

⁶¹ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 147.

⁶² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el- Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1967), 14.

'Eynul'eyan divêtin kafi nihin dirayet⁶³

Kalbim mutmain Olsun diye Sevgili sırları ayne'l-yakin verir

Yetinmez bununla Kalbim ayne'l- iyan ister dirayet

Cizîrî, sahip olduğu bilginin de ilhama ve neticede ilahî olduğuna dair da şu ifadelerde bulunur:

Ellah ji nûra sermedî yek qetreyek da Ehmedî

Ji şîrînî hezzek we dî medhûşî ma hetta ebed⁶⁴

Sermedi bahrından Allah bir damla verdi Ahmed'e

Öyle bir haz, öyle bir tat ki medhuş Kaldı ta ebed

3.5. Muhabbet ve Güzellik

Cizîrî için hüsün ve muhabbet marifet için olmazsa olmazlardır. Bu nedenle o çoğu zaman marifete dayalı epistemolojik tasavvurunu güzellik ve muhabbet ontolojisi temelinde inşa eder. Onun marifet endeksli muhabbet anlayışının temeli "*Ben gizli bir hazine idim, bilinmek/marifet/sevilmek istedim ve yarattım*" kudsî hadise dayanır. Cizîrî'ye göre muhabbet, Allah'ın tanınma isteğidir. Nitekim vahdet-i vücûd'tan bir adım öte olan vahdet-i mutlak tasavvuru da bu muhabbet doktrinine dayanır.⁶⁵ Cizîrî'nin tasavvurunda hüsün ve muhabbet de marifet gibi ezeldirler. Cizîrî'ye göre muhabbet, mutlak güzelliğe tutunmakla anlam bulan kesbî değil ezelden ebede kadar ilâhî inayetle ruha giydirilmiş bir hibedir.⁶⁶ İlahi nurda neşet eden muhabbet herkesin kavramaya güç yetiremeyeceği kadar kapalı ve ketum bir ruh halidir. Açılması ancak ilahî inayetle mümkündür. Cizîrî, muhabbetin kaynağı ve etkisine dair düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Bê nûr û narê muhbetê/Bê neqş û sun'ê qudretê/Naçin meqamê wesletê⁶⁷

Sevginin ateşi ve nuru olmadan/Kudret elinin nakış ve sanatı olmadan

Vuslat makamına eremeyiz

Cizîrî marifet endeksli aşk, salt kalbî ve ruhî bir meleke olarak değil aynı zamanda varlık nedeni olarak görür. Daha açık bir ifadeyle aşk, dört unsuru hakikatin kaynağına bağlayan besinci rabıttadır. Cizîrî'ye göre aşk, ruh gibi tanrısal olmakla beraber aynı zamanda hem fitrî⁶⁸ hem de kadim ve ezeli bir unsurdur.⁶⁹ O, muhabbetin asli unsur oluşuna şu dizelerle göndermede bulunur:

Husn û hub ani zihûrê işq e eslê alemê⁷⁰

Muhabbeti ortaya çıkaran güzelliştir ve evrenin aslı sevgidir

Cizîrî, aşkın evrenin özü olduğunu; varlıkları ve eşyayı oluşturan başlıca unsurların ruhanî, nuranî ve şeffaf unsur olduğuna dikkat çeker. Ona göre aşk da marifet gibi bâtnî bir ilimdir, içeriği söylem ve rivayetle idrak edilmez.⁷¹ Ayrıca aşk düşüncenin kapsama alanının dışına taşan

⁶³ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Dîwan*, 53.

⁶⁴ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Dîwan*, 82.

⁶⁵ Abdalbaki Turan, *Melayê Cizîrî Dîwanî ve Şerhi* (İstanbul: Nûbihar, 2010), 528.

⁶⁶ Muhammed, *Melayê Cizîrî: Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, 74.

⁶⁷ Molla Ahmed Cizîrî, *Dîwan* (Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996), 178.

⁶⁸ Cizîrî'nin tasavvurunda aşk ve muhabbetin fitrî bir meleke olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Cizîrî, *Dîwan*, 273.

⁶⁹ Cizîrî'nin bu husustaki düşüncesi için bkz. Cizîrî, *Dîwan*, 96.

⁷⁰ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi divanî's-şeyhi'l-Cezerî*, 201.

⁷¹ Cizîrî, mârifet gibi muhabbetin de kelime sığmadığını şu şekilde ifade eder: "*Naitin gohti bi qal şerh û beyana hüsne tu/Dê bi hal û sir binasîn dil fesana hüsne tu*" (Güzelliğini anlatmak sığmaz kelimelerle ifadeye/Gönül ancak hikmet ve hal diliyle anlar güzelliğin hikayesini). Cizîrî, *Dîwan*, 148.

ve zevkle idrak edilen ruhsal bir deneyimdir.⁷² Cizîrî, aşkın nakil, söylem ve rivayetlerle dile getirilemeyeceğini özellikle vurgular. O hiçbir ibareye sığmayacak kadar kutsidir. Zevk ve irfana dayalı bir ilimdir. Sadece bâtinî bir deneyimle tahsil edilebilir.⁷³ O bu konudaki düşüncesini şu dizelerle ifade eder:

'İlmê 'ışqê bût û latan, bi riwayet nabitin

*Qederek hal ku vebit, şubhetê her qalî çi hez?*⁷⁴

Güzellerin aşk ilmi rivayet ve nakil ile bilinmez

Hâl ilminden yoksa nasip kil ve kal'ın tadı olmaz

Cizîrî, aşkın var oluş gerekçesini marifet olarak belirler. Ona göre marifete dayalı olmayan aşk, bülbülün güle olan tutkusu gibi daimî değil arızidir. Arızî bir illete dayanan da aynı oranda arızidir. Nedenin ortadan kalkmasıyla kaybolmaya mahkumdur.⁷⁵ Bu nedenle Cizîrî, marifete dayalı aşkı, bülbülün güle olan sevgisiyle değil, kelebeğin ateşe olan meftuniyetiyle sembolize eder.⁷⁶ Ona göre seven bir olmalı ve asla değiştirilmemelidir.⁷⁷ Bu bakımdan Cizîrî'nin aşkı, vuslatı içermekle ontolojik, ilahî bilgiye dayanması yönüyle epistemolojik ve yaşanmışlığıyla da aksiyolojik bir görünüm arz eder. Onu alanında farklı kılan şey kendisinin bizatihi bir oluş varlığı olup fikirde, kalpte, yaşantıda gösterdiği dinamik potansiyeldir.⁷⁸ Onun tasavvurunda bahsi geçen ve bir yönüyle marifetle ilişkili olan kavramların her biri insan ile yaratıcısı arasında diyalogu/marifeti sağlayan iletişim araçlarıdır.

4. Melayê Cizîrî'de Marifet

Mastar kök anlamıyla “bilmek, tanımak ve ikrar etmek” anlamına gelen marifet, isim formuyla da bilgi kelimesinin eş anlamlısı olarak kabul edilir. İlim ve marifet eş anlamlı sözcükler kabul edilmekle beraber aralarında anlamsal nüans farklılıkları bulunduğu da savunulur. Daha önce de ifade dildiği gibi cehil karşıtı olan ilim, tümel ve genel nitelikli bilgi iken inkâr karşıtı marifet ise tikel ve özel bilgilerden oluşur.⁷⁹ Tasavvufî bir terim olarak marifet, daha çok “ledünî, bâtinî, mükâşefe, müşâhede ve ilmi hâl ve makam terimleriyle ifade edilir. Marifet ilminden kasıt ise ilâhî hakikat, nefsin nitelikleri ve varlıkların durumuna ilişkin gaybî hususlara dair malumdur.⁸⁰

Tasavvufta marifet, “kalbin Allah'la hemhal olması”, “Allah'ı sıfat ve isimleriyle tanıma melekesi”, “kalp gözüyle Allah'ı idrak”⁸¹ şeklinde tarif edilir. Marifetin sözle tanımlamayan bilgi oluşu, neticede tasavvufçuları “Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmek” deme noktasına götürür. Aczin bir itirafı olan bu tanıma göre marifet, nihayetinde hakikati hayretten ibaret” sayar. Merkezinde Allah'ı hakkıyla tanıma cehdi olan marifet, geniş anlamıyla hem insanı hem de alemi tanımayı kapsar. Bu bakımdan marifetullah'a ulaşmanın yolu alemi ve insanı tanımaktan geçer. Bu nedenledir ki mutasavvıflar, “kendini bilen rabbini bilir”⁸² hadisini marifet tasavvurlarına delil gösterirler. Buna göre insanın kendisini bilmesi, yaratıcısını bilmesinin başlangıcı, yaratıcısını

⁷² Muhammed, *Melayê Cizîrî Sevgi Ve Güzelliğin Şairi*, 262.

⁷³ Öz, "Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi", 171-199.

⁷⁴ Cizîrî, *Diwan*, 119.

⁷⁵ Bülbül-Gül; Kelebek-ateş sembolizmi metaforları için bkz. Cizîrî, *Diwan*, 176.

⁷⁶ Bülbülün arızî sevgisi için bkz. Cizîrî, *Diwan*, 105.

⁷⁷ Cizîrî'nin aşk ve maşukun bir olması gerektiğine dair yaklaşımı için bkz. Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, 99.

⁷⁸ Öz, "Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi", 171-199.

⁷⁹ Uludağ, "Mârifet", 28/54.

⁸⁰ Uludağ, "Mârifet", 28/55.

⁸¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 63.

⁸² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire* (Riyad: Camietu Melik Suûd, 1983), 185.

bilmesi ise kendisini bilmesinin neticesidir. Yani insan, nefsinin arifi olmadıkça marifetullah makamına erişemez.⁸³

Birçok mutasavvıf gibi Melayê Cizîrî de keşf ve ilhama dayalı marifet bilgisini hakikate ulaştırıcı en güvenilir bilgi kaynağı olarak görür. Cizîrî'nin tasavvurunda marifet, ledünî olana dair en sahici bilgi elde etme yoludur. Aynı zamanda hal bilgisi olan marifet hem biliş hem de oluş halidir. Onun epistemik anlayışında marifet bilgisi, salt bir bildirim ya da malumat aktarımı olan kâl fiili değil aynı zamanda bireyin özündeki ilahî hakikati idrak etme hâl'idir. Marifetin ana teması Allah olsa da tüm varlık var olması hasebiyle marifetin birer konusudur. Varlığın sırrı gibi müşahede alanın dışındaki bilgiler ancak bu yolla elde edilebilir. Cizîrî, sahip olduğu bilgiye ledünî ilim aracılığıyla muttali olduğunu savunur.⁸⁴

Cizîrî, daha önce de ifade edildiği üzere farklı sıklık ve oranlarda belli başlı bilgi kaynaklarına başvurmuş olmakla beraber, epistemolojik açıdan bilgiyi beşerî ve ledünî olmak üzere ikiye ayırır. Bunları da ilim ve marifet şeklinde isimlendirerek birbirinden ayırır. Aklî olana ilim, kalbî olana ise marifet ismini verir. Marifet, aklî bilginin aksine her türlü şek ve şüpheden aridir. Yanılmaya ve çelişkiye düşmeye mahkûm olan akli istidlalden değil, kalbin arı duru keşfinden mülhemdir. Cizîrî, marifetin Haktan sadır oluşunu şu dizelerle ifade eder:

Dê ji heq cazibeyek dil bigirit werne Mela

Ji ezel ger tu hidayet nebit irşadi çi kit?

Gönül yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Mela Haktan

Vaaz ile irşad ne yapsın hidayet yoksa ezel canibinden

Birçok disiplinde akıl ile kalp birbirinden bağımsız iki olgu şeklinde ele alınmakla birlikte tasavvuf literatüründe birbirinden bağımsız olmayan, birlikte işlev gören iki idrak mekanizmasıdır. Marifet ile ilim arasındaki en önemli fark, elde etme yöntemleridir. Kalbi idrakin ürünü olan marifet vehbî, akli tefekkürün mahsulü olan ilim ise kesbîdir. Buna göre marifet vasıtasız, ilim ise belli başlı vasıtalar aracılığıyla husule gelen bilgidir.⁸⁵ Cizîrî'nin de ilimin ve marifetin kaynağına ve ilişkisine ilişkin düşünceleri Selefi tasavvufçularla paraleldir.⁸⁶

Cizîrî, ilim ile marifet arasındaki ilişkide ilmi "bâ", marifeti ise "elif" harfi ile sembolize ederek metaforik bir dil kullanır.⁸⁷ Tasavvuf metamorfizmasında 'bâ'nın noktası Kur'an'ın özünü ve özetini,⁸⁸ "elif" ise Allah'ı ve ledün ilmini sembolize eder. Tasavvuf felsefesine göre tüm varlıklar Allah'tan sudûr ettikleri gibi tüm harfler de elif harfinden zuhur etmişlerdir.⁸⁹ Cizîrî, bir adım daha ileri giderek marifeti, "bâ" harfinin "elif'in uzunluğuyla sembolize eder. Bununla marifet sürecinin aşamalarına kinaye yoluyla dikkat çeker. Buna göre marifet, biri hakkı diğeri hakikati tanımak üzere iki yönlü bir tanıma ameliyesidir. Biri hak, diğeri de hakikattir. Marifetle hakkı tanımaktan kasıt vahdaniyetin ispatı⁹⁰, hakikati tanımaktan kasıt ise hakkın sırlarını içinde barındıran ilâhî kudreti tazim etmektir.⁹¹

⁸³ Uludağ, "Mârifet", 28/55.

⁸⁴ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 257.

⁸⁵ Ebu'l-Âla Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi devrim* (İstanbul: Risale Yayınları, 1999), 278.

⁸⁶ Cizîrî'nin ilimin ve mârifetin kaynağına ve ilişkisine ilişkin düşünceleri için bkz. Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 517.

⁸⁷ Mişextî, *Simolojiya Zimanê Melayê Cizîrî*, 149.

⁸⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 279.

⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 121.

⁹⁰ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 65.

⁹¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 132.

Tasavvufta ilimden marifete geçiş gayri mümkün değildir. Yalnız ilim aşamasından marifet merhalesine ermek bir cehd ve süreç ve seyr-u sülûk işidir. Salikin nihâî muradı marifetten hasıl olan marifetullahtır. Marifet ise saliki vuslat menziline ulaştıran bilgidir. Bu nedenle vasıl olmak için vuslat bilgisine ihtiyaç vardır. Bütün bilgilerin kaynağı ise bir ve tektir. O da Allah'ın zatının ta kendisidir.⁹² Cizîrî, kaynağı Allah olmayan her türlü bilgiyi kâl ve kîlden ibaret sayar. Bu türden bir bilginin ilmen de bir kıymeti harbiyesi de yoktur. O, bütün bilgilerin hem ilk kaynağı hem de nihai dayanma noktasının Allah olduğunu şu dizelerle ifade eder:

Nuqteê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'âlemê

Ser didin ma'aneyekê eslê sewadê noqte bû⁹³

İlim ve kitabetin bütün şekilleri çıkış noktasıdır varlığın

Sonuçta bir tek noktaya varır çünkü odur aslı hepsinin

Cizîrî, bilgiyi isim, kaynak ve güvenilirlik açısından farklı şekilde kategorize eder. İsimlendirme açısından ilim ve irfan, kaynak açısından da yakîn ve 'ıyan olmak üzere ikiye ayırır. Yakînî bilgiyi de *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde üçlü tasnife tabi tutar. Cizîrî, yakînî üçlü tasnifine dair düşüncelerini belli başlı teknik kavramlar üzerinden ifade eder. Tasavvuf literatüründe yakînî aynî olanı daha çok süjenin gördüğü objeyi bilmesi şeklinde tarif edilir. Oysa Cizîrî yapılan bu tanımları yetersiz bulur ve aynî'l-yakînî, "süjenin gördüğünü bilmesiyle beraber aynı zamanda ihata edip onunla bütünleşmesi" şeklinde tanımlar. Hakeza o, tasavvufta "zevk halı" diye bilinen görme haline dayalı bilgiyi de "aynü'l-'ıyan" adını verir. *Aynü'l-'ıyan* tabiri Cizîrî'nin epistemolojik anlayışına özgü bir kavramdır. Bu açıdan onun bilgiye dair düşünsel özgünlüğünü göstermesi bakımından önemli bir detaydır.⁹⁴ Cizîrî, aynî'l-yakîn ile yetinmez bir üst mertebesi olan aynî'l-'ıyanı talep eder.⁹⁵

Cizîrî epistemolojisinde bilginin bir diğer kategorik tasnifi kâl ve hâl şeklindedir. Kâl ilmi daha çok fiziki; hâl ilmi ise metafizik konularda iş gören bilgi türüdür. Gaybî birer hakikat olan Allah'ı bilmek, tanımak kâl'ın değil hâl'in konusudur. Cizîrî'ye göre Allah, hiçbir harici bilgi konusu olamayacağı gibi salt aklî ve duysal bilgilerle de kavranamaz. Yani Allah'ı tanımak kelimelerin değil hislerin işidir. Bu nedenle Cizîrî, kelâmcıların bilgi teorisi olan kelimeden kelâma kelâmdan kelâmullaha uzanma teşebbüsü yerine tasavvufçuların bilgi arayışı olan irfandan marifete marifetten marifetullaha yöntemini tercih eder. Cizîrî, hâl ilminin tercümanı olan aşka biçtiği rolü ve kâl ilmine dair düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

'İlmê 'ışqê put û latan bi rîwayet nabitin

Qederek hal ku nebit şubhetê her qali çi hez⁹⁶

Bilinmez aşk ilmi rivayet ve nakil ile güzellerin

Hal ilminden nasip yoksa tadı yok kal u kil'in

Cizîrî epistemolojisinde bir diğer kategorik ilmi tasnif nazarî ve kalbî şeklindedir. Nazarî bilgi, aklî yürütmelere, cedel ve kıyasa dayalı bilgi türüdür. Kalbî bilgi ise ilahî bilginin mahalli, marifet ve irfânî bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın evi olan saf gönlün safi marifetidir. Allah, nazarın değil marifetin konusudur. O'nun hakikatının özüne nazarî bilgi ile ulaşmak mümkün değildir.⁹⁷ Bu

⁹² Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 184.

⁹³ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 621.

⁹⁴ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 186.

⁹⁵ Onun bu husustaki talebinin detayı için bkz. Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 141.

⁹⁶ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 342.

⁹⁷ Âfîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 112.

nedenle Cizîrî, aklın hakikate ulaşma teşebbüsünün neticesini hep yorgunluk ve çaresizlik olarak görür. O, aklın hakikati keşfetme hususundaki biçare kalışını şu dizelerle ifade eder:

*Pur me nezer da te ji ser ta qedem/Qed rece'e't-terfu we 'eqlî kelil*⁹⁸

Baştan ayağa çokça tefekkür ettik seni

Akıl yorgun nazar ise bitap döndü geri

Cizîrî, nazarî aklın varlığın hakikatini çözmede yetersiz kalışına alternatif olarak kalbî aklı ikame eder. Ona göre akıl, varlığın sırrını çözmeye muktedir değildir. Çözse çözse ancak saf kalbî olan çözebilir.⁹⁹ Akıl, alemin sırrını da hakikatin özünü de anlamaya kadir değildir.¹⁰⁰

Cizîrî son olarak bilgiyi kitabî ve aşka dayalı olmak üzere ikili tasnife tabi tutar. Kategorik ayrım Cizîrî'ye özgü bir tasnif olmasa da kitabî bilgi iktisaba, aşk bilgisi ise vehbe dayanır. Vahbî olan bilgi ise marifetten başkası değildir.¹⁰¹ Aşk ile hasıl olan marifet bilgisi de tek sahici bilgidir. Zira hakiki olan aşk bilgisi sadece ilahî marifetle hasıl olan bilgidir.¹⁰²

Melayê Cizîrî, aşk ve kitabî ilmi birbirine karşıt kutuplarda konumlandırır. Her birinin uzmanlık sahası birbirinden farklıdır. Aşkın konuştuğu yerde kitaba, kitabın konuştuğu yerde aşka yer yoktur. Kitabî bilgi beşerî, aşk ilmi ilahîdir. Biri kesbî diğeri vehbîdir. Kitâbî bilgi, sınırlı ve mahduttur. Aşk ilmi sınırsız ve nihayetsizdir. Kitabî bilgi kuru malumattır, aşk bilgisi manevi feyizdir.¹⁰³ Mela, kitâbî ve aşk bilgisini şu şekilde betimlemiştir:

*Ayetê husnê mufessel ke ji keşşafê cemal/'İlmê 'ışqê bike tefsîr û ji defter meke behs*¹⁰⁴

Beyan et güzellik ayetini mutlak cemalin keşşafından

Tefsir edip açıkla aşk ilmini söz etme artık defterden

Cizîrî, kitabî bilgiyi genel, özel olan marifeti ise ilahî vehibelerden hasıl olan şekilde tanımlar. Kitabî bilgi aklî ve zâhir olana dair iken; marifet bilgisi ise kalbi hem zâhiri hem de bâtinî olana şamildir. Bu nedenle Allah'a dair bilgiye ancak kalbî bilgiye sahip olan vakıf olur. Cizîrî, kitabî bilgi sahiplerini dar görüşlü ve alemin sırlarına vakıf olamayanlar olarak görür. "Ancak tadan bilir" ilkesini prensip edinen Cizîrî, aşka âşık olmayan birinin aşkın mucidini anlamasını imkânsız görür. O'nu anlamak ancak yaşamakla mümkündür. Bunun yolu da ancak manen yükselmekle olur. Bu nedenle aşk ile bakmayı avamın değil havasın işi olarak görür. Nitekim sadece zâhirî ilimlerle mücehhez olan yüzlerce molla ve benzerlerinin aşkın sırrını çözemeyeceklerini savunur.¹⁰⁵ O bu savunusunu şu dizelerle ifade eder:

Tu j'Melayî her bi pirs esrarê 'ışqê hel dikit

*Vê mu'ammayê çi zanin sed mela û muste'id*¹⁰⁶

Her zaman sor Mela'ya aşkın sırlarını sana halletsin

Yoksa bu muammayı yüz molla ve şakirtle çöremezsın

⁹⁸ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 398.

⁹⁹ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 187.

¹⁰⁰ Cizîrî'nin, nazarî aklın alemin sırrını ve hakikatin özünü kavramada nasıl yetersiz kaldığının detayı için bkz. Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 371.

¹⁰¹ Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 78.

¹⁰² Cizîrî, aşka dayalı olan ilahî bilgiyle alakalı düşüncesi için bkz. Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 60.

¹⁰³ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, 189.

¹⁰⁴ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 221.

¹⁰⁵ Muhammed Emin Doskî, *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî* (Duhok: Sipîrêz, 2007), 454.

¹⁰⁶ Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani's-şeyhi'l-Cezerî*, 229.

Cizîrî de diğer tasavvufçular gibi marifet bilgisini salt vehbî, ledünî, ilahî ve gayri kesbî olarak tanımlasa da manen yükselmeden de hasıl olamayacağını da itiraf etmeden geçmemiştir. Ona göre marifete nail olmak ancak belli başlı nefis mertebelerini aşmak ve mâsivâdan arınmakla mümkündür. Kanaatimizce bu da büyük bir manevi kesbî gerektiren çabadır.

Sonuç

İslâmî disiplinlerin rivayet, istidlal ve riyazet olmak üzere üç farklı metodolojik yöntemle problemleri temellendirme yoluna giderken epistemolojik açıdan da akıl, duyu, haber, keşf ve ilham olmak üzere birbirinden farklı epistemik bilgi elde etme yollarını kullandıkları görülür. Dilemler ve hadisçiler daha çok rivayet yöntemini takip ederlerken fakihler ve kelâmcılar istidlali, tasavvufçular da riyazet yöntemini baz alırlar. Nazarî disiplinlerin temel bilgi kaynağı akıl iken ehli riyazetin ise kalbe dayalı marifettir. Bu nedenle tasavvufçular ehli nazarın aksine epistemolojik bir enstrüman olarak ilimden ziyade marifet kavramını kullanırlar.

Marifet, tasavvuf ve kelâmın kavram havuzunda yer alan müşterek bir kavram almakla beraber, istihdam ve kullanım alanları birbirinden farklıdır. Kelâmda marifet bir tek ilim, imanın tanımı ve Allah'ı bilme konusunda yer bulan bir nevi ilmin müteradifi olarak kabul edilirken tasavvufta ise ilim gibi bilginin teolojik boyutundan ziyade epistemolojik yönünü ele alındığından tasavvufî düşüncenin merkezi kaynağı olarak kabul edilir.

Tasavvufçuların ilim yerine marifeti tercih etme gerekçelerinin başında şek ve şüpheyne mahal vermemesi, ilim gibi sadece nazarî olana değil, amelî olana da etki etmesi ve yanılmakla mualel olan kesbe değil vehbe dayalı olmasıdır. Tasavvufta her ne kadar ilim marifeti elde etmek için bir mukaddime olarak kabul edilmiş olsa da hakikat bilgisinin bir kaynağı değildir. Zira ilimde zan, şek ve vehim mevzu bahis iken marifette şüphe kabul etmeyen, görülmüş, bilinmiş ve içten yaşanmış olan bir anlam vardır. Yani marifet, salt akli da kapsayan kalbin süje durumunda olmasıyla Allah'ın bilinmesi halidir.

Birçok mutasavvıf düşünür gibi Kürt şair Molla Ahmed el-Cezerî de bilgi nazarîyesini marifet zemininde ele alan bir düşünürdür. Cezerî'nin epistemolojik anlayışında marifet analitik bir çaba ya da sebep sonuca dayalı bir bilgi aracı olmadığı gibi kaynağı da değildir. Onun tasavvurunda marifet, insanı yaratıcısına yakınlaştıran, ilgi ve bağlılığını pekiştiren ruhî bir kalp halidir. Onun ilim-marifet-hal kavrayışları insandaki biliş ile oluşun birbirinden ayrılmazlığını ifade eden iç içe geçmişliğin neticesidir. Savunduğu vahdet-i mutlakın birer yansıması olan bu iç içe geçişkenlik hali, dışsal bilgi ya da aklî nazara değil tamamıyla içsel deneyim ve manevî sezilere dayalıdır.

Melayê Cizîrî, keşf ve ilhama dayalı marifet bilgisini hakikate ulaştırıcı en güvenilir bilgi kaynağı olarak görür. Cizîrî'nin tasavvurunda marifet, ledünî olana dair en sahici bilgi elde etme yöntemidir. Aynı zamanda hal bilgisi olan marifet hem biliş hem oluş halidir. Onun epistemik anlayışında bilgi, salt bir bildirim ya da malumat aktarımı olan kâl fiili değil aynı zamanda bireyin özündeki ilahî hakikati idrak etme hâl'idir. Netice itibarıyla ehli tasavvuf gibi Cizîrî de marifetin kesbî değil vehbî olduğunu iddia etse de marifete nail olmak için gerekli gördüğü manevi çaba, katedilmesi gereken seyr-i sülûk merhaleleri, nefsin mâsivâdan arındırma cesareti, ruhi terbiye ve de nihayetinde şeytani olanı hayattan tasviye istikrarlı; cehtten hasıl olan en büyük manevi kesb olduğunu gösterir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Çalışmanın özet kısmı 15-16 Kasım 2024'te yapılan Uluslararası III. Melayê Cizîrî Sempozyumunda sözlü olarak sunulmuştur. / The summary of this study was orally presented at the 3rd International Melayê Cizîrî Symposium held on November 15–16, 2024.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Afîfî, Ebu'l-Âla. *Tasavvuf: İslam'da Manevi devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1999.
- Afîfî, Ebu'l-Âla. *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Âfîfî, Ebu'l A'lâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- Attas, Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1. Basım, 1967.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 2/237-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cami, Abdurrahman. *Nefehatü'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds*. Tahran: 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitap Evi, 2009.
- Ciran, Seyit Nur. "Sûfilerin Kelamcılara Bakışı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14/1 (2021), 129-153.
- Cizîrî, Abdusselam. *Şerhu Diwanu's-şeyhi'l-Cezîrî*. Duhok: Sipîrêz, 2014.
- Cizîrî, Molla Ahmed. *Dîwan*. Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996.
- Doru, M. Nesim. *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- Doskî, Muhammed Emin. *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî*. Duhok: Sipîrêz, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *e-Münkız mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'in*. çev. A. Serdaroglu. 4 İstanbul: Bedir yayınları, 1979.
- Gözütok, Şakir. "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 91-103.
- İbnü'l-Arâbî, *Marifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- İbn Münzir, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 22-29.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Taaruf (Doğuş Devri Tasavvuf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları, 1992.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1994.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufi ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Melayê Cizîrî. *Diwan*. thk. Emîn Narozi. İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.
- Mışextî, Kamuran İbrahim. *Simolojiya Zimanê Melayê Cizîrî*. Duhok: Spîrêz, 2011.
- Muhammed, Halid Cemîl. *Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğin Şairi*. çev. Ümit Demirhan. İstanbul: Hivda Yayınları, 2008.
- Öz, Ruhullah. *Şarkın Bilgesi Melayê Cizîrî*. ed. Hüsnü Turgut, Van: Peywend, 2022.
- Öz, Ruhullah. "Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi". *Aşkın Müftüsü Mela* ed. İbrahim Baz-Ruhullah Öz. 171-199. Ankara: Cizre Belediyesi, 2023.
- Öz, Ruhullah. "Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Metodolojik Farklılıklar". *Teorik Açından Kelam-Tasavvuf İlişkisi*. ed. Yasin Ulutaş. 11-56. Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023.

- Sühreverdî, Şehâbeddin. *'Avârifü'l-ma'ârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *ed-Dürerü'l-müntesire*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: Camietu Melik Suûd, 1983.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/157/161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tunç, Osman. *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 1996.
- Turan, Abdalbaki. *Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi*. İstanbul: Nûbihar, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: İSAM, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Zivingî, Molla Ahmed. *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi Diwani's-şeyhi'l-Cezerî*. Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996.
- Weatherson, Brian. "Disagreements, Philosophical and Otherwise". *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey, 54–75. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Zagzebski, Linda T. "Self-Trust and the Diversity of Religions". *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63- 77.

Burhân-ı Tatbîkle Çatışması Bakımından Devvânî'nin Ma'lûmâtullâhın Sonsuzluğu Sorununa Yaklaşımı

Al-Dawwânî's Approach to the Problem of the Infinity of Things God Knows in Terms of Its Conflict with Burhân-i Tatbîq

Ülfer KARABULUT  

¹ Arş. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye.
Res. Asst. Dr., Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of History of
Islamic Theological Sects, Bilecik, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Karabulut, Ülfer. "Burhân-ı Tatbîkle Çatışması Bakımından Devvânî'nin Ma'lûmâtullâhın Sonsuzluğu Sorununa Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 62-84.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.01.2025

Kabul Tarihi
29.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Kelâmcılar, aksi bir kabul Allah'a eksiklik nispet etmek olacağı için O'nun bildiklerinin (ma'lûmâtullâh) sonsuz olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu esasın kabulü, teselsülün imkânsız olduğunu ispatlayan delillerden burhân-ı tatbîkin uygulanabileceği sonsuz bir silsilenin varlığı anlamına gelmektedir. Hem ma'lûmâtullâhın sonsuzluğunu hem de burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğunu savunmak ise çelişkiye yol açmaktadır. Teselsülün iptaline dayanan isbât-ı vâcib delilleriyle dinî naslarda sonsuzlukla nitelenen şeyler arasındaki çatışma, ilk dönemlerden itibaren kelâmcıların gündemine gelmiş ve onlar birtakım açıklamalarla söz konusu çatışmayı gidermeye çalışmışlardır. Bu çalışmada kelâmcıların tutarlılık arayışlarına örnek olarak Devvânî'nin (ö. 908/1502) ma'lûmâtullâhın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki muhtemel çatışmaya yönelik çözümü irdelenmektedir. İkincil literatürde bu konu müstakil olarak ele alınmadığı gibi bu konudaki tartışmalarda oldukça etkili olan Devvânî'nin görüşleri de incelenmemiştir. Bu çalışmayla 20. yüzyıla değin görüşleriyle farklı coğrafyalarda etkili olan Devvânî'nin söz konusu tartışmalardaki belirleyici rolünün anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Nitekim ilgili konu; Devvânî sonrası dönemde isbât-ı vâcib risâleleri, *Şerhu'l-Celâl* hâşiyeleri ve konu özelinde telif edilen müstakil risâleler gibi çeşitli eserlerde yoğun bir şekilde tartışılmış ve dönemin ilmî gündeminde ağırlıklı bir yer edinmiştir. Çalışmayla ma'lûmâtullâhın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmanın Devvânî'nin ilâhî ilim teorisinin şekillenmesinde etkili olduğu, bu sorunu ma'lûmâtullâhın ilâhî ilimdeki varlıkları bakımından ele alması ve sorunun bu yönden çözümü için geliştirdiği yaklaşımla onun görüşlerinin önceki kelâmcılardan önemli ölçüde farklılık gösterdiği ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu minvalde konu incelenirken Devvânî'nin yaklaşımı kendinden önceki kelâmcılarla karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bunu sağlamak amacıyla çalışmada öncelikle genel olarak Eş'arî kelâmcıların meseleye yaklaşımlarına dair bir çerçeve çizmek üzere Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi önde gelen Eş'arî kelâmcıların çözümlerine yer verilecektir. Bu isimler tercih edilirken ma'lûmâtullâhın sonsuzluğu ile teselsülün iptali için kullanılan deliller arasındaki çatışmayı gidermeye yönelik girişimde bulunmuş olmaları dikkate alınmıştır. Ardından da Devvânî'nin konuyla ilgili görüşleri incelenecektir. Devvânî; "yok olanın (ma'dûm) bilgiye konu olması" problemini aşarak Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini izah etmeye ve bununla birlikte burhân-ı tatbîkle çatışmadan ilâhî ilmin sonsuz bilineni kuşattığı iddiasını sürdürmeye imkân tanıyan burhân-ı ilâhî ilim teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda ma'lûmâtullâhın sonsuz olduğu esasıyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı bertaraf edebilmek için Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini ileri sürmüş ve bilinenlerin ilâhî ilimdeki ilmî varlığının bütünlük (müttehid) olduğunu savunmuştur. Benimsediği ilâhî ilim teorisinin gereği, ma'lûmâtullâhın sonsuzluğu sorununu bilinenlerin hem ilâhî ilimdeki varlıkları hem de hâricî varlıkları bakımından ele alması ve böylece tartışmanın boyutunu genişletmiştir. Ma'lûmâtullâhın dış dünyadaki varlıkları cihetinden getirdiği çözümde kendinden önceki kelâmcılarla benzer bir yaklaşımı benimseyen Devvânî, ilâhî ilmi bilinenlerin ilmî varlığıyla açıklaması, sorunu bu yönden de ele alması ve bilinenlerin ilâhî ilimde ayrılmamış halde bulunduklarını öne sürmesi bakımından onlardan ayrılmıştır. Devvânî'nin ma'lûmâtullâhın sonsuzluğu sorunu nedeniyle Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini savunması, ilerleyen süreçte lehte ve aleyhte yoğun tartışmalara yol açmıştır. Devvânî'nin filozofların görüşüne meylettiğini ve onun icmâlî ilme dayalı ilâhî ilim teorisinin Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiasına yol açtığını düşünenler, onu sert bir şekilde tenkit etmişlerdir. Buna karşın onun teorisini, ma'lûmâtullâhın sonsuzluğu esasıyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmada geçerli bir çözüm olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Kelâm, Devvânî,
ilâhî ilim, Teselsül,
Burhân-ı tatbîk.

ABSTRACT

Date of Submission
01.01.2025

Date of Acceptance
29.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:

al-Kalām, al-Dawwānī, God's Knowledge, Infinity, The Mapping evidence (burhān al-tatbīq).

Theologians have adopted as an indispensable theological principle that things God knows (*al-ma'lūmātullāh*) are infinite since to accept otherwise would be to attribute deficiency to Him. However, accepting this principle implies the existence of an infinite series to which *burhān al-tatbīq*, one of the proofs of the impossibility of infinite regress, can be applied. Defending both the infinity of things God knows and the validity of *burhān al-tatbīq* as a valid proof creates a contradiction. The conflict between the proofs of *isbāt al-wājib*, which are based on the cancellation of succession, and the things described as infinite in religious texts has been on the agenda of the theologians since the early periods, and they have tried to eliminate this conflict with some explanations. This study analyses al-Dawwānī's (d. 908/1502) solution to the possible conflict between the infinity of *al-ma'lūmātullāh* and *burhān al-tatbīq* as an example of the theologians' search for consistency. Accordingly, we aim to contribute to the understanding of this issue, which was intensely debated in the post-Dawwānī period, and the decisive role of al-Dawwānī in these debates. In this study, we will try to show that the conflict between the infinity of *al-ma'lūmātullāh* and the *burhān al-tatbīq* was influential in shaping al-Dawwānī's theory of God's knowledge and that the theory he defended differed significantly from the earlier theologians. In analyzing the subject, al-Dawwānī's approach will be compared to the earlier theologians. In this context, the study will first include the solutions of prominent Ash'arite theologians such as al-Ghazālī (d. 505/1111), al-Shahristānī (d. 548/1153), and al-Taftāzānī (d. 792/1390). The choice of these names was informed by the fact that they attempted to resolve the conflict between the infinity of *al-ma'lūmātullāh* and the *burhān al-tatbīq*. Adopting a different approach to God's knowledge than his predecessors, al-Dawwānī tried to develop a theory that would allow the defense of the claim that God knows things in eternity and to create a theory that enables one to maintain the claim that God's knowledge encompasses the infinite known without contradicting *burhān al-tatbīq*. As a result, he argued that God knows things *ijmālī* knowledge to eliminate the conflict between the infinity of *al-ma'lūmātullāh* and the *burhān al-tatbīq*. He extended this conflict by considering it in terms of both the existence of the known in God's knowledge and its external existence. His solution to this conflict in terms of the existence of the knowns in God's knowledge is based on the simplicity of the *ijmālī* knowledge. In contrast, his solution regarding the existence of the knowns in the external world is based on the creation of the world that had a beginning and that beings in the external world are finite. Finally, it has been found that al-Dawwānī was harshly criticized by those who thought that he leaned towards the philosophers' view and that the *ijmālī* knowledge he attributed to God led to the claim that God did not know the *juziyyat*. On the other hand, some consider his theory as a valid solution to the conflict between the principle of the infinity of things God knows and the *burhān al-tatbīq*.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde teselsül; âlemin kıdemini ret ve Allah'ın varlığını ispat etme bağlamında oldukça erken dönemlerden itibaren tartışılmalıdır. Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan hudûs ve imkân delillerinin teselsülün iptaline dayanması hasebiyle teselsülün imkânsızlığını ispatlamak, Müslüman âlimler nazarında büyük öneme sahip olmuştur. İslâm düşüncesinde Kindî'den (ö. 252/866 [?]) itibaren teselsülün imkânsızlığını ispatlamak amacıyla bir takım akli delillerin geliştirildiği görülmektedir.¹ Yine Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) naklettiği bilgiler, kelâmcılar tarafından âlemin kıdemini savunanlara yöneltilen eleştirilerin ve teselsülün imkânsızlığını ispatlamak için kullanılan argümanların daha o dönemlerden itibaren derinlikli bir hal aldığını göstermektedir.² Konunun önemine binaen ilerleyen süreçte teselsülün iptalinde kullanılan delil türleri artmış ve bu delillerin öncülleri ve geçerlilikleri sorgulanarak daha muhkem hale getirilmiştir.³ İslâm filozofları yanında müteahhirün dönemi kelâmcıları tarafından da kullanılan burhân-ı tatbîk, teselsülün iptalinde öncelikli delillerden biri olmuştur.

¹ Ya'kub b. İshâk el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950), 1/114-117.

² Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed [el-Ka'bî] el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1439/2018), 582-595.

³ Teselsülün iptalinde kullanılan deliller hakkında bk. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin *Teselsül Risâlesi*", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 124-125; Saîd Abdüllatîf Fûde, *el-Edilletü'l-'akliyye 'alâ vücûdillâh beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* (Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1437/2016), 263-281;

Benzer aklî ilkelere dayanması nedeniyle kökleri Nazzâm (ö. 231/845) ve Kindî'nin kullandığı istidlâl yöntemine kadar giden burhân-ı tatbîkin, İbn Sînâ (ö. 428/1037) eliyle sistematik bir yapı kazandığı kabul edilmektedir.⁴ Burhân-ı tatbîk icra edilirken sonsuz olduğu düşünülen silsile birimleri, o silsilenin bir birim eksiğinden başlayan ikinci sonsuz silsilenin birimleriyle eşleştirildiği tasavvur edilmektedir. Bu durum analiz edildiğinde sonsuz olduğu varsayılan ilk silsilenin her bir birimine ikinci silsileden bir birim denk gelmesi veya bazı birimlerin eksik kalması söz konusudur. İlk seçenekle ikinci silsile, birinci silsileden bir eksik olmasına rağmen her ikisinin eşit olduğu iddiası ortaya çıkmaktadır ki bu başlangıçtaki iddiayla ters düşmektedir. İkinci seçenekte ise sonsuz olduğu öne sürülen ikinci silsilenin, sonlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum ilk silsilenin, ikincisine göre sonlu bir miktarda fazla olduğunu gösterdiğinden diğer silsilenin de sonlu olduğu açığa çıkmaktadır. Hem sonsuz hem de aralarında büyüklük farkı olan iki silsilenin aklî çelişkili olduğuna dayanan bu delil, genel olarak varlık şartını taşıyan her şeyin sonlu olduğunu ispatlamada kullanılmaktadır. Ancak İslâm filozofları varlık şartının yanında silsile birimlerinin düzenli olmasını (tertîp) ve aynı anda mevcut olmalarını (ictimâ') da gerekli görmektedirler. Onlar bu şartları taşımadığından günlük olayların, feleklerin hareketlerinin ve nâtık nefislerin sonsuzluğunu kabul etmektedirler. Buna karşın kelâmcıların geneli, aklî delillerde tahsisin mümkün olmadığına dayanarak varlık şartını yeterli görmüşler ve hâdis âlem anlayışına bağlı olarak dış dünyadaki tüm mümkün varlıkların sonlu olduğunu savunmuşlardır.

Kelâmcılar, teselsülü imkânsız kabul etmekle birlikte cennet nimetleri, cehennem azabı ve âhiret hayatı gibi naslarda sonsuzlukla nitelenen dinî esasları benimsemektedirler. Yine Allah'ı noksanlıktan tenzih etmek için O'nun ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını ve *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğunu savunmaktadırlar. Ancak kelâmcıların teselsülü imkânsız gördükleri dikkate alındığında sonsuzlukla nitelenen şeylerin varlığını kabul etmeleri, çelişkiye yol açmaktadır. Ayrıca teselsülün imkânsızlığını ispatlamak için kullandıkları argümanlar, kendi benimsedikleri esaslara da uygulanabilir niteliktedir. Örneğin *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğu savunulmasına rağmen ilâhî ilmin; zorunlu, mümkün ve imkânsız her şeyi kuşattığı buna karşın ilâhî kudretin sadece mümkünlere iliştiği kabul edilmektedir. Bu durum, "azlık-çokluk ilişkisi kurulabilen şeylerin sonsuz olamayacağı" şeklindeki aklî ilkeye dayanan burhân-ı tatbikle ters düşmekte ve kelâmcılar, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğu esastan vazgeçme ya da burhân-ı tatbîkin geçersiz bir delil olduğunu kabul etme ikileminde kalmaktadırlar. Bu sorun karşısında kelâmcılar, maruz kalacakları tutarsızlık eleştirilerinden kurtulmak ve benimsedikleri esasların kullandıkları aklî delillerle ters düşmemesi için çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada Devvânî'nin (ö. 908/1502) *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yönelik çözümü ele alınacaktır. *Ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ve burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yönelik yaklaşımlara bazı çalışmalarda tali bir konu olarak kısmen değinilmiştir. Ancak bu çalışmalarda, ele alınan ana konuların alt sorunları olarak yer verildiğinden olsa gerek, kelâmcıların *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ve burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yaklaşımı tümüyle ortaya konulmamış ve öne sürülen yaklaşımlar arasındaki farklılıklar incelenmemiştir. Ayrıca bu çalışmalardan bir kısmında bu konudaki görüşleriyle oldukça etkili olmasına karşın Devvânî'nin meseleye yaklaşımına hiç yer verilmemiştir. Örneğin Saîd Abdülatîf Fûde, kelâmî ve felsefî gelenekte isbât-ı vâcib için kullanılan delilleri incelediği *el-Edilletü'l-'akliyye 'alâ vücûdillâh beyne'l-mütekellemîn ve'l-felâsife* adlı çalışmasında burhân-ı tatbîki de ele almıştır. Burada bu delile yöneltilen itirazlardan biri olarak *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu esasına

Mehmet Necmeddin Beşikci, *Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 113-168.

⁴ M. Necmeddin Beşikci, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022), 117-118.

da değinmiştir. Ancak Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) görüşlerini doğrudan nakletmekle yetinen Fûde; Teftâzânî (ö. 792/1390), Devvânî ve sonraki ulemânın yaklaşımlarına yer vermemiştir.⁵ Devvânî'nin yaklaşımına değinilen çalışmalarda ise Devvânî'nin çözüm önerisi tam olarak tahlil edilmemiş, diğer kelâmcılarla karşılaştırılmamış dolayısıyla onun literatüre katkısı yeterince irdelenmemiştir. Bu minvalde zikredebileceğimiz çalışma M. Necmeddin Beşikci'nin *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* başlıklı yüksek lisans tezidir. Beşikci, çalışmasının "Tertip ve Tafsil Şartları" başlığında bu konuya değinmektedir. Bununla birlikte konuyu ele alırken Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yönelik çözümünü merkeze almamıştır. Bu çalışmada onun ilâhî ilim teorisiyle ilgili bazı hususlara ve bu bağlamda ona yöneltilen bazı eleştirilere işaret edilmiştir.⁶

Çalışmada Devvânî'nin yaklaşımının kendinden önceki Eş'arî kelâmcılardan hangi yönlerden ayrıldığını gösterebilmek için ilk olarak bu konuda görüşleriyle öne çıkan Gazzâlî, Şehristânî ve Teftâzânî'nin görüşlerine yer verilecektir. Devvânî'nin görüşleriyle karşılaştırmak için tercih edilen bu isimlerin belirlenmesinde *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı çözmeye çalışmaları dikkate alınmıştır. Bu bakımdan *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunun savunulmasını burhân-ı tatbîki nakzeden durumlar olarak ele almakla birlikte sorunun çözümüne yönelik girişimde bulunmayan Râzî (ö. 606/1210)⁷, Âmidî (ö. 631/1233)⁸ ve Cürcânî (ö. 816/1413)⁹ gibi isimlerin görüşlerine yer verilmemiştir. Yine Mâtürîdî kimliğiyle öne çıkması nedeniyle Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) konuya ilişkin yaklaşımına da değinilmemiştir.¹⁰ Sonrasında Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ve burhân-ı tatbîk arasındaki çatışma ihtimalini hangi bağlamlarda ele aldığı ve muhtemel çatışmayı nasıl giderdiği tahlil edilecektir. Bu

⁵ Fûde, *el-Edilletü'l-'akliyye*, 274-276.

⁶ Diğer taraftan Beşikci'nin bu çalışmasında Devvânî'nin ilâhî ilim teorisi hakkında hatalı tespitler de bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse "Devvânî'ye göre tahkik ehli âlimler ilim sıfatının küllî ve cüz'î iki farklı taalluku olduğunu söylerler" şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Ancak Devvânî, Allah'ın eşyaya dair ilminin, *izâfet sahibi sıfatla* açıklanmasını yetersiz bulup eleştirmekte ve ilâhî ilim meselesiyle ilgili sorunları ilmin *taalluku* üzerinden çözmeye çalışmamaktadır. Öte yandan ilim sıfatının *taalluku* hakkında literatürde "küllî ve cüz'î taalluk" şeklinde bir ıstılah da bulunmamaktadır. Yine Devvânî'ye atıfla Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi hakkında Tûsî'nin filozofları eleştirdiği şeklindeki tespit de hatalıdır. Bu konuda ne Tûsî ne de Devvânî filozoflara eleştiri yöneltilir; aksine her ikisi de onlar cihetinden meselenin izahına çalışmaktadırlar. Devvânî'nin meselenin izahında işarette bulunduğu *tahayyül* ve *taakkul* ayırımına müracaat edilerek Tanrı'nın cüz'iyâtı bilmesinin tahlil edilmesi de aslen Tûsî'ye aittir. Beşikci, *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*, 155-158. Aynı yazar, "Mehmed Emin Üsküdüârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki" başlıklı makalesinde ise Üsküdüârî'nin konu hakkındaki görüşlerine değinmiştir. Devvânî'nin etkisini yansıtmaması bakımından Üsküdüârî'nin görüşleri önemlidir. M. Necmeddin Beşikci'nin *İsmâ'îl Gelenbevi's Objections Against Jalâl al-Dîn al-Dawwânî's Solution to the Problem of Infinity in Relation to the Items of God's Knowledge* (Londra: SOAS University, Yüksek Lisans Tezi, 2020) başlıklı çalışmasına ise ulaşılammıştır. Mustafa Bilal Öztürk de "Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder mi? (Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde)" adlı tebliğinde "Burhânın Yol Açtığı Teolojik Sorunlar" başlığında ilgili çatışmaya yer vermiş, mesele hakkında Gazzâlî ve Şehristânî'nin çözümüne değinmiştir. Ancak Öztürk'ün, çalışmasında Gazzâlî ve Şehristânî'nin çözümünü tam olarak ortaya koyduğu söylenemez. Mustafa Bilal Öztürk, "Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder mi? (Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde)", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/380-381.

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 1/144-145.

⁸ Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1424/2004), 18; a.mlf., *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423/2002), I/232.

⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2005), 1/553.

¹⁰ Sadrüşşerîa'nın konuya ilişkin yaklaşımı için bk. Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm fi'l-kelem* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798/1-3), 167b-169b; Güvenç Şensoy, *Sadrüşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 261-263.

bağlamda Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuz olduğu esasını savunmak için isbât-ı vâcibde önemli delillerden biri olan burhân-ı tatbîkî geçersiz mi gördüğü, "aklî hükümlerde istisna yapılmaz" ilkesine rağmen burhân-ı tatbîkî birtakım kısıtlamalar mı getirdiği, yoksa her iki esası birlikte savunmayı mümkün kılacak bir ilâhî ilim teorisi mi ortaya koyduğu sorularına cevap aranacaktır. Bu çalışmanın ikincil hedeflerinden biri de Devvânî'nin bu konudaki görüşlerinin kendinden sonraki süreçte oldukça etkili olduğunu göstermek olduğundan onun yaklaşımına yönelik tepkilere de kısaca işaret edilecektir. Burada Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîkî arasındaki çatışmayı nasıl çözdüğüne odaklanıldığından burhân-ı tatbîkî delilinin öncüllerine, gelişim sürecine, kelâmcılarla İslâm filozofları arasında delilin uygulanabilmesinde aranan kriterlerdeki farklılıklara ve Devvânî'nin burhân-ı tatbîkî delili hakkındaki mütalaalarına yer verilmeyecektir. Ayrıca makale konusunun dışında kalması nedeniyle "her bilinenin diğer şeylerden ayrılmış olması ve bu nedenle de sonlu/sınırlı olması" ilkesi bağlamında tartışılan "sonsuzlukla nitelenen şeylerin bilgiye konu olması" problemine de değinilmeyecektir.

1. Devvânî Öncesi Kelâmcıların Ma'lûmâtullâhın Sonsuzluğuyla Teselsülün İmkânsızlığı Arasındaki Çelişkiye Yaklaşımları

Kelâmcılar arasında *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğunun teselsülün imkânsızlığını ispat için getirilen delillerle çelişmesi, tespit edilebildiği kadarıyla Devvânî öncesinde ilk defa Gazzâlî tarafından ele alınmıştır.¹¹ Meseleyi isbât-ı vâcible ilgili tartışmalar bağlamında ele alan Gazzâlî, İslâm filozoflarının birtakım şartlar öne sürerek feleklerin hareketleri gibi bazı şeylerin sonsuzluğunu kabul etmelerine karşı çıkmaktadır. Gazzâlî bu itirazını, sonsuz olduğu öne sürülen feleklerin dönüşlerinin birbirinden farklı büyüklükte olmasının aklen imkânsız olduğuna dayandırmaktadır.¹² Bununla birlikte Gazzâlî, bu aklî ilkenin kelâmcıların aleyhine kullanılma ihtimali barındırdığının da farkındadır. Zira kelâmcılar, kuşatıcılıkları farklı olan *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu kabul etmektedirler. Gazzâlî'ye göre Allah'ın ilmi; Allah'ın zâtını, sıfatlarını, mümkün varlıkları (önceden yaratılmış, şu anda mevcut olan ve gelecekte var olacak) ve ma'dûmâtı kuşatmaktadır.¹³ Buna karşın Allah'ın zât ve sıfatlarını yarattığı söylenemeyeceğinden ilâhî kudret, bunları kuşatmamaktadır.¹⁴ Allah'ın kudreti sadece mümkünleri kapsamaktadır.¹⁵ Gazzâlî, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın farklı büyüklükte sonsuzluklar olması ile teselsülü iptal etmek için kullanılan delil arasındaki çatışmayı giderirken öncelikle ilim ve kudrete konu olan şeylerin sonsuzluğuyla dış dünyadaki bilfiil var olanların kastedilmediğini vurgulamaktadır.¹⁶ Gazzâlî'ye göre *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu yaratılması muhtemel varlıklar cihetindendir. Buna göre güç yetirilen varlıkların sonsuz olması, bir hâdisin yaratılmasından sonra başka bir hâdis varlığın yaratılmasının mümkün olması ve

¹¹ Girişte de belirtildiği üzere daha önceki kelâmcılar, teselsülün imkânsızlığını ispatlamak için kullandıkları delillerle benimsedikleri esaslar arasındaki çatışmayı genelde cennet nimetleri, cehennem azabı ve âhiret ehlinin hareketleri gibi farklı konular üzerinden ele almışlardır. bk. Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 582-595.

¹² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 140-141. İbn Sînâ'nın burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesi için silsile fertlerinde tertip ya da ictimâ' olmasını şart koşması ve bu şartı taşımadığı için feleklerin dönüşlerinin sonsuz olduğunu kabul ettiğiyle ilgili bk. Ebû Ali el-Hüseyin b. Sînâ, *en-Necât fi'l-hikme ve'l-mantıkıyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1357/1938), 124-125; Behmenyâr b. el-Merzubân, *et-Tahsîl*, tsh. Murtazâ Mutahharî (Tahrân: Müessesesi-İ İntişârât Danişgâh-ı Tahrân, 1393/2014), 557-559.

¹³ Gazzâlî; *ma'lûmâtullâh*ı, ma'dûmât ve mevcûdât şeklinde ikiye ayırmaktadır. İkinciye de kadîm (Allah'ın zâtı ve sıfatları) ve hâdis (mevcut olan mümkünler) şeklinde taksim etmektedir. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 227.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 141, 227.

¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 206.

¹⁶ Gazzâlî, bu ibarelerden dış dünyada sonsuz şeylerin mevcudiyetinin anlaşılmasını, kelimelerin morfolojik özelliklerinden hareketle anlam çıkarmaya çalışılmasından kaynaklanan bir hata olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 227-228.

akılda bunun bir sonunun olmamasıdır.¹⁷ Allah, gelecekte yaratması muhtemel olan ve aklen bir sınırdan durmayan varlıkları bilmektedir. Bu bakımdan *ma'lûmâtullâh* da sonu yoktur.¹⁸ Gazzâlî kudret ve ilim sıfatının ilâhî alana bakan yönünü bunların zâtî sıfatlar olması nedeniyle zâtta sürekli bulunması anlamıyla yorumlarken¹⁹ bilinenlerin ve güç yetirilenlerin sonsuzluğunu ise şu an mevcut olmayan dolayısıyla bilfiil varlıkları olmayan gelecekte yaratılması imkân dâhilinde olan varlıklarla izah etmektedir.

Görüldüğü üzere meseleyi *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu bağlamında tartışan Gazzâlî, kudret ve ilim sıfatlarının sonsuzluğunu bunların zâtta sürekli bulunmalarıyla yorumlamaktadır. Bu yönüyle yaratmanın sonsuz olması ve Allah'ın yaratacağı şeyleri bilmesi sonsuzluğun ilâhî alanla ilgili yönüken bundan dış dünyada yaratılan varlıkların sonsuzluğu kastedilmemektedir. Ona göre bu sıfatların iliştiği varlıkların dış dünyada sonsuzlukla nitelenmesi mümkün değildir. Gazzâlî, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu “yaratmanın asla yok olmaması”yla bağlantılı düşünmekte ve gelecekte yaratılması imkân dâhilinde olan varlıklarla izah etmektedir. Bu yönüyle *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu, yaratılması muhtemel varlıkların aklen son bir sınırdan durmamasıyla açıklamaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî her ne kadar sorunu ele alırken burhân-ı tatbîk delilinden bahsetmese de bu delilin dayanağı olan “sonsuz iki silsilenin farklı büyüklükte olmasının mümkün olamayacağı” prensibinden hareket etmektedir.

Burhân-ı tatbîkin öncüllerini sistemli bir şekilde ele alan ve delilin uygulanabilmesi için İslâm filozoflarının öne sürdükleri şartları iptal etmeye yönelik girişimlerde bulunan²⁰ Şehristânî, Gazzâlî ile benzer bir şekilde meseleyi teselsülü iptal etmek için kullanılan delillerin *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğu esasıyla çatışması bağlamında ele almaktadır. Şehristânî'nin yaklaşımı, sorunu burhân-ı tatbîkle ilişkili olarak ele alması bakımından²¹ ilk olma özelliği taşımaktadır.²² Ayrıca Şehristânî, Allah'ın ilminin ve kudretinin kuşatıcılıkları arasındaki farkı açıklarken ilmin zorunlu (*vâcib*), mümkün (*câiz*) ve imkânsıza (*müstahil*) ilişebileceğini buna karşın ilâhî kudretin sadece mümkün iliştiğini belirtmektedir.²³ Onun bu açıklaması, Gazzâlî'ye nazaran daha sistematik bir görünümde olduğu gibi sonraki kelâmcılar tarafından ilgili sıfatların kapsamını ifade etmede kavramsal çerçeve olarak da benimsenmiştir.

Şehristânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yönelik çözümü, sonsuzluk kavramının sınırsızlık ve mutlaklık üzerinden tahliline ve dış dünyada bilfiil bulunan varlıkların sonlu olmasına dayanmaktadır. Ona göre mâlûmun

¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 206-207.

¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 227-228.

¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 141-142.

²⁰ Filozofların burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesinde aradıkları şartlar ve bu şartları taşımadıkları için sonsuzluğunu kabul ettikleri şeyler hakkında Şehristânî'nin değerlendirmeleriyle ilgili bk. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm*, ed. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 20-26.

²¹ Şehristânî'den önceki kelâmcılar mesele hakkında burhân-ı tatbîkin temel prensibinden hareket etseler de delilin standart hâlini kullanmamışlardır. Bu bakımdan kelâmcılar arasında burhân-ı tatbîkin kullanılmasına onun öncülük ettiği söylenebilir.

²² Güncel bir çalışmada Sadrüşşerîa'nın, burhân-ı tatbîke Allah'ın mâlûm ve makdûrlarıyla itiraz edenin Necmüddîn el-Kâtibî olduğunu söylediği belirtilmektedir. bk. Öztürk, “Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder mi? (Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde)”, 1/381. Ancak yapılan tespit, alıntı yapılan metne ve tarihi vakıya uygun değildir. Zira bizatihi bu delil üzerinden olmasa da *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunun akli delillerle çatışması, Gazzâlî'den itibaren tartışılmıştır. Ayrıca Râzî ve Şehristânî'nin değerlendirmelerinden Kâtibî'den önce burhân-ı tatbîke *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğuyla itiraz yöneltildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Sadrüşşerîa, Kâtibî'nin burhanı uygulamak için aklın güç yetiremeyeceği gerekçesiyle yönelttiği itirazdan sonra temrîz sığasıyla başka bir görüşe geçmekte ve bu itirazı takrir ederken *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu örnek zikretmektedir. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798/3), 168a.

²³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 26.

sonsuzluğundan dış dünyada belirli tek tek sayılabilen sonsuz varlıkların mevcudiyeti değil; ilim ve kudretin bilinmeye ve güç yetirilmeye uygun (*sâlih*) olan tüm şeyleri kuşatması anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin bu yorumuna göre ilâhî ilmin ve kudretin sonsuzluğu, ilâhî sıfatlara herhangi bir sınır/kayıt konulamaması, bilmeye ve güç yetirmeye uygun olan her şeyi kuşatması ve onların mutlak oldukları anlamına gelmektedir. Şehristânî, bu sıfatların iliştiği şeylerin sonsuzluğunu ise *vehmî* ve *takdirî* olarak onların sonunun olmadığı tasavvur edilmesi şeklinde açıklamaktadır.²⁴ Dolayısıyla Şehristânî'ye göre dış dünyadaki varlıkları bakımından *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın tamamı varlıkla kuşatılmadığından, onlar arasında azlık-çokluk ilişkisi söz konusu değildir. Henüz var olmayan ve bu nedenle burhân-ı tatbîkin uygulanabilme şartını taşımayan *vehmî* varlıkların sınırsızlığı ise çatışmaya neden olmamaktadır.²⁵ *Ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın ilahî alanla ilişkili sonsuzluğunu mutlaklıkla, sıfatların iliştiği şeylerin sonsuzluğunu ise sınırsızlıkla yorumlayan Şehristânî'ye göre *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğu esasıyla burhân-ı tatbîk arasında çatışma gündeme gelmemektedir. İşaret edildiği üzere Gazzâlî *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu, yaratmanın asla yok olmaması ve Allah'ın yaratacağı şeyleri bilmesiyle ilişkilendirerek henüz yaratılmamış varlıkların imkânı üzerinden açıklamaktadır. Şehristânî ise *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunun ilâhî alana bakan yönünü kudret ve ilim sıfatının mutlaklığı üzerinden izah etmektedir. Gazzâlî'ye benzer bir şekilde o da *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın dışta bilfiil mevcut olmaları bakımından sonsuzluğunu reddetmekte, ilim ve kudret sıfatının iliştiği şeylerin sonsuzluğunu bir sınırda durmamak anlamında açıklayarak onların *vehmî-takdirî* bir sonsuzluğunun olduğunu savunmaktadır.

*Ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuz olduğu esasıyla teselsülü iptal eden deliller arasındaki çatışmaya müteahhirün döneminde yaygın olarak kullanılan *itibâr* kavramı üzerinden çözüm getirmesi bakımından etkili olan Teftâzânî ise teselsülün iptalinde burhân-ı tatbîki kullanmakla birlikte bu delil hakkında Râzî'den itibaren dile getirilen şüphelere işaret etmekten de geri durmamaktadır.²⁶ Teftâzânî; öncüllerinin zayıf olması, delilin uygulanmasına ilişkin sorunlar,²⁷ kelâmcılar ve filozoflar tarafından sonsuzluğu kabul edilen esaslara ters düşmesi²⁸ gibi nedenlerle delilin sıhhatine şüpheyile yaklaşmaktadır. Öyle anlaşıyor ki Teftâzânî bu hususları, aklî delilin tahsisi olarak değerlendirmiş ve buna bağlı olarak da delilin geçersiz olacağını düşünmüştür. Bununla birlikte Teftâzânî, delillin sıhhatiyle ilgili bu itirazların giderilebileceği kanaati taşımakta ve bu yönde birtakım girişimlerde bulunmaktadır.²⁹

²⁴ Şehristânî'ye göre Allah'ın zâtının sonsuzluğunun hiçbir yönden bölünme kabul etmeyen *bir* olmasını ifade ettiği gibi *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu da çokluk içermez. Bu yöndeki değerlendirmeleri için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 26-27.

²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 26. Âmidî, Şehristânî'nin çözümünü zayıf bulduğundan olsa gerek temrîz sîgasıyla nakletmektedir. Âmidî'ye göre bilinenlerin *vehmî/takdirî* varlığına delilin uygulanamamasından hareketle çözüm çatışmayı gidermemektedir. Zira bilinenlerin aynı varlıkları olmasa da zihnî varlıkları vardır ve zihnî varlıkların sonsuzluğu burhanla çatışır. bk. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 18.

²⁶ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 1/332; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 3/100. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/142-150; azlık-çoklukla nitelenen silsilelerin sonsuz olamayacağı prensibinin bedîhî olmasına ilişkin itirazlar hakkında bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât* (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966), 1/201-203.

²⁷ Teftâzânî'nin bu bağlamda dile getirdiği sorunlar, aynı zamanda İslâm filozoflarının burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesi için aradıkları şartlardır. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/121-123, 3/100.

²⁸ Burhân-ı tatbîki nakzeden şeylerle ilgili Teftâzânî'nin değerlendirmeleri için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/121-123.

²⁹ Örneğin delilin icrasına yönelik sorunların icmâlî tatbikle (silsile birimlerinin aslî varlıkları üzerinden tafsilî olarak değil de aklî varsayımla hizalanabilmesiyle) giderilebileceğini düşünmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/121-123.

Gazzâlî ve Şehristânî gibi meseleyi *ma'lûmâtullâhın*, *makdûrâtullâhtan* daha büyük bir sonsuzluk³⁰ olması bakımından ele alan Teftâzânî, çatışmayı gidermek için *itibâr* kavramından istifade etmektedir. Sadece hâricî varlığı olanlara burhân-ı tatbîkin uygulanabileceğini savunan Teftâzânî'ye göre "itibâr eden kişinin itibârının kesilmesi" ile varlıkları son bulacağı için *itibârî/vehmî* varlıklara burhân-ı tatbîk uygulanamaz. Dolayısıyla gerçek bir varlığa sahip olmayan itibârî varlıkların sonsuzluğu, burhân-ı tatbîkle çelişmez. Diğer taraftan Teftâzânî, *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın* sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı gidermek için Şehristânî gibi sonsuzluk kavramını sınırsızlık anlamında yorumlamaktadır. Ona göre *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâhın* sonsuzluğu, bilinenler veya güç yetirilenler düşünüldüğünde bunlara bir başkasının eklenemeyeceği bir sınırının ve artık bilinecek-güç yetirilecek bir şey kalmadığının tasavvur edilememesi anlamındadır.³¹ Bunların sonsuzluğuyla dış dünyada sonsuz bilinenlerin ve sonsuz güç yetirilenlerin bulunduğu kastedilmemektedir.³² Diğer taraftan düşünce düzleminde bir sınır konulamayan bu varlıklara, henüz dış dünyada olmadıklarından, burhân-ı tatbîk uygulanamamaktadır. Böylece hem *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın* sonsuz olduğu esası hem de burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğu korunmuş olmakta, her ikisini de kabul etmek çelişkiye neden olmamaktadır. Yaptığı açıklamalarla sınırsızlık yorumunu pekiştiren ve literatürdeki atıflara dayanak oluşturan Teftâzânî, bilinenlerin dış dünyadaki varlıkları bakımından çatışmanın giderildiğini düşünmektedir. Ancak Âmidî'nin Şehristânî'ye zihnî varlık üzerinden yaptığı itirazı dikkate almamış görünmektedir. Konunun bu boyutu işaret edileceği üzere Devvânî eliyle literatürdeki tartışmalarda etkin bir şekilde yerini alacaktır.

Görüldüğü üzere Devvânî öncesindeki kelâmcılar genelde meseleyi, her ikisi de sonsuz olmakla birlikte *ma'lûmâtullâhın* *makdûrâtullâhtan* daha şümullü olması bağlamında ele almışlardır. Onlar *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın*, potansiyel olarak sınırsız olsalar da dış dünyada sonlu olarak var olduklarını savunmakta ve bu kabulleri doğrultusunda teselsülün imkânsız olduğunu savunmalarının çelişkiye yol açmayacağını düşünmektedirler.

2. Devvânî'nin Ma'lûmâtullâhın Sonsuzluğu ile Burhân-ı Tatbîk Arasındaki Çatışmaya Yaklaşımı

Devvânî öncesi kelâmcılar; *ma'lûmâtullâhın* ve *madûrâtullahın* sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya, bunların farklı büyüklükte olmaları bakımından soruna yaklaşmış ve çözüm önerilerinde *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın* dış dünyadaki varlıklarının sonlu olmasını dikkate almışlardır. Onlar *ma'lûmâtullâhın* ilâhî ilimde bulunuşları bakımından sonsuzluğu sorununu çözmeye yönelmemişlerdir.³³ Onların meseleyi bilinenlerin dış dünyadaki varlıkları bakımından

³⁰ Zorunluları *ma'lûmâtullâhın* kapsamı içerisinde zikretmeyen Teftâzânî'ye göre *ma'lûmâtullâh* mümkünleri ve imkânsızları, *makdûrâtullâh* ise sadece mümkünleri kapsamaktadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/122.

³¹ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* ([Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308), 61-62; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/122.

³² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 61-62. Osmanlı ulemâsından Kestelî sorunu, bilfiil ve bilkuvv ve varlıkları bakımından *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâhın* sonsuzluğunu tahlil ederek çözmeye çalışmakta ve bilfiil varlık bulan her şeyin sonlu olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca kudretin iki taalluku olduğunu, bunlardan kendisinden varlığın terettüp ettiği taallukun sonlu; kendisinden varlığın terettüp etmediği taallukunsa sonsuz olduğunu belirterek görüşünü desteklemektedir. Muslihuddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* ([Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308), 62. Teftâzânî'nin *itibârî* varlıklar üzerinden getirdiği çözüm ve Hayâlî'nin yaptığı yorumların *ma'lûmâtullâhın* ilmî/zihnî varlığı üzerinden tahlili ve ilmî varlıklara burhân-ı tatbîkin uygulanması hakkında bk. Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiyetü Mollâ Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* ([Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308), 50-51; Abdülhakîm es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî* ([Dersaadet]: el-Matba'atü'n-Nefisetü'l-'Osmâniyye, 1308), 167-168; İsmâil Gelenbevi, *et-Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Siyalkûtî, Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî* derkenarında ([Dersaadet]: el-Matba'atü'n-Nefisetü'l-'Osmâniyye, 1308), 167-168.

³³ Yukarda işaret edildiği üzere Âmidî, *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın* zihnî varlığının olmasından hareketle Şehristânî'nin çözüm önerisine itiraz etse de kendisi meselenin bu yönden çözümüne dair bir görüş ortaya koymamaktadır. O, *ma'lûmâtullâhın* ve *makdûrâtullâhın* sonsuzluğunun burhân-ı tatbîkin geçerliliğini nakzettiğini kabul etmektedir.

tahlil etmelerinde, ilâhî ilim hakkındaki yorumları etkilidir. Nitekim Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) öğrencisi Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 369/979 [?])³⁴ dışarda tutulursa Eş'arî kelâmcıların geneli Allah'ın ilminin tek olduğunu savunmaktadırlar. Onlar Allah'ın ilminin her şeyi kuşatmasını ve *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu ise ilâhî ilmin *taalluku* ile açıklamaktadırlar.³⁵ Onlara göre ilâhî ilim, tek olmakla birlikte sonsuz taalluku olan bir sıfattır. Kelâmcılar, tek bir bilginin birden fazla bilinene ilişmesini ise ilâhî ilmin aşkınlığına dayanarak izah etmektedirler. Onlar, hâdis bilginin birden fazla mâlûma ilişmesinde farklı kanaatte olsalar da genel olarak kadîm ilmin sonsuz taallukunun olmasında ittifak etmektedirler.³⁶ Onların nazarında ilmin kendisine nispet edildiği zât, her şeyden yüce ve sonsuz kudret sahibi olduğu için O'nun ilminin sonsuz taalluku olması câizdir.³⁷ Bu bakımdan "kadîm ilmin tek, taallukunun sonsuz olduğunu" savunan kelâmcılar açısından *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ilim cihetinden burhân-ı tatbîkle çatışmamaktadır. Çünkü bu yaklaşımda ilâhî ilim tek olduğundan ona burhân-ı tatbîk uygulanamamaktadır. Zira burhân-ı tatbîk ancak sonsuz olduğu düşünülen silsilelere uygulanmakta ve bu delille onların sonsuz olamayacağı ispata çalışılmaktadır. Diğer taraftan ilâhî ilmin her şeyi kuşatmasının temellendirildiği ilmin taallukunun sonsuzluğu da burhân-ı tatbîkle ters düşmemektedir. Zira kelâmcılara göre ilmin taalluku özel bir izâfettir ve izâfetlerin dış dünyada varlıkları yoktur. Bu nedenle taalluk, burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesi için gereken varlık şartını taşımamaktadır.³⁸ Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyenler nazarında hem *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu hem de burhân-ı tatbîkin sahih/geçerli bir delil olduğu birlikte savunulabilmekte ve bunlar arasında çatışma gündeme gelmemektedir. Bu yaklaşımları doğrultusunda onlar, *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı mâlûmların ilâhî ilimdeki varlıkları değil dış dünyadaki varlıkları bakımından ele almışlar ve dışta bilfiil varlıkları itibariyle mümkün varlıkların sonlu olduğunu savunarak çatışmayı gidermişlerdir.

Devvânî ise *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu sorununu, bilinenlerin hem ilâhî ilimde bulunuşları hem de hâricî varlıkları bakımından ele almaktadır.³⁹ Onun, kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı, bilinenlerin ilâhî ilimde bulunuşları bakımından da çözmeye çalışması, benimsediği ilâhî ilim teorisinin bir sonucudur. Zira Devvânî, kelâmcıların ilâhî ilim teorilerini yetersiz bulduğundan onlardan farklı bir ilâhî ilim teorisi benimsemiştir. Ona göre diğer kelâmcıların ilâhî ilim teorileri, Allah'ın ezelde henüz

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 121.

³⁵ "İlâhî ilmin tek, taallukunun sonsuz olduğu" yaklaşımıyla ilgili örneğin bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 228; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî usûli'd-dîn*, dirâse ve thk. Abdullah Muhammed İsmâil - İbrahim Süleyman Süveylem (Kahire: Silsiletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1441/2020), 1/471; a.mlf., *el-İşâre*, 121; Kādî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 189; Şerefüddin Ebû Muhammed İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, thk. Avâd Muhammed Avâd Sâlim (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011), 311.

³⁶ Kadîm ve hâdis bilginin birden çok bilineni kuşatması hakkındaki tartışmalar için bk. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr. çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/392-403.

³⁷ Râzî, *el-İşâre*, 121; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'în*, 1/471; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/393; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/132.

³⁸ İzâfetlerde sonsuzluğun imkânsız olmadığı ve *itibârî* mefhumlara burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı yönündeki yorumlar için bk. Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, 1/471; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/118-121, 132-133; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/87; İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/5), 25b; a.mlf., *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9), 48b, 50a.

³⁹ Devvânî'ye göre icmâlî bilgi; ilmin tek, mâlûmun çok olmasıdır. Devvânî'nin bu görüşü ilmî varlığın çokluk içermesinin bilfiil ve bilkuvvâ olma bakımından da değerlendirilmiştir. Gelenbevî'ye göre Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini savunan Devvânî'nin yaklaşımında eşyanın ilmî varlığı bilfiil çokluk içermez; bu nedenle ona burhân-ı tatbîk uygulanamaz. bk. Celâleddîn Devvânî, *Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye (Şerhu'l-Celâl)* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/147, 2/49, 54; İsmâil Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye, Şerhu'l-Celâl* içinde (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/150.

yaratmadan önce eşyayı nasıl bildiğini izah etmekte yetersizdir. Ayrıca onların “ilim kadîm, taalluku hâdistir” şeklindeki yaklaşımları da konuyla ilgili sorunları çözmemektedir. Zira bir şeyin bilgiye konu olabilmesi ve ilmin onlara taalluk edebilmesi/ilişebilmesi için onların var olmaları gereklidir. Ezelde eşya henüz yaratılmadığından onlara ilmin taalluk ettiği söylenemez. Eşya yaratıldıktan sonra ilmin onlara iliştiği öne sürüldüğünde ise ilâhî ilmin kadîm değil hâdis olduğu ileri sürülmüş olur.⁴⁰ Bu nedenle Devvânî, kelâmcıların teorisini kişileri ikna etmekten uzak, safсата türünden açıklamalar olarak değerlendirmektedir.⁴¹

Devvânî, kısaca işaret edilen gerekçelerle geçersiz gördüğü bu ilâhî ilim teorisi yerine bilinenlerin ilmî/zihnî varlığına dayanan bir teori benimsemiştir.⁴² Ancak eşyaya dair ilâhî ilmi, onların ilmî varlığıyla açıklayarak Allah’ın ezelde eşyayı bilmesiyle ilgili diğer sorunları giderse de benimsediği yaklaşım *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı ilâhî ilim cihetinden de çözmesini gerektirmiştir. Nitekim Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığı dikkate alındığında bilinenlerin ilmî varlığının sonsuzluğu gündeme gelmekte ve buna bağlı olarak burhân-ı tatbîkin uygulanacağı varlık şartını taşıyan sonsuz bir silsile ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Devvânî, yukarıda ismi geçen kelâmcılardan farklı olarak meseleyi *ma’lûmâtullâh*ın ilâhî ilimde bulunuşu bakımından da ele almıştır. Devvânî’nin yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus onun ilmî/zihnî varlığa da burhân-ı tatbîkin uygulanmasını kabul etmesidir. Nitekim Devvânî de diğer kelâmcılar gibi burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesi için “varlık şartı”nı yeterli görmektedir. Ancak varlık şartını, aslî/hâricî ve zihnî varlığı kapsayacak genişlikte kabul etmektedir.⁴³ Nitekim *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya “*Ma’lûmâtullâh*ın ilâhî ilimdeki varlığına burhân-ı tatbîk uygulanamaz, çünkü onlar hâricî varlığa sahip değildir. Bu bakımdan onların sonsuzluğu bu delille çatışmaz” şeklinde bir çözüm öne sürmeyip aşağıda görüleceği üzere soruna farklı bir cevap üretmesi de bunu göstermektedir. Burada işaret edilen hususları da göz önünde bulundurarak Devvânî ile diğer kelâmcılar arasındaki bu önemli farklılığın sebeplerine dair genel olarak şunlar zikredebilir: i- Müteahhirûn dönemi kelâmcılarından hâdis bilgide mâlûmun sûretinin bilgideki işlevini kabul edenler olsa da onların bu yaklaşımlarını ilâhî ilim konusunda sürdürmekte çekimser davranmaları ve ilmi “izâfet

⁴⁰ Devvânî, *Şerhu’l-Celâl*, 1/152, 2/48-49.

⁴¹ Devvânî’nin bu konuda kelâmcılara yönelttiği eleştiriler için bk. Devvânî, *Şerhu’l-Celâl*, 1/156, 160-162, 2/47-49; a.mlf., *Ta’likât ‘ale’z-Zevrâ’ [el-Havrâ’/Şerhu’z-Zevrâ’]*, thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî ([Kahire]: el-Matba’atü’l-Hüseyniyyetü’l-Misriyye, 1326), 14; a.mlf., *Risâle isbâtî’l-vâcibi’l-cedîde, Seb’u resâ’il* içinde, thk. Seyyid Ahmed Tüyserkânî (Tahran: Mirâs Mektûb, 2001), 149 -bu esere atıflarda muhakkikin tercih ettiği isim kullanılmıştır-; Ülfer Karabulut, *Devvânî’de İlâhî İlim* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 201-205.

⁴² Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye, Şerhu’l-Celâl* içinde (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/156. Devvânî’nin ilâhî ilim teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karabulut, *Devvânî’de İlâhî İlim*, 121-173.

⁴³ Kelâmcılar genelde burhân-ı tatbîk için filozofların gerekli gördükleri ictimâ’ ve tertip şartlarını reddetmekte ve varlık şartını yeterli görmektedirler. Ancak varlık şartının hangi durumlarda sağlanacağı diğer bir ifadeyle varlık şartının sağlanabilmesi için silsile birimlerinin dışta aslî varlıklarının olması gerektiği hususu tartışmalıdır. Örneğin Ali Kuşçu’ya göre ma’dûm şey’iyyeti savunan Mu’tezile kelâmcılarının teorisindeki ma’dûm zâtlara da burhanın uygulanır. Alâeddin Ali b. Muhammed Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi’l-‘akâ’id (Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd)*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rızâî (Tahran: İntişerât-ı Râ’id, 1398), 1/144-145. Gelenbevî’ye göre de tahkikî yaklaşıma göre *itibârî* kabul edilen ilmî sûretlere burhân-ı tatbîk uygulanır. Onun kanaati, Râzî sonrası dönemde zihin kavramının kapsamı ve *hâric* kavramı içerisinde değerlendirilmesiyle ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Gelenbevî’ye göre bir şeyin zihindeki sûreti onu idrak eden dışında diğer kişilerde bulunabilir ve düşünene nazaran diğerleri hâricî varlık alanındadır. Bu bakımdan zihindeki sûretler, varlık şartını taşırlar ve onlara burhân-ı tatbîk uygulanır (Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/150). Devvânî’nin yaklaşımına karşı çıkan Câmî Mervezî’ye göre burhân-ı tatbîk için sonsuz silsile birimlerinin dış dünyada var olmaları yani *aynî/asîl* varlıkları gereklidir; zihnî varlığa burhan uygulanamaz. bk. el-Câmî el-Mervezî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1720-002), 95a. Kelâmcıların zihnî varlığı reddettiklerini esas alan Konevî’ye göre de bilinenlerin ilmî varlığına ve izâfet olan ilmin taallukuna burhân-ı tatbîk uygulanamaz. Konevî, *Risâle fi enne’l-‘ilme tâbi’un li’l-ma’lûm* (Raşid Efendi, 59/5), 25b; a.mlf., *Risâle fi Şerhi ‘İlmillâh* (Raşid Efendi, 59/9), 48b, 52b, 53b.

sahibi sıfat" ya da "sadece izâfet" olarak kabul etmeleri, ii- bu kabulleri doğrultusunda ilâhî ilim konusunda ortaya çıkan sorunları itibârî olduğu kabul edilen ilmin taallukuyla çözmeye çalışmaları, iii- burhân-ı tatbîkin uygulanabilmesi için silsile birimlerinin dışta var olmalarını şart koşmaları ve zihnî varlığa burhanın uygulanmasını reddetmeleri, iv- burhân-ı tatbîki zayıf/geçersiz bir delil olarak kabul etmeleri.

2.1. Bilinenlerin İlâhî İlimdeki Varlıkları Bakımından Sorunun Çözümü: Allah Eşyayı İcmâlî Olarak Bilir

Devvânî, bir literatür oluşmasına etki etmiş iki isbât-ı vâcib risâlesi yanında *Şerhu'l-Celâl, ez-Zevrâ'* ve şerhi ile *Enmûzecü'l-'ulûm* gibi eserlerinde Allah'ın varlığını ispat konusuna yoğun mesai harcamıştır.⁴⁴ Yazdığı eserlerde bu konuyla ilgili yetkinliğini gösteren Devvânî'nin nazarında da burhân-ı tatbîk teselsülün iptali için önemli delillerden biridir. Bu nedenle Devvânî, hem "ma'dûmun bilgiye konu olması" sorununu aşarak eşyaya dair ilâhî ilmin ezeli olduğunu ve bu ilmin sonsuz bilineni kuşattığını hem de burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğunu tutarlı bir şekilde savunmayı sağlayacak bir ilâhî ilim teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda *ma'lûmâtullâhın* sonsuzluğu esasının burhân-ı tatbîkle çatışmaması için Allah'ın zâtı dışındaki şeyleri icmâlî olarak bildiğini savunmuştur.

Devvânî'nin Allah'a nispet ettiği icmâlî ilim; eşyanın, bütünleşik halde (*müttehid*), basit tek bir ilmî/zihnî sûretidir.⁴⁵ Bilinenleri çok olsa da icmâlî ilim basit olduğundan⁴⁶ ve bilinenlerin ilâhî ilimdeki ilmî varlıkları birbirinden ayrılmış halde olmayıp bütünleşik (*müttehid*) olduğundan onlara burhân-ı tatbîk uygulanamaz.⁴⁷ Çünkü bu delilin uygulanabilmesi için sonsuz olduğu var sayılan silsile birimlerinin, birbirinin hizasına getirilebilecek şekilde olması gereklidir. İlâhî ilmin icmâlî olmasını muhakkiklerin görüşü olarak değerlendiren Devvânî,⁴⁸ icmâlî ilmin *basit* yapısına rağmen sonsuz bilineni kuşatmasını ise bu bilginin tüm bilinenlerin ilkesi olmasıyla açıklamaktadır.⁴⁹ Böylece Devvânî'ye göre ilâhî ilme sınır getirmek ve isbât-ı vâcibde önemli bir delili iptal etmek şeklindeki sakıncalı durumlar bertaraf edilmektedir.

Devvânî, Allah'ın zâtı dışındakileri icmâlî olarak bildiğini savunarak *ma'lûmâtullâhın* sonsuzluğuyla ilgili sorunu çözmüş olsa da daha önce Sühreverdî'nin icmâlî bilginin bilkuvve olmasından hareketle Tanrı'nın ilminin bu bilgi türüyle izah edilmesine yönelttiği itirazları⁵⁰ ve icmâlî bilginin Allah'a nispeti noktasında engel oluşturacak diğer görüşleri bertaraf etmesi gerekmiştir. Nitekim icmâlî bilgi hakkında, bu bilginin tafsilatı bilkuvve olarak içerdiği, aslında tam bilme hali değil de istenildiğinde önceden öğrenilmiş bilgileri yeni bir çabaya girişmeksizin zihinde hazır etme gücü/yeteneği (*meleketü'l-istihzâr*) olduğu, cehalet durumuna kıyasla bilfiile

⁴⁴ Devvânî, işaret edilen eserlerinde isbât-ı vâcib konusunu etraflıca ele almakta ve bu hususta takip edilen yöntemleri ve kullanılan delilleri ayrıntılı tahlil etmektedir. Bununla birlikte *ma'lûmâtullâhın* sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı sadece *Şerhu'l-Celâl*'de ele almaktadır.

⁴⁵ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/147, 150, 157-159. Ayrıca Halhâlî, *Hâşiye*, 156.

⁴⁶ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/147, 2/49, 54.

⁴⁷ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/150.

⁴⁸ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/147. Gelenbevî buradaki muhakkiklerin, icmâlî bilgiyi kabul ettikleri nakledilen Bâkılânî, Mu'tezile kelâmcıları ve İslâm filozofları olduğunu belirtmektedir. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/158. Ancak Bâkılânî'nin icmâlî bilgiyi Allah'a nispet ettiği yönündeki bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

⁴⁹ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/159, 2/49.

⁵⁰ "Bilinenlerin kendilerine özgü sûretleri ayrı ayrı zihinde oluşmadığı sürece onların ancak bilkuvve olarak bilinebileceğini" savunan Sühreverdî ve takipçilerinin icmâlî bilginin Tanrı'ya nispetiyle ilgili eleştirileri için bk. Şihâbüddîn Yahyâ Sühreverdî, *Kitâbü Hikmeti'l-işrâk, Mecmûa-i Devvûm Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, thk. Henry Corbin (Tahran: Enstitü-i İrânşinâsî, Danişkâh-ı Paris, 1331/1952), 151-152; Şemsüddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Hüseyin Zıyâî Türbetî (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât ve't-Tahkikât-ı Ferhengî, 1372), 381-382; Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-ı İslâmî Dânuşkâh-ı Tahrân, 1379), 349.

yakın bir durum olsa da bilinenleri bil kuvve içerdiği, bileşik (mürekkep) olduğu şeklinde farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.⁵¹ İcmâlî bilginin, tam bilme hali değil de bilme için *teheyyü-istidâd* olarak ya da tafsilatın bil kuvve bilgisi olarak kabul edilmesi durumunda Allah'a nispet edilmesi; cehalet, kendisini bil kuvve halden bilfiil hale getirecek fail güce ihtiyaç ve tam yetkin olmama gibi O'ndan tenzih edilmesi gereken durumları beraberinde getirmektedir. İcmâlî bilginin *basît* değil de mürekkep olması durumunda ise *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla ilgili sorun devam etmektedir.

Devvânî, icmâlî bilgiyle tafsilatın tam olarak bilinmemesi ve onları bil kuvve içerilmesi gibi hususları bertaraf etmek ve icmâlî bilginin *basît* olmakla birlikte tafsilata dair cehalet içermediğini ortaya koymak için icmâlî ilmin tüm bilinenlerin bilfiil bilgisi olduğunu savunmakta ve onun bil kuvve bilgi olmasına karşı çıkmaktadır.⁵² Bu hususu izah etmek içinse felsefî gelenekte yüce ilkelere (*mebâdî-i âliye*) nispet edilen *basît* akletmeye müracaat etmektedir.⁵³ Felsefî gelenekte *mebâdî-i âliye*, madde ve alakalarından tamamen soyut, kendilerinde hiçbir bil kuvve durumun, unutmamanın, gafletin, yanılmanın ve cehaletin söz konusu olmadığı *basît* varlıklardır. *Basît* varlıklar olmaları hasebiyle onların bilgisi de *basittir*; bileşik değildir. Onlarda bilinenlerin birbirinden ayrılmış sûretleri bulunmaz.⁵⁴ Bilme sürecinde nefis-i natıkaya bilfiillik veren ilkelere. Bununla birlikte daima bilfiil oldukları için haklarında cehalet gibi durumlar da söz konusu değildir. Buradan hareketle Devvânî, Allah'a nispet ettiği icmâlî ilmin *basît* olmasına rağmen tafsilata dair cehalet içermediğini ve bilfiil olduğunu temellendirmektedir. Ayrıca icmâlî bilgiyle ilgili tartışmalarda kullanılan "bildiği bir mesele hakkında kendisine soru sorulan kimse" temsiliyle ilgili de tashihte bulunmaktadır. Ona göre bu temsil icmâlî bilginin hakikatini açıklamayıp bu bilgi türünün anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir.⁵⁵ Diğer taraftan icmâlî ilmin tafsili sûretlerin yaratıcısı olduğunu belirterek "yaratanın yarattığı şeyi bilmesi gerekir" ilkesi gereğince icmâlî ilmin tafsilatla ilişkisini güçlendirmektedir.⁵⁶ Devvânî'ye göre bilinenlerin birbirinden ayrılmış sûretleri ise tafsilatın ilkesi olan bu bilginin etkisiyle nefis-i natık ve diğer idrak edenlerde oluşmaktadır. Bu bakımdan Devvânî'nin Allah'a nispet ettiği icmâlî bilgi, mürekkep bir mefhumun parçalarını içermesi ya da tümelin zımnında tikellerin bilgisinin yer alması türünde bir bilgi değildir. Bu bilginin nispet edildiği varlık, her şeyden yüce, cehalet-unutma gibi durumlardan ve bil kuvvelikten uzak olduğundan onun bilgisi daima bilfiildir ve cehalet içermez.

Devvânî'nin ilâhî ilim teorisi, yukarıda işaret edilen eleştirel yaklaşımlardan da destek alınarak Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiası taşıdığı gerekçesiyle Abdülhakîm Siyalkûtî (ö. 1067/1657),⁵⁷ Yûsuf b. Muhammed Cân Karabâğî (ö. 1035/ 1626),⁵⁸ Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)⁵⁹

⁵¹ İcmâlî bilgi hakkındaki değerlendirmelerle ilgili örneğin bk. Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id*, 2/339-340; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Metâli'i'l-envâr* (*Hâşiyetü 'alâ Levâmî'i'l-esrâr*) (İstanbul: Matba'atü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1303), 148-149; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/423-425.

⁵² Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/157, 2/54.

⁵³ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/157-160. *Mebâdî-i âliye* felsefî gelenekte Zorunlu Varlık ve diğer mufârık akılları kapsamaktadır.

⁵⁴ Felsefî gelenekte *mebâdî-i âliyenin* bilgisinin, ontolojik konumlarıyla ilişkili olarak bilinenlerin kendine özgü sûretleriyle ayrılmış halde olmayıp *basît* olduğuyla ilgili bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 360-374.

⁵⁵ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 2/55.

⁵⁶ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/159; a.mlf., *Risâle isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde*, 148.

⁵⁷ Abdülhakîm es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Celâl*, *Hâşiyetü Muhammed 'Abduh 'alâ Şerhi'l-Celâl*'la birlikte (Kahire: el-Matba'atü'l-Hayriye, 1323), 52-53.

⁵⁸ Karabâğî, Allah'ın eşyaya dair ilmini, O'nun zamandan münezze olma ve ezelde her şeyin O'nun nezdinde hâzır olmasıyla açıklamaktadır. Buna karşın icmâlî bilgi hakkında tartışma olduğunu belirterek Devvânî'nin görüşüne mesafeli durmaktadır. Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i-'Adudiyye* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 502/3), 297.

ve İsmâil Konevî (ö. 1195/1781)⁶⁰ tarafından eleştirilmiştir. Siyâlkûtî gerek İslâm felsefe geleneği gerekse kelâm geleneği bakımından Devvânî'nin ilâhî ilim teorisini yetersiz bulmakta ve onun yaklaşımının burhân-ı tatbîkle *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu arasındaki çatışmayı çözmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın bildiği şeylerin, tafsîlî ilim mertebesindeki durumu dikkate alındığında ya burhân-ı tatbîkin geçersiz olduğunu kabul etmek ya da tafsîlî ilmi Allah'tan nefyetmek gerekir.⁶¹ Siyâlkûtî, *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı farklı bir şekilde çözmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah sonsuz şeyleri, sonlu olarak bilir. *Ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*, dış dünyada sonlu olduğu gibi ilâhî ilimde de sonludur.⁶² Siyâlkûtî bu çıkarımını bir şeyin bilinmesinin, o şeyin belirlenmesi, sınırlanması, ihata edilmesi anlamına gelmesine dayandırmaktadır. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla *Şerhu'l-Celâl* üzerine kaleme aldığı haşiyede Fârâbî'nin (ö. 339/950) görüşüne müracaat etmektedir.⁶³ Siyâlkûtî'ye göre her ne kadar *ma'lûmâtullâh* sonsuz olsa da Allah ilmiyle onları kuşattığından onlar ilâhî ilimde sonlu olarak bulunurlar. Buna istinaden Siyâlkûtî, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunun burhân-ı tatbîkle çatışmayacağını ileri sürmektedir.

Devvânî'ye tekfire varan eleştiriler yönelten Saçaklızâde'ye göre ise onun görüşü Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiası taşımaktadır. Devvânî'nin iddia ettiği gibi icmâlî ilmin burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı şekilde *basît* olduğu öne sürülürse bu bilginin, tüm tafsilatı içerdiği söylenemez. Râzî'nin icmâlî bilgi karşıtı argümanlarını da kullanan Saçaklızâde, eleştirilerinde icmâlî bilginin *basît* değil bileşik (*mürekkep*) olduğuna vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan Saçaklızâde *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhan-ı tatbîk arasında çatışma olgusunu farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Zira ona göre burhân-ı tatbîk, bazı öncülleri yalanlandığından delil özelliği taşımayıp, mugalatadır.⁶⁴ Sahih bir delil olmaması nedeniyle de bu delil *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu iptal edemez. Saçaklızâde; Allah'ın ilminin icmâlî bilgiyle izahını, mugalata olan delilin nakzedilmesi korkusuyla ilim meselesinde kabul edilmeyecek/küfür içeren bir görüşün savunulması olarak değerlendirmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Mar'âşî, *Reddû'l-Celâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584/3), 38a-39b, 41a-b.

⁶⁰ Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Raşid Efendi, 59/5), 22b-24b, 25a; a.mlf., *Risâle fî Şerhi İlmillâh* (Raşid Efendi, 59/9), 56a-b, 61a-b.

⁶¹ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, 52-53.

⁶² Siyâlkûtî, *Hâşiye*, 52. Hayâlî ile Siyâlkûtî'nin çatışmaya getirdikleri çözümün farklılığına dikkat çekmekte yarar vardır. Hayâlî, sonsuz şeylerin ilâhî ilme konu olmasını, imkânsız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre sonsuz şeylerin bilinmesi imkânsız olduğu için bunları bilmemesi Allah'a cehalet nispetini gerektirmez (Hayâlî, *Hâşiye*, 58). Siyâlkûtî ise sonsuz şeylerin bilgiye konu olmasını kabul etmektedir. Ancak ona göre sonsuz şeyler, sonlu olarak bilinmektedir. Ramazân Efendi ise Hayâlî'nin görüşüne eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre âlimden kaynaklanan bir acizlik dışında ilim; zorunlu, mümkün ve imkânsız kapsar. Bir şeye ilmin ilişmesinin imkânsızlığı, mâlûmun özelliğinden kaynaklanamaz. Zira ilâhî ilmin taallukundan önce ma'dûmun herhangi bir hususiyeti olmadığından, bilinmeye uygun olmamakla nitelenemez. bk. Ramazân b. Abdülmuhsin Bihiştî, *Hâşiyetü Bihiştî Ramazân Efendi* ([Dersaadet]: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308), 58.

⁶³ Onun buradaki açıklamaları diğer eserindekilerle uyumludur. bk. Siyâlkûtî, *Hâşiyetü Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî*, 167.

⁶⁴ Saçaklızâde'nin, burhân-ı tatbîkin geçersizliği hakkındaki referanslarından biri yukarda işaret edilen Teftâzânî'nin *Telvîh*'teki görüşüdür. Ayrıca Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *ma'lûmâtullâh*ın ve *makdûrâtullâh*tan çok olmasından hareketle burhân-ı tatbîkin nakzedildiğini belirtmesine de müracaat etmektedir. Ona göre kelâmcılar, bazı öncüllerini geçersiz gördükleri bu delili safsata olarak kabul etmektedirler. Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Mar'âşî, *Reddû'l-Celâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584/3), 39b; krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/550-553. Cürçânî, delille ilgili eleştirileri zikretse de bazı konularda burhân-ı tatbîki kullanmaktadır. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/757; 2/577, 2/1225.

⁶⁵ Saçaklızâde, *Reddû'l-Celâl* (Esad Efendi, 3584/3), 38a-39b.

Saçaklızâde'ye benzer bir şekilde Konevî de Devvânî'nin icmâlî ilme dayalı ilâhî ilim teorisinin, Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiası taşıdığını düşünmektedir.⁶⁶ Ona göre de icmâlî ilim bilfiil bir bilgi değildir. İcmâlî bilgi hakkında öne sürülen farklı yaklaşımları değerlendiren Konevî'ye göre icmâlî bilgi, daha önce öğrenilmiş şeyleri yeni bir akıl yürütme çabasına girişmeksizin zihinde hazır etme melekesi olarak kabul edildiğinde tafsilatın bilfiil bilindiği söylenemez. İcmâlî bilgi, düşünen canlı (*hayvân-ı nâtık*) mefhumunun canlı ve nâtıkıyetin toplamı olması açısından bilinmesi örneğinde olduğu gibi ya da tümellerin tikelleri içermesinde olduğu gibi kabul edildiğinde ise bu tür bilgide bütünün parçaları ya da tikeller bilkuvve olarak bilinirler. Yine icmâlî bilgi "genel imkânla her şey mümkündür" örneğindeki gibi genel bir hükmün bilinmesiyle onun altına gire diğer hükümlerin bilinmesi olarak kabul edildiğinde ise bu bilgiyle bu genel hükmün altına giren insan ve at gibi mümkünlerin, her biri kendi hakikatiyle bilinmedikçe bilfiil bilindikleri söylenemez. İcmâlî bilgi tüm bu türlerinde *basît* değil mürekkeptir. Ayrıca icmalen bilindiklerinde tafsilata ilişkin bilgiler, -bilen kimsenin zihninde depolanmış gibi olsalar da- her birine ayrı ayrı yönelinip onların bilgisi zihinde ayrıntılı olarak oluşmadıkça bilfiil bilinmemektedirler. Konevî'nin değerlendirmelerine göre mürekkep olması nedeniyle icmâlî bilgiye burhanın uygulanması söz konusu olacağı gibi tafsilatın bilkuvve bilgisi olduğu için Allah hakkında cehalet nispetini de gündeme getirmektedir.⁶⁷ Ancak Konevî, Devvânî'yi bu hususta tekfir etmediği gibi *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya yönelik değerlendirmelerinde de Saçaklızâde ayrılmaktadır.

Konevî, burhân-ı tatbîki geçersiz kılacak ihtimallerin giderilmesinin mümkün olduğunu düşünmekte ve teselsülün iptalinde önemli bir fonksiyon icra ettiğini düşündüğü bu aklî delili, güvenilir kabul etmektedir. Konevî, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğu ile bu delil arasındaki çatışmayı kelâmcılar açısından tahlil ederken bilinenlerin dışta sonlu olmasını ve ilim sıfatının izâfet sahibi sıfat olmasını dikkate almaktadır. Ona göre kelâmcılar ilâhî ilmin sonsuz bilineni kuşatmasını ilmin taallukundan hareketle izah etmektedirler. Onlara göre ilmin taalluku her ne kadar sonsuz olsa da burhanın uygulanabilmesi için gereken varlık şartını taşımamaktadır. Çünkü kelâmcılar izâfetleri itibârî bir durum olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla izâfet olan taallukun sonsuz olması burhân-ı tatbîkle çatışmaz.⁶⁸ Buradan hareketle kelâmcılar, *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu ya da burhân-ı tatbîkin geçerliliğini reddetme ikileminden kurtulmuş olurlar. Konevî, sorunun kelâm geleneğinin kendi dinamiklerinden hareketle giderilebileceğini düşünmekte ve bu hususta sorunlu bulduğu Devvânî'nin çözümüne gerek olmadığını savunmaktadır. Konevî; *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmanın giderilebileceğini ve burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğunu kabul etmek bakımından Devvânî ile benzer kanaatlere sahip olmakla birlikte çözüm şekliyle ondan ayrılmaktadır.

Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu esası ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı uzlaştırma çabası hakkındaki değerlendirmeleriyle öne çıkan bir diğer isim Gelenbevî'dir (ö. 1205/1791). Gelenbevî, her ne kadar ilâhî ilim teorisindeki iddiaları ve diğer teorilere yönelik eleştirilerinde Devvânî'nin eksikliklerini ve yetersiz kaldığı yönleri dile getirirse de *Şerhu'l-Celâl* hâşiyesinde ona

⁶⁶ Saçaklızâde ve Konevî'nin Devvânî'ye yönelik eleştirilerinin etkisiyle olsa gerek Gözübüyükzâde; onun savunduğu icmâlî ilim teorisinin, Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiası barındırmadığını ve onun tekfir edilmesini gerektirmediğini açıklamak üzere bir risâle kaleme almıştır. İbrahim b. Muhammed Gözübüyükzâde el-Kayserî, *Risâle fi tahkiki'l-ilmî'l-icmâlî le-hû te'âlâ*, Mecmu'atü Gözübüyükzâde içinde (19. Risâle) (İstanbul: el-Matba'atü'l-Âmire, 1259/1844), 39-40.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Konevî, *Risâle fi enne'l-ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Raşid Efendi, 59/5), 22b-24b, 25a.

⁶⁸ Konevî'ye göre burhân-ı tatbîkin uygulandığı şeylerin hâricî varlığı olması gereklidir. İlâhî sıfatların taalluklarının, her ne kadar salt itibârî mefhumlar olmamaları nedeniyle nefsü'l-emrde *tahakkukları* olsalar da hâricî varlıkları yoktur. Konevî'nin bu husustaki değerlendirmeleri ve *Şerhu'l-Celâl* muhaşşilerinden Abdurrahman el-Âmidî'den naklettiği görüşler için bk. Konevî, *Risâle fi enne'l-ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Raşid Efendi, 59/5), 25b, 26a-b; a.mlf., *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Raşid Efendi, 59/9), 48b-49b, 55a-56a.

yöneltiren yersiz eleştirileri cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bu tutumunu, “Devvânî’nin *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı gidermek için ilâhî ilmin icmâlî olduğunu savunmak durumunda kaldığı” yönündeki yorumunda da sürdürmektedir.⁶⁹ Konuyu geniş bir çerçevede ele alan Gelenbevî, ezelde varlığı olmayan eşyanın bilgiye konu olabilmesi için ayrışma/temyiz şartını sağlayacak tüm ihtimalleri tahlile tâbi tutmaktadır. Bu bağlamda eşyaya dair ilâhî ilmin izah edilebilmesi için bilinenin kendinde ayrışması, dış dünyada ayrışması ve Mu’tezile kelâmcılarının bir kısmının savunduğu ma’dûm zâtların dışta sübûtu (*ma’dûmun şey’iyyeti*) gibi farklı yaklaşımları değerlendirmektedir. Bunların yanı sıra genelde İbn Sînâ ve takipçilerinin savunduğu *zihnî varlık*, *zihnî varlığa* yönelik eleştiriler nedeniyle bu yaklaşımın revize edilmiş şekli olan *şibhî/zillî varlık* ve İşrâkî felsefede benimsenen *misâlî* varlık görüşünü de ilgili sorun bağlamında incelemektedir. Gelenbevî, bilinenin ayrıştığı tüm bu seçeneklere burhanın uygulanacağını ve ilâhî ilmin sonsuz olduğu iddiasını geçersiz kılacağını belirtmektedir. Buna istinaden Gelenbevî, Devvânî’nin *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu ve burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğunu tutarlı bir şekilde savunabilmek için Allah’ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini iddia etmek zorunda kaldığını belirtmektedir.⁷⁰ Ancak müstakil risâlelerinde, filozofların görüşüne meyiletmeyle nitelediği Devvânî’yi bu konuda da eleştirmektedir.⁷¹ Gelenbevî’ye göre icmâlî bilgide bilinenler, burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı şekilde ayrışmamış halde bulunuyorsa onların bilindiği iddia edilemeyecektir. Bir şeye dair bilginin oluşabilmesi için bilinenlerin (*istiklâlî* ya da *tebeî* olarak) bir şekilde ayrışması gereklidir ve ayrışan şeylere de burhân-ı tatbîk uygulanır.⁷² Dolayısıyla Devvânî’nin ilâhî ilim teorisi, Allah’ın tafsilatı bildiğini izah bakımından yetersiz olduğu gibi *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmanın çözümünde de yeterli değildir. Gelenbevî; müstakil risâlelerinde kelâmcıların, kendi yaklaşımlarından hareketle “ma’dûmun bilgiye konu olması” sorununu ve *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı giderebileceklerini, bu hususta filozofların görüşüne başvurmayaya gerek olmadığını savunmaktadır.

Devvânî’nin “Allah’ın eşyayı icmâlî olarak bildiği” yönündeki yaklaşımı, filozofların görüşü olması, bilfiil bir bilgi olmaması ve tafsilata dair cehalet ihtimali barındırması gibi çeşitli açılardan eleştirilse de burhân-ı tatbîkle iptal edilmeyecek şekilde *ma’lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu savunabilmeye imkân sağladığı için geçerli bir yaklaşım olarak da değerlendirilmiştir. Üstelik

⁶⁹ Devvânî’nin teorisine yönelik Gelenbevî’nin olumlayıcı ifadeleri için bk. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/148, 151-156. Müstakil risâlelerinde Devvânî’ye karşı eleştirel bir tavır içerisinde olan Gelenbevî, bu hususu *Şerhu’l-Celâl* hâşiyesinde de belirtmektedir. bk. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/156.

⁷⁰ Devvânî’nin öğrencilerinden Hakîm Şâh el-Kazvînî, *zihnî varlığı* kabul etmeyen kelâmcılara göre *ma’lûmâtullâh*ın ilmî varlığının varlık şartını taşımadığı gerekçesiyle burhanın onlara uygulanamayacağı şeklindeki iddiaya itiraz etmektedir. Hakîm Şâh’a göre kelâmcılar bilinenlerin ilâhî ilimde sübutunu savunmaktadırlar. Bilinenlerin zihinde ya da hâricte mevcudiyeti olmasa da onlar ilâhî ilimde *sâbit*tirler; onlara burhan uygulanır. bk. Hakîm Şâh el-Kazvînî, *Hâşiyetü Hakîm Şâh alâ Şerhu’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 605), 33b-34a. Muhtemelen Hakîm Şâh, kelâmcıların *zihnî varlığı* reddettikleri yönündeki yaygın görüşü göz önünde bulundurmuş ve bilgiyi onlar açısından temellendirebilmek için *zihnî sübutu* ileri sürmüştür. Gelenbevî ise Allah’ın ezelde eşyayı bildiğini ortaya koyabilmek için muhtemel farklı bir seçenek olarak *zihinde sâbit olmaya* da değinmiştir. Ancak “bilinenin zihinde varlığı olmadığı halde orada sübutunun olması” şeklindeki bir görüşü hiç kimse dile getirmediği için değerlendirilebilecek ihtimaller arasında *zihinde sübutun* yer alamayacağını belirtmektedir. bk. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/150-156. Muhtemelen Gelenbevî’nin bu tutumu, bir şeyin zihinde sübutunu kabul edip oradaki varlığını reddetmeyi tutarsız bir yaklaşım olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

⁷¹ İsmâil Gelenbevî, *Risâle fî tahkîki ‘ilmillâhi te’âlâ el-müte’allak bi’l-eşyâ’, Resâ’ilü’l-imtihân* içinde (52. Risâle) (Dersaadet: Matbaa-i Âmiri, 1262/1846); a.mlf., *Risâle fî tahkîki ‘ilmillâhi te’âlâ bi’l-ma’dûmât, Resâ’ilü’l-imtihân* içinde (53. Risâle), (Dersaadet: Matbaa-i Âmiri, 1262/1846).

⁷² Gelenbevî, *Risâle fî tahkîki ‘ilmillâhi te’âlâ bi’l-ma’dûmât*, 192; a.mlf., *Risâle fî ‘ilmi’l-kadîm ve ta’allukihî bi-gayri’l-mütenâhi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/5), 100b-102b. İcmâlî ilmi, burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı şekilde ispat etmesi nedeniyle Devvânî’nin yaklaşımının Allah’a cehalet nispetini getirdiğine ilişkin diğer eleştiriler için bk. Gelenbevî, *Risâle fî tahkîki ‘ilmillâhi te’âlâ bi’l-ma’dûmât*, 180 vd.

onun çözümünü yeterli bulanlar sadece *Şerhu'l-Celâl*'e hâşiye kaleme alan müelliflerle sınırlı değildir. Örneğin Hindistanlı âlim Abdülaziz el-Ferhârî (ö. 1239/1824 sonrası) *Şerhu'l-'Akâ'id* şerhinde, "ma'dûmun bilgiye konu olması" sorununun aşılabilmesi bakımından Devvânî'nin ilâhî ilim teorisini takdir etmekte ve kelâmcılara yönelik eleştirilerinde haklı bulunmaktadır. Ayrıca Devvânî'nin ilâhî ilim teorisini, ilâhî ilmin sonsuzluğu iddiasını burhân-ı tatbîkle çatışmayacak şekilde savunmaya imkân tanınması bakımından da geçerli bulunmaktadır.⁷³ Ancak isabetli bulduğu Devvânî'nin yaklaşımına filozofların görüşü olması yönüyle mesafeli durduğunu belirtmekten de geri durmamaktadır.

2.2. Bilinenlerin Hâriçte Bulunmaları Bakımından Sorunun Çözümü: Bilinenlerin Dış Dünyadaki Varlıkları Sonludur

Devvânî Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini savunarak bilinenlere ilâhî ilimde bulunmaları bakımından burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağını ortaya koysa da icmâlî bilginin mâlûmu çok olduğundan bilinenlerin dış dünyadaki varlıkları çokluk barındırmaktadır. Sonsuz oldukları dikkate alındığında bilinenlerin dış dünyada çoklu bir şekilde bulunmaları, onlara burhanın uygulanabileceği anlamına gelmektedir. Devvânî, meselenin bu boyutuyla ilişkili olarak büyük ölçüde diğer kelâmcılarla benzer bir yaklaşım benimsemiştir. Çözüm önerisinde onlar gibi bilinenlerin bilfiil varlıklarının sonlu olmasını esas almıştır. Bununla birlikte kendinden öncekilerden farklı olarak, sorunun bu yönden çözümünü daha ayrıntılı tahlil etmiştir. Devvânî, bilinenlerin dış dünyada bulunmalarını hem başlangıç hem de son itibariyle değerlendirmektedir. Bilinenlerin dış dünyadaki varlıklarını başlangıç itibariyle ele alırken kelâm geleneğinin esaslarından yararlanan Devvânî'ye göre âlem hâdis olduğundan *ma'lûmâtullâh*ın dış dünyadaki varlığının geriye doğru sonsuzluğu zaten reddedilmektedir. Bu bakımdan *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu burhân-ı tatbîkle çatışmamaktadır. Âlemin kadîm olduğu savunulduğunda ise bilinenlerin geriye doğru sonsuz olduğu iddiası, dış dünyada bilfiil var olan sonsuz bir silsilenin varlığı anlamına gelmektedir. Bu durumda burhân-ı tatbîkle onların sonsuzluğunun iptal edilmesi veya *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu savunmak için burhân-ı tatbîkin fâsid bir delil olduğunun kabulü gerekmektedir. Zira kelâmcılar aklî delilin tahsisine yol açması nedeniyle ictimâ' ve tertip şartını reddetmişlerdir.

Devvânî, bilinenlerin gelecek/son itibariyle sonsuz olmalarını ise Teftâzânî'nin takririnde olduğu gibi sınırsızlıkla yorumlamaktadır. Ona göre gelecek itibariyle âlemin "bir sınırdan durmamak" anlamında bir sonu tasavvur edilemese de bilinenler, bilfiil varlıkları bakımından sonsuzluk sınırına ulaşmazlar.⁷⁴ Yenilenen zamanla birlikte bilinenlerin sürekli yenilenerek çoğalması mümkünse de gelecekte yaratılması muhtemel varlıklara, dış dünyada bilfiil varlıkları olmadığından, burhan uygulanamaz. Gelecekte yaratılacak varlıkların ilâhî ilimde bulundukları dikkate alındığında ise ilâhî ilim icmâlî olduğundan onların ilmî varlıklarına da burhan uygulanamaz.⁷⁵ Özetle Devvânî; hâricî varlığı açısından bilinenlerin başlangıç itibariyle sınırlı, gelecek itibariyle ise sınırsız olduğunu kabul etmektedir. Gelecekte yaratılması muhtemel varlıkların bilfiil varlıklarının olmadığına dikkate alarak onların sonsuzluğunun, burhân-ı tatbîkle çatışan bir durum ortaya çıkarmadığını öne sürmektedir. Böylece hem *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğunu hem de burhân-ı tatbîkin geçerli bir delil olduğunu birlikte savunmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.

⁷³ Abdülaziz b. Ahmed el-Ferhârî el-Multânî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-'Akâ'id*, thk. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Mektebetü Yâsin, 1433/2012), 207.

⁷⁴ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/149.

⁷⁵ Bilinenlerin gelecek itibariyle bir sınırdan durmamak anlamındaki sonsuzluğu ve onlara burhân-ı tatbîkin icrası hakkında bk. Halhâlî, *Hâşiye*, 1/149; Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/149-150; Şihâbüddîn el-Mercânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* 'l-'Adudiyye, *Şerhu'l-Celâl* içinde (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/149.

Bununla birlikte Devvânî'nin kelâm geleneğinin esaslarından hareketle temellendirdiği bu çözüme çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu tartışmalar âlemin hâdis olmasının bilinenlerin sonlu olduğu iddiası için yeterli bir temel sağlayıp sağlayamamasından kaynaklanmaktadır. Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın dış dünyadaki varlığı bakımından çözümünde âlemin hâdis olmasına dayanması, âlemin hâdis olmasının câiz hükümde olup ispata gerek duyması nedeniyle eleştirilmiştir. Burada Devvânî'nin çözümünde kullandığı argümanlardan “âlemin hâdis olduğu esası”nın, burhân-ı tatbîkten hareketle temellendirildiği akla gelebilir. Diğer yandan burhân-ı tatbîki geçersiz kılablecek durumlardan biri olan *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu sorunu da âlemin hâdis olması sayesinde giderilmektedir. Âlemin hâdis oluşunun ispatı bu şekilde değerlendirildiğinde âlemin hâdis olduğu, burhân-ı tatbîkle ispat edilirken, söz konusu delilin sahih delillerden olması ve *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla nakzedilip geçerliliğini yitirmemesi ise âlemin hâdis oluşuna dayandırılmaktadır. Ancak *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu sorununun “âlemin hâdis olduğu” esasına dayanarak çözülmesine yönelik bu itirazı değerlendirirken bazı hususları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Her ne kadar Kindî örneğinde olduğu gibi âlemin hudûsunu hâdis varlıkların sonsuzluğunun iptaline dayandıranlar olsa da kelâmcılar âlemin hâdis oluşunu farklı argümanlarla da ispat etmişlerdir. Onlar, temel meselelerden biri olarak gördükleri ve ciddi mesai harcadıkları bu konuda, ilk dönemlerden itibaren pek çok delil ortaya koymuşlardır. Âlemin hudûsunu ispat ederken “cevher ve arazlardaki değişim”, “cevherlerin hâdis arazlardan hâli olamamaları ve onlardan önce var olamamaları”, “âlemin tahsis ediciye ihtiyaç duyması”, “zıt arazların ortaya çıkması” ve “âlemin mümkün varlık oluşu” gibi farklı kriterleri esas almışlardır.⁷⁶ Teselsülün iptalini ise âlemin kıdemini reddederken ve araz, cevher ve cisim gibi hâdis varlıkların geriye doğru sonsuz olamayacağını ispat ederken kullanmışlardır. Ancak teselsülün imkânsızlığını ortaya koyarken de sadece burhân-ı tatbikten istifade etmemişlerdir. Müteahhirûn döneminde teselsülün iptalinde burhân-ı tatbîk öne çıkan delillerden biri olsa da burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî gibi farklı deliller de kullanılmıştır. Dolayısıyla “âlemin hudûsunu ispatın burhân-ı tatbîke bağlı olduğu ve onun sıhhati doğrulandıktan sonra *ma'lûmâtullâh*ın dış dünyadaki varlığının sonluluğunu ispat için delil olabileceği” şeklindeki itiraz geçerli değildir.⁷⁷

Diğer taraftan *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu sorununun âlemin hâdis olmasından hareketle çözülmesine, “onu oluşturan parçalar tek tek hâdis olsa da hâdis varlıkların birbirini takip ederek ezeli olmalarının mümkün olması”yla da itiraz edilmiştir. Bu itiraza göre, âlemdeki belirli bir zamanda mevcut olan mümkün varlıklar dikkate alındıklarında onların bir başlangıçları olsa da bu durum, parçaların oluşturduğu silsilelerin birbirini takip ederek sonsuz olduğunun ileri sürülmesini engellememektedir.⁷⁸ Kıdem-i nev'î/cinsîyi savunanların görüşüyle de ilişkilendirilebilecek bu yaklaşımı biraz açmak gerekirse söz gelimi tek bir asırda var olan insanlar, atlar ve diğer mümkün varlıklar dikkate alındığında bunların sonlu olduğu görülür. Ancak insan, at, diğer hayvan türleri, bitki türleri ve öteki mümkün varlıklar bu zamanda var oldukları gibi önceki asırlarda da vardır. Her bir ferdin mutlaka bir başlangıcı olup öncesinde yokluk bulunsa da fertlerin bu şekilde geriye doğru birbirini takip eden silsileler halinde sonsuz olması mümkündür.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “Hudus Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1 Metafizik -Varlık Düşüncesi ve Teoriler-*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/596-601.

⁷⁷ Ayrıca dönemin tartışma tekniği yönünden sorunu değerlendiren muhâşşîler, bu itirazı yersiz bulmaktadır. Onlara göre “ilmin onlara tek veya çok olarak taalluk etmesi fark etmeksizin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuz olduğu kabul edildiğinde burhân-ı tatbîkin onlara uygulanacağı” iddiasını men' etmek için âlemin hâdis olmasının câiz/mümkün hükmünde olması yeterlidir. Münazara tekniğinde bir iddiaya men' yöneltilirken iddiaya itiraz edenin, zorunlu hükümlere dayanması gerekmez. Muhammed b. el-Hâc Hamîd el-Kefevî, *Ta'likât/Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'l-'Adudiyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 2609), 16a; Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/150.

⁷⁸ Muhammed Şerîf el-Hüseynî el-Alevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'l-'Adudiyye*, (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 201/1), 55a. Alevî, ayrıca Devvânî'nin gelecek bakımından bilinenlerin sonsuzluğunu sınırsızlıkla yorumlamasına da itiraz etmektedir. bk. Alevî, *Hâşiye*, 54b-55b.

Dolayısıyla Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya âlemin hâdis olmasından hareketle verdiği cevap, "âleme dâhil olan fertlerin, her bir zamanda yenilenerek var oldukları ve bunların geriye doğru sonsuz oldukları"nı dikkate alanların itirazına açık hale gelebilmektedir.⁷⁹ Burada kelâmcıların "türlerin ve cinslerin fertlerden oluştuğu, onlardan bağımsız varlığı olmadığı ve tek tek fertlerin hâdis olduğu kabul edildiğinde onların oluşturduğu bütünün de hâdis olmaktan hali olamayacağı" şeklindeki argümanları dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla âlemin hâdis olduğunu savunanlara göre nasıl ki her bir ferdi hâdisse, hâdis fertlerin birbirini takip ederek oluşturduğu silsileler de hâdistir ve bütünüyle âlemin bir başlangıcı vardır.⁸⁰ Buna dayanarak Kefevî (ö. 1168/1754-55[?]) ve Gelenbevî'nin aralarında bulunduğu muhaşşiler bu itirazın Devvânî'ye yöneltilemeyeceğini belirtmektedirler.⁸¹ Gelenbevî'ye göre âlem; cins, tür ve şahıslarıyla birlikte hâdistir. Bu bakımdan *ma'lûmâtullâh*ın hâricî varlığı bakımından sonsuz olması hâdis âlem görüşüyle birlikte savunulamaz.⁸²

Görüldüğü üzere Devvânî bilinenlerin dış dünyada bulunmaları yönüyle sonsuzluğunu sınırlı evren anlayışından hareketle izah etmiştir. Ona göre bilinenler dış dünyada başlangıç itibariyle zaten sınırlı, son itibariyle ise sınırsızlık anlamında potansiyel bir sonsuzluğa sahip olsa da bilfiil varlıkları bakımından sonludur. Dolayısıyla dış dünyada çoklu bir varlığa sahip olmaları nedeniyle bilinenlere, burhân-ı tatbîk uygulanabilse de onlar dış dünyada sonlu olduklarından burhân-ı tatbîkle ters düşen bir durum ortaya çıkmamaktadır. Gelecek itibariyle bilinenlerin hâricte bilfiil varlığı olmadığından bu yönden de onlara burhan uygulanamamaktadır. Bu potansiyel varlıkların ilâhî ilimde ilmi varlığı bulunduğu dikkate alındığıdaysa ilâhî ilimde bütünleşik (*müttehid*) halde bulunduklarından onlara da burhân uygulanamamaktadır.

Sonuç

Dinî naslarda yer alması hasebiyle cennet nimetleri ve cehennem azabı gibi şeylerin sonsuzluğunun kabulü ile teselsülün imkânsızlığı arasındaki çelişki erken dönemlerden itibaren kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Ancak sorunun spesifik olarak *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu bağlamında ele alınmasının Gazzâlî'den itibaren olduğu söylenebilir. Gazzâlî, Şehristânî ve Teftâzânî'nin aralarında yer aldığı Eş'arî kelâmcılar, *ma'lûmâtullâh*ın *makdûrâtullâhtan* daha şümüllü olmasının teselsülün iptali için kullanılan aklî delillerle ters düşme ihtimalini dikkate

⁷⁹ Kıdem-i nev'îye dayanan bu itirazlar âlemin kıdemini savunanların görüşüyle uyumludur. Ayrıca İbn Teymiyye örneğinde olduğu gibi Ashâbü'l-hadis'ten de benzer bir görüşü savunanlar bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin yaratmanın sürekliliğine dayalı bu yöndeki görüşleri hakkında: Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/84; Akçaabatlı Ahmed Rasim Zühdü, *Süleymaniye Medresesi İhtisas Tezlerinden Marifet-i Bârî ve İsbât-ı Vâcib*, haz. Fethi Gedikli vd. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 93; M. Said Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2023), 163-166, 189-193; Cihan Özyaykan, "Tüm" (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma", *Anakara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 655-672.

⁸⁰ Ebü'l-Huzeyl'den itibaren kelâmcıların, hudûs delilinde "bütünü oluşturan parçalara ait ortak özelliklerden bazılarının bütünün de özelliği olduğu ve dolayısıyla hâdis parçalardan oluştuğu için âlemin ezeli olamayacağı" şeklindeki argümanı savunduğunu gösteren bir çalışma için bk. Ayman Şihadeh, "Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması", çev. Güvenç Şensoy, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 19/1 (2021), 347-376.

⁸¹ Kefevî, *Ta'likât* (Milli Kütüphane Yazmalar, 2609), 16a; Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/150. Mustafa Sabri Efendi, Devvânî'ye yöneltilen "âlemin hâdis olmasının bilinenlerin mazi bakımından sonlu olmasını gerektirmeyeceği" şeklindeki itirazı ve bunun devamı niteliğinde olan Molla Sadrâ'nın görüşünü etraflıca tenkit etmektedir. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibâdihi'l-mürselîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1401/1981), 3/375-389.

⁸² Gelenbevî'ye göre hâricî varlık itibariyle mâlûmların sonsuzluğu ancak İslâm filozoflarınca savunulan âlemin kadîm olduğu benimsendiğinde geçerlidir. Âlemin hâdis olduğu ile mâlûmların hâricî varlığının sonsuzluğu birlikte savunulamaz. Gelenbevî, hâricteki varlıkların sonsuzluğunun, kadîm iradenin taallukuyla veya kadîm tasavvurlarla yorumlanmasını da reddetmektedir. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1/150.

almışlar ve sorunu bilinenlerin ve güç yetirilenlerin dış dünyadaki varlıkları bakımından değerlendirmişlerdir. Gazzâlî'nin sorunu tahlil ederken burhân-ı tatbîkin "azlık-çoklukla nitelenen silsilelerin sonsuz olamayacağı" şeklindeki temel prensibinden hareket etmekle birlikte delili standart formuna kavuşmuş şekliyle ele almadığı ve burhân-ı tatbîk ismini kullanmadığı görülmektedir. Buna karşın *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunun teselsülü iptal eden delillerle çatışması Şehristânî'den itibaren burhân-ı tatbîkle ilişkili olarak ele alınmıştır. Her üç kelâmcı da dış dünyadaki varlıkları bakımından *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonlu olduğunu ve bu nedenle onların sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasında çatışma meydana gelmediğini savunmuşlardır. İsmi geçen kelâmcılar *ma'lûmâtullâh* ve *makdûrâtullâh*ın sonsuzluğunu, henüz yaratılmamış devam eden süreçte yaratılacak şeylerin aklî olarak bir sınırının bulunmamasıyla izah etmişlerdir.

Devvânî, *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu sorununu kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak bilinenlerin hem ilâhî ilimde bulunuşları hem de dış dünyada bulunuşları bakımından ele almış ve tartışmanın boyutunun genişlemesine etki etmiştir. Onun meseleyi diğer kelâmcılardan farklı olarak *ma'lûmâtullâh*ın ilâhî ilimde bulunması bakımından ele almasının, Allah'ın zâtı dışındakileri bilmesini onların ilmî varlığıyla izah etmesinden ve zihnî varlıklara da burhân-ı tatbîkin uygulanabileceğini düşünmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Devvânî, burhân-ı tatbîke attığı önemin etkisiyle Allah'ın eşyaya dair ilmini, icmâlî bilgiyle açıklamış ve *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı buradan hareketle çözmeye çalışmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmelerinden Devvânî'nin; i- *ma'lûmâtullâh*ın sonsuz olmasıyla burhân-ı tatbîkin nakzedilmesini, ii- mâlûmun hârici varlığı itibariyle sonsuz olmasını ve iii- bilinenlerin ilâhî ilimdeki ilmi varlığının burhanın uygulanacağı şekilde çokluk içermesini reddettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca iv- ilâhî ilmin basît ve icmâlî olduğunu, v- ilmî/zihnî varlıklara burhanın uygulanacağını, vi- hâricî varlık bakımından mâlûmun sınırsızlık anlamında sonsuzluğunu ve vii- burhân-ı tatbîkin sahih delillerden olduğunu savunduğu açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla onun nazarında *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu esası ile güvenilir aklî delil olarak gördüğü burhân-ı tatbîk arasında çatışma söz konusu değildir.

Devvânî'nin *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasında çatışma ihtimalinin gündeme gelmesinin etkisiyle Allah'ın eşyaya dair ilâhî ilminin icmâlî olduğunu savunması, lehte ve aleyhte çok yönlü bir değerlendirmeye tâbi tutulmasına yol açmıştır. Devvânî'nin ilâhî ilim teorisinin Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiası taşıdığı kanaati taşıyan Saçaklızâde, onu sert bir şekilde eleştirmiştir. Devvânî'nin ilâhî ilim teorisine mesafeli duran bazı isimler de icmâlî ilim hakkındaki şüphelerini dile getirmekle birlikte onun yaklaşımının bilinenlerin sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmanın izalesinde yetersizliğini ifade etmekle yetinmiş, eleştirilerini tekfir boyutuna taşımamışlardır. Buna karşın mâdûmun bilgiye konu olması sorununu aşarak Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini temellendirebilmek ve *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu esasını burhân-ı tatbîkle ters düşmeyecek şekilde açıklayabilmek bakımından Devvânî'nin yaklaşımını geçerli görenler de bulunmaktadır. Devvânî'ye yönelik tepkilerden ve sonraki süreçte konu etrafında görüş bildirenlerin onun yaklaşımına bîgâne kalamamalarından, onun görüşünün yirminci yüzyıla değin etkisini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma Devvânî'de İlâhî İlim (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024) isimli tezimizdeki "Malûmâtın Sımsızlığı ve Eşyâya Dair İlmin Basîl Oluşu" başlığında ele alınan konunun genişletilmiş halidir. / This study is an expanded version of the topic discussed under the title "The Infinity of Malûmât and the Simplicity of Knowledge about Things" in our dissertation titled God's Knowledge on al-Dawwânî (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2024).

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Akçaabatlı Ahmed Rasim Zühdü. *Süleymaniye Medresesi İhtisas Tezlerinden Marifet-i Bârî ve İsbât-ı Vâcib*. haz. Fethi Gedikli vd. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Alevî, Muhammed Şerîf el-Hüseynî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 201/1, 1a-161b.
- Altaş, Eşref. "Hudus Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1 Metafizik -Varlık Düşüncesi ve Teoriler-*. haz. Ömer Türker. 2/588-610. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Âmidî, Seyfeddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ikî'l-Kavmiyye, 1423/2002.
- Âmidî, Seyfeddîn. *Gāyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2004.
- Behmenyâr b. el-Merzubân. *et-Tahsîl*. tsh. Murtazâ Mutahharî. Tahran: Müessesesi-i İntişârât Danişgâh-ı Tahrân, 1393/2014.
- Belhî [el-Ka'bî], Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1439-2018.
- Beşikci, M. Necmeddin. "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022), 95-154.
- Beşikci, Mehmet Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Bihîştî, Ramazân b. Abdülmuhsin. *Hâşiyetü Bihîştî Ramazân Efendi*. [Dersaadet]: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Metâli'i'l-envâr (Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr)*. İstanbul: Matba'aü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin *Teselsül Risâlesi*". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde. Seb'u resâ'il içinde*. thk. Seyyid Ahmed Tûyserkânî. Tahran: Mirâs Mektûb, 2001.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye (Şerhu'l-Celâl)*. 2 cilt. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ta'likât 'ale'z-Zevrâ' [el-Havrâ']/Şerhu'z-Zevrâ'*. thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî. [Kahire]: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1326.
- Ferhârî, Abdülaziz b. Ahmed el-Multânî. *en-Nibrâs şerhu Şerhu'l-'Akâ'id*. thk. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Mektebetü Yâsin, 1433/2012.
- Fûde, Saîd Abdüllatif. *el-Edilletü'l-'akliyye 'alâ vücûdillâh beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*. Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1437/2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.
- Gelenbevî, İsmâil. *et-Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Siyalkûtî. Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî* derkenarında. [Dersaadet]: el-Matba'atü'n-Nefîsetü'l-'Osmâniyye, 1308.

- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye. Şerhu'l-Celâl* içinde. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî 'ilmi'l-kadîm ve ta'allukihî bi-gayri'l-mütenâhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/5, 98b-111a.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî tahkîki 'ilmillâhi te'âlâ bi'l-ma'dûmât. Resâ'ilü'l-İmtihân* içinde (53. Risâle). Dersaadet, Matbaa-i Âmire, 1262/1846.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî tahkîki 'ilmillâhi te'âlâ el-müte'allak bi'l-eşyâ*. *Resâ'ilü'l-İmtihân* içinde (52. Risâle). Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1262/1846.
- Gözübüyükzâde, İbrahim b. Muhammed el-Kayserî. *Risâle fî tahkîki'l-'ilmi'l-icmâlî le-hû te'âlâ. Mecmu'atü Gözübüyükzâde içinde* (19. Risâle). İstanbul: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1259/1844, 39-40.
- Halhâlî, Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye, Şerhu'l-Celâl* içinde. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiyetü Mollâ Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*. [Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn. *en-Necât fî'l-hikme ve'l-mantıkıyye ve'l-ilâhiyye*. thk. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1357/1938.
- İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddin Ebû Muhammed. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*. thk. Avâd Muhammed Avâd Sâlim. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011.
- Karabâğî, Yûsuf b. Muhammed Cân. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 502/3, 263-412.
- Karabulut, Ülfer. *Devvânî'de İlâhî İlim*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kazvînî, Hakîm Şâh. *Hâşiyetü Hakîm Şâh 'alâ Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 605, 1a-112b.
- Kefevî, Muhammed b. el-Hâc Hamîd. *Ta'likât/Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 2609, 1b-92b.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*. [Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308.
- Kindî, Ya'kub b. İshâk. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/5, 19b-27b.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9, 38b-67a.
- Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed. *Şerhu Tecrîdî'l-'akâ'id (Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd)*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî er-Rızâî. 4 cilt. Tahran: İnteşerât-ı Râ'id, 1398.
- Mercânî, Şihâbüddîn. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye. Şerhu'l-Celâl* içinde. 2 cilt. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Mervezî, el-Câmî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1720-2, 80a-132a.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfî'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibâdihi'l-mürselîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1401/1981.
- Özaykan, Cihan. ""Tüm" (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma". *Anakara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 655-672.
- Özervarlı, M. Said. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2023.

- Öztürk, Mustafa Bilal. "Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder mi? (Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde)". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/371-387.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. nşr. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî usûlî'l-kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*. Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyye*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Erba'în fî usûlî'd-dîn*. Dirâse ve thk. Abdullah Muhammed İsmâil - İbrahim Süleyman Süveylem. 2 cilt. Kahire: Silsiletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1441/2020.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi el-Mar'âşî. *Reddü'l-Celâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584/3, 32a-45a.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd es-Sânî. *Ta'dilü'l-'ulûm fî'l-kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798/1-3, 1b-394b.
- Shihadeh, Ayman. "Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması". çev. Güvenç Şensoy. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 19/1 (2021), 347-376.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl. Hâşiyetü Muhammed 'Abduh 'alâ Şerhi'l-Celâl* le birlikte. Kahire: el-Matba'atü'l-Hayriye, 1322.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî*. [Dersaadet]: el-Matba'atü'n-Nefîsetü'l-'Osmâniyye, 1308.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ. *Kitâbü Hikmeti'l-işrâk. Mecmûa-i Devvûm Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde. thk. Henry Corbin. Tahran: Enstitü-i İrânşinâsî, Dânişkâh-ı Paris, 1331/1952.
- Şehrezûrî, Şemsüddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. thk. Hüseyin Zıyâî Türbetî. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât ve't-Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*. ed. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şensoy, Güvenç. *Sadrüşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Şîrâzî, Kutbüddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk Sühreverdî*. thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-ı İslâmî Dânişkâh-ı Tahrân, 1379.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Akâ'id*. [Dersaadet]: el-Matba'atü'l-'Âmire, 1308.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Döviz Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Currency-Indexed Life Insurance with Premium Refund and Its Evaluation from the Perspective of Islamic Law

Salih GÜNER¹   

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Erzincan, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Erzincan, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Güner, Salih. "Döviz Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 85-102.

ÖZET

Bu makale, hayat sigortası kapsamında sunulan ve hayat sigortası ürününün farklı bir örneğini teşkil eden döviz endeksli prim iadeli hayat sigortasının İslâm hukuku açısından değerlendirilmesini ele almaktadır. Hayat sigortası, sigortacılık sistemindeki can sigortaları branşının bir alt başlığı olarak değerlendirilmektedir. Hayat sigortasında amaç, kişinin vefatı ya da maluliyeti gibi durumlarda geride kalanların veya bizzat sigortalının ekonomik kayıplarını gidermek veya ileri yaşlarda düzenli bir gelir sağlamaktır. Özellikle ülkemizde enflasyon oranının yüksek seyretmesi ve bu sebeple paranın değerinin sürekli değişmesi sebebiyle sigorta şirketleri döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası ürününü sunmaya başlamışlardır. Bu sigorta türünde primler döviz endeksli olarak ödenmekte ve sözleşme süresi (genellikle 10 veya 12 yıl) sonunda vefat rizikosu gerçekleşmediği takdirde ödenen primlerin tamamı, döviz kuru üzerinden aynen iade edilmektedir. Öte yandan, vefat rizikosu gerçekleştiği takdirde lehtarlara döviz endeksli bir tazminat ödemesi yapılmaktadır. Sigorta ve hayat sigortası, literatürde çalışılmış olmakla birlikte hayat sigortacılığı kapsamında yeni bir ürün olan döviz endeksli prim iadeli hayat sigortasının, İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi elzemdir. İslâm hukuku açısından bu sigorta türünün incelenmesinde öne çıkan temel meseleler genel olarak sigorta akdi kapsamında da tartışılan akitte garar (belirsizlik), kumar ve faiz unsuru ile sigorta şirketlerinin topladığı primlerin hangi yatırım enstrümanlarında değerlendirildiği hususudur. Çalışmada sigorta akdinde bulunduğu iddia edilen bu unsurlar tartışılmış ve bu unsurların döviz endeksli prim iadeli hayat sigortasında bulunup bulunmadığı hususu değerlendirilmiştir. Diğer taraftan belirlenen süre sonunda riziko gerçekleşmediği takdirde ödenen primlerin aynen iade edilecek olması ve bununla birlikte bu süre içerisinde primlerden elde edilen kârın şirkete ait olması İslâm hukuku açısından incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken diğer hususlardır. Zira süre sonunda primlerin aynen iade edilecek olması, akdin karz üzerine mi inşa edildiği; yoksa sigorta akdi kapsamında yeni bir akit olarak mı değerlendirileceğini akla getirmektedir ki akdin karz olarak kabul edilmesinin veya sigorta akdi kapsamında yeni bir akit olarak değerlendirilmesinin farklı sonuçları bulunmaktadır. Döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası kapsamında tartışılan bir diğer husus, belirlenen süre sona ermeden müşteri tarafından sigorta akdinden vazgeçilmesi durumunda ödenen primlerden yıllara göre farklı oranlarda kesinti yapılmasıdır. Çalışmada, böyle bir uygulamanın bulunmasının akdin meşruiyetine etkisi değerlendirilmiş ve ödenen primlerden kesinti yapılmasının ve kesintiden sonra kalan miktarın ise müşteriye iade edilmesinin önünde İslâm hukuku açısından herhangi bir engelin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Son kısımda, Türkiye’de döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası hizmeti veren sigorta şirketlerine dair bir inceleme yapılmıştır. Türkiye Sigorta’nın bu ürünü “faizsiz” olarak sunduğunu ve topladığı primleri katılım bankalarında değerlendireceğini taahhüt ettiğini belirtmesi önemli bir ayrıntıdır. İncelemeler neticesinde bu ürünü sunan diğer şirketlerin ise toplanan primlerde faizsizlik ilkesini gözetip gözetmediğine dair herhangi bir beyanlarının bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki burada zikredilen “faizsizlik” ilkesinden kasıt, ödenen primlerin değerlendirildiği yatırım alanıyla ilgilidir. Sektörde sunulan döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası ürünü, hâlihazırda katılım sigortacılığı faaliyeti yürüten şirketler tarafından satılmamaktadır. Ürün, sadece konvansiyonel şirketler tarafından satılmakta ve bu şirketler içerisinde ise sadece birisi, topladığı primleri faizsiz olarak değerlendireceğini taahhüt etmektedir. Dolayısıyla döviz endeksli prim iadeli hayat sigortasının sadece bu şirket tarafından meşru olarak sunulduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler:

İslâm Hukuku,
Sigorta, Hayat
Sigortası, Prim İadeli
Hayat Sigortası, Faiz,
Garar.

ABSTRACT

Date of Submission
20.01.2025

Date of Acceptance
10.03.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:

Islamic Law,
Insurance, Life
Insurance, Return-of-
Premium Life
Insurance, Riba
(Interest), Gharar
(Uncertainty).

This article examines the Islamic legal evaluation of a foreign currency-indexed life insurance product with return of premiums, which represents a specific variant within the broader scope of life insurance. Life insurance is generally categorized as a sub-branch of personal insurance within the conventional insurance system. Its primary objective is to compensate for economic losses resulting from death or permanent disability, or to provide a steady income in later stages of life. In countries like Turkey, where high inflation causes continuous fluctuations in the value of money, insurance companies have introduced foreign currency-indexed life insurance products with premium return options. In such policies, premiums are paid based on a foreign currency index, and if the risk of death does not occur by the end of the contract period (typically 10 or 12 years), the full amount of premiums is refunded in the same currency value. If the insured passes away during the term, a foreign currency-indexed compensation is paid to the beneficiaries. While insurance and life insurance have been discussed in Islamic legal literature, the specific evaluation of this new product remains necessary. Key concerns in Islamic law regarding insurance include gharar (uncertainty), maysir (gambling), and riba (interest), as well as the types of investment instruments used by insurance companies. This study assesses whether these elements are present in the structure of the foreign currency-indexed life insurance with return of premiums. Another critical issue is the full refund of premiums if no risk occurs. This raises the question of whether the contract should be seen as a loan (qard) or a distinct contract within the insurance framework. The legal outcome changes significantly depending on this classification. Moreover, if the policyholder cancels the contract before maturity, deductions are made from the paid premiums depending on the elapsed time. The study evaluates the permissibility of such deductions under Islamic law and whether the remaining amount can be lawfully returned to the customer. The final part of the study examines the practices of insurance companies in Turkey offering this product. It is noteworthy that only Türkiye Sigorta claims to operate in accordance with Islamic principles by investing collected premiums in participation banks and marketing the product as interest-free. Other providers do not make similar declarations. It is important to clarify that interest-free in this context refers to how the premiums are invested, not necessarily to the overall structure of the product. Currently, this product is not offered by companies in the Islamic (participation-based) insurance sector and is only available through conventional insurers. Among them, only one company affirms compliance with interest-free investment practices. Therefore, from an Islamic legal perspective, the product is deemed potentially legitimate only when offered under such terms.

GİRİŞ

Sigorta, kişinin hayatındaki olağan dışı durumlara karşı haddinden fazla zarara uğramaması için ortaya çıkmış bir müessesedir. Diğer bir ifadeyle günlük hayat içerisinde var ve ölçülebilir olan rizikolara karşı teminat sağlayan bir kuruluştur. Farklı rizikolara teminat sağlayan çeşitleri olmakla birlikte hayat sigortası, sosyal ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak kişilerin birikim ve korunma ihtiyaçlarını temel alan bir tür sigorta çeşididir.

Hayat sigortaları, günlük hayatta karşılaşılan risklere karşı kişiyi teminat altına alan sosyal güvenlik unsurlarının en önemli ayaklarından birisidir. Bu sigorta türü, gerçekleşme ihtimali bulunan vefat rizikosuna karşı kişiyi teminat altına almakla birlikte maluliyet ve yaşlılığa karşı da teminat altına almaktadır. Burada zikredilen vefat rizikosuna karşı teminat altına alma durumu kişinin yaşamasını garanti etmesi değil, vefat rizikosu gerçekleştikten sonra geride kalan lehtarlarının ekonomik anlamda zor durumda kalmamasını temin etmektir.

Sigortacılık faaliyetleri hususundaki fikhî değerlendirmelere bakıldığında mal sigortaları ve can sigortalarının iki ayrı kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre her iki sigorta türünün farklı olduğunu düşünenler mal sigortalarının caiz olduğunu düşünürken can sigortalarının ise caiz olmadığını belirtmişlerdir. Her iki ticari sigorta türünün caiz olduğunu düşünenler bulunmakla birlikte caiz olmadığını düşünenler de bulunmaktadır. Bu makalede, hayat sigortası ve bunun da özelinde birikimli hayat sigortasının bir türü olan dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası ele alınacaktır. Hayat sigortası branşının İslâm hukuku açısından değerlendirilmesine dair çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası türünde herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Hayat sigortası branşında yapılan en önemli çalışmalardan birisi Hadi Sağlam'ın doktora tezi olan "İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası" adlı çalışmasıdır.¹ Sağlam, bu çalışmasında hayat sigortasını tüm yönleriyle incelemekle birlikte birikimli hayat sigortası ve dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasını detaylı bir şekilde tahlil etmemiştir. Bu hususta önemli görülen bir diğer çalışma ise İbrahim Paçacı'nın "Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi" adlı makalesidir.² Paçacı, bu makalesinde hayat sigortasını değerlendirmekle birlikte birikimli hayat sigortasından da kısmen bahsetmektedir. Paçacı'nın bu kapsamda olan diğer bir çalışması ise "İslâm Hukuku Açısından 'TARSİM' Kaza ve Hayat Sigortaları" adlı makalesidir.³ Paçacı, bu makalesinde de yukarıda zikredilen makalesiyle benzer tespitleri paylaşmaktadır. Bu hususta tespit edilen bir diğer çalışma Nihat Dalgın'ın "Kaza Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım" adlı çalışmasıdır.⁴ Dalgın, bu çalışmasında hayat sigortasını çeşitli açılardan incelemekle birlikte özel olarak birikimli hayat sigortasına yer vermemektedir.

Hayat sigortasıyla ilgili Türkçe çalışmaların yanı sıra Arapça ve İngilizce çalışmalar da bulunmakla birlikte makalenin konusunu teşkil eden dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasını İslâm hukuku açısından tahlil eden bir çalışma bulunmamaktadır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmada dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası ele alınacak ve bu sigorta türünün İslâm hukukuna uygunluğu tartışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle hayat sigortasını ele alacak ve hayat sigortası türlerine değinilecektir. Ardından İslâm hukuku çerçevesinde hayat sigortası kapsamında yapılan tartışmalar ele alınacak ve dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası bu tartışmalar kapsamında değerlendirilecektir. Daha sonra ise dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasının işleyiş ve uygulanış şekli incelenip bu konudaki kanaatimiz ifade edilecektir.

1. Hayat Sigortası ve Çeşitleri

Sigorta türleri, rizikonun konusu açısından farklı şekillerde gruplandırılmıştır. Bu farklı gruplandırmalar içerisinde hayat sigortası branşı, rizikonun konusu açısından can sigortaları içerisinde sınıflandırılmıştır.⁵ Hayat sigortalarının temel amacı, insanın güçten düştüğü ve çalışma ihtimalinin daha zayıf olduğu dönem olan yaşlılık zamanında kendisine bir destek sağlamak veya vefat durumunda ise geride bıraktığı lehtarlarına, uyum sağlama sürecinde kendilerinin sıkıntıya düşmemesini temin etmektir. Bu açıdan bakıldığında hayat sigortasının toplum içerisinde önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Nitekim sigortalı vefat etmediği takdirde belirli bir birikime sahip

¹ Hadi Sağlam, *İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

² İbrahim Paçacı, "Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi", *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 313-338.

³ İbrahim Paçacı, "İslâm Hukuku Açısından 'TARSİM', Kaza ve Hayat Sigortaları", *İslâmî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021).

⁴ Nihat Dalgın, "Kaza Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: Kombad Yayınları, 1997).

⁵ Ferudun Kaya - Mehmet Kahya, *Sigorta ve Sigortacılık Yürürlükteki Sigorta Mevzuatına Göre* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017), 29, 30.

olacak ve bu birikimi yaşlılık döneminde kullanabilecektir. Vefat etmesi halinde ise lehtarlarına bir tazminat ödenecek ve bu sebeple lehtarları vefat sebebiyle gerçekleştirebilecek olan maddi kaybı en az miktarda hissedeceklerdir.

Hayat sigortası, sosyal ve ekonomik açıdan incelendiğinde hem bireye hem de topluma yansıyan tarafları olduğu görülmektedir. Birey açısından bakıldığında, bireyin belirli bir prim karşılığında kendisini bazı rizikolara karşı teminat altına aldığı görülmektedir. Toplum açısından bakıldığında ise toplumun, grup olarak hayat sigortası branşında geçerli olan rizikolara karşı kendisini teminat altına aldığını ve riski grup içerisinde dağıttığını görmekteyiz.⁶

Yukarıda ifade edildiği üzere hayat sigortasının temel amacı bireylere yaşlılığında ekonomik anlamda katkı sunmak veya vefat etmeleri halinde ise yakınlarına belirli bir tazminat sağlamaktır. Dolayısıyla zikredilen bu amaçlara matuf olmak üzere hayat sigortasının çeşitleri bulunmaktadır. Aşağıda sırasıyla bunlara değinilecektir.

1.1. Risk Ağırlıklı Hayat Sigortaları

Bu sigorta türünde, sigortalı olan şahsın sigorta akdinin devam ettiği bir esnada vefat etmesi halinde lehtarlarına poliçede belirlenen tazminat ödenmektedir. Risk ağırlıklı hayat sigortalarında vefat riskini teminat altına almanın yanı sıra sakat kalma gibi olumsuz durumlar için de teminat sağlanabilmektedir. Bu tür sigorta akdi 1 yıllık olarak yapılmaktadır ve 1 yıl içerisinde vefat gerçekleşmediği takdirde sigortacının sorumluluğu bitmekte ve sigorta ettirenin ödemiş olduğu prim geri iade edilmemektedir. 1 yıllık süre bittiğinde akdi yenilemek de mümkündür. Bu tür hayat sigortası birikimsiz hayat sigortası kapsamındadır.⁷

1.2. Birikimli Hayat Sigortaları

Hastalık veya herhangi bir kaza neticesinde meydana gelme ihtimali bulunan rizikolara karşı bireye teminat sağlayan veya zikredilen bu rizikoların gerçekleşmemesi durumunda ise belirlenen sürenin sonunda sigortalıya bir birikim sağlayan sistemdir. Bu sigorta türü 10 yıl veya daha uzun süreli olabilmektedir. 10 yıllık süre içerisinde vefat gerçekleştiğinde vefat teminatı alma hakkı bulunmaktadır. Vefat gerçekleşmediği takdirde ise 10 yılın sonunda elde edilen birikimi geri alma hakkı söz konusudur.⁸ Birikimli hayat sigortaları TL ve dövize endeksli olarak yapılabilmeyle birlikte⁹ piyasa koşulları gereği dövize endeksli yapılması tercih edilmektedir. Bu sigorta türünde kişinin tercihiyle bir ödeme planı belirlenebilmektedir.¹⁰

Birikimli hayat sigortalarında lehtar, süre sonunda vefat etmediği takdirde birikimin tamamını tek seferde alabileceği gibi bir sözleşme yaparak kendisine maaş bağlanmasını da isteyebilmektedir. Bu kapsamda lehtar için beş seçenek bulunmaktadır;

- 1) Toplu para alınarak sigorta sonlandırılabilir.
- 2) Paranın yarısı alınır ve geri kalan yarısı ile ise maaş bağlanması talep edilebilir.

⁶ Özgür Akpınar, "Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, ed. Fuat Erdal (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 37.

⁷ Akpınar, "Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi", 43.

⁸ Hadi Sağlam, *İslâmî Hukuku Açısından Hayat Sigortası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 96; İbrahim Paçacı, "İslam Hukuku Açısından 'TARSİM', Kaza ve Hayat Sigortaları", *İslâmî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021), 35.

⁹ Hakan Özcan, "Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik*, ed. Fuat Erdal (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 126.

¹⁰ Türkiye Sigorta, <https://www.turkiyesigorta.com.tr/urunlerimiz/hayat-sigortaları/dovize-endeksli-prim-iadeli-hayat-sigortaları> (Erişim 22 Ekim 2024); Anadolu Hayat Emeklilik, <https://www.anadoluhayat.com.tr/urunlerimiz/prim-iadeli-hayat-sigortası> (Erişim 22 Ekim 2024); Garanti BBVA Emeklilik, <https://www.garantibbvaemeklilik.com.tr/prim-iadeli-hayat-sigortası> (Erişim 22 Ekim 2024).

3) Toplu para almayıp ömür boyu maaş alınabilir.

4) Toplu para almayıp kendisinin belirleyeceği süre boyunca garantili maaş alabilir. Bu süre içerisinde vefat gerçekleştiği takdirde kalan süreye karşılık gelen toplu para lehtarlaraya ödenir.

5) Toplu para almayıp kendisinin belirleyeceği süre boyunca yüksek maaş alabilir. Ancak bu durumda vefat gerçekleşirse lehtarlaraya herhangi bir ödeme yapılmaz.¹¹

Birikimli hayat sigortalarında prim, şirket tarafından belirlenen teknik kesintilerden sonra yatırıma yönlendirilmekte ve nemalandırılmaktadır. Şayet sigorta TL üzerinden yapılmışsa birikime esas olan tutar ve kâr payı süre sonunda sigortalıya ödenmektedir.¹² Ancak dövizde endeksli hayat sigortalarında durum biraz daha farklıdır ki bu konuya bir sonraki başlık altında değinilecektir.

1.3. Dövizde Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortası

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası yukarıda da geçtiği üzere birikimli hayat sigortasının bir türüdür. Bu sigorta türünde ödemeler dolar kuruna endeksli olarak yapılmaktadır. Ödemelerin yıllık olarak yapılması mümkün olduğu gibi üç veya altı aylık olarak yapılması da mümkündür.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasını diğer birikimli hayat sigortalarından ayıran en önemli husus birikim primi içermemesidir. Diğer bir ifadeyle dövizde endeksli olarak ödenen miktar, vefat durumu gerçekleşmediği takdirde aynen iade edilmekte ama bu süre zarfında primlerden elde edilen kazanç şirkete ait olmaktadır. Diğer taraftan teminat sağlanan rizikolardan herhangi birisinin gerçekleşmesi durumunda ise tazminat, dövizde endeksli olarak ödenmektedir.

Bu tür hayat sigortasında şirketin, primleri dövizde endeksli olarak almasıyla birlikte vefat rizikosunu gerçekleşmediği takdirde biriken miktarı dövizde endeksli olarak geri ödemesi ve süreç boyunca primlerden elde edilen kârın kendisine ait olması İslâm hukuku açısından tartışılması gereken bir ayrıntıdır ki bunun tartışmasına ilgili konu başlığı altında girilecektir.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasına dair örnek bir tablo¹³ şu şekilde oluşturulmuştur:

Örnek Prim ve Teminat Tablosu

	Yaş	Police Süresi (Yıl)	Yıllık Ödeme Sayısı	Taksitli Prim (USD)	Yıllık Prim (USD)	Yaşam Teminatı Tutarı (USD)	Vefat Teminatı Tutarı (USD)
Prim İadeli Hayat Sigortası	25	10	4	500	2.000	20.000	201.648,85
	25	10	12	500	6.000	60.000	590.689,94
Prim İadeli Hayat Sigortası (Ek Teminatlı)	25	10	4	150	600	6.000	40.404,09
	25	10	12	60	720	7.200	47.350,77

¹¹ Paçacı, “İslam Hukuku Açısından ‘TARSİM’, Kaza ve Hayat Sigortaları”, 36; Özcan, “Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma”, 117.

¹² İbrahim Paçacı, “Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi”, *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 322, 323; Özcan, “Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma”, 129.

¹³ Türkiye Sigorta, <https://www.turkiyesigorta.com.tr/urunlerimiz/hayat-sigortaları/dovize-endeksli-prim-iadeli-hayat-sigortaları> (Erişim 01 Kasım 2024).

Tabloda görüldüğü üzere sigorta 10 yıllık olarak planlanmış ve süre sonunda riziko oluşmadığı takdirde ödenen primin aynen iade edileceği belirtilmiştir. Vefat rizikosu gerçekleştiği takdirde ise tazminat tutarının ne kadar olabileceği örneklendirilmiştir.

2. Hayat Sigortası Çerçevesindeki Görüşler

Dövize endeksli prim iadeli hayat sigortasının tartışmasına geçmeden önce, öncelikle sigortanın meşruiyeti hususunda var olan görüşlere değinmek gerekmektedir. Ticari sigortanın meşruiyeti hakkındaki görüşler incelendiğinde genel olarak üç farklı düşüncenin var olduğu görülmektedir. Birinci görüşe göre ticari sigortanın hiçbir türü caiz değildir. Yani gerek zarar sigortaları olsun gerek can sigortaları olsun hiçbir surette ticari sigorta meşru görülmemektedir. İkinci görüşe göre ise hayat sigortaları caiz değil iken mal ve eşya sigortaları bir diğer ifadeyle zarar sigortaları caizdir. Bu görüşe göre kişinin hayatı, akde konu olamamakla birlikte herhangi bir malın sigortasının akde konu olması ve bir zarar meydana geldiğinde sigorta akdi kapsamında zararın karşılanması mümkündür. Üçüncü görüşe göre ise bazı şartlar muvacehesinde sigorta akdi asıl itibarıyla caizdir. Hayat sigortası veya zarar sigortaları arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir.¹⁴

Bu başlık altında sadece ticari maksatlı hayat sigortasının meşruiyeti hakkındaki görüşler zikredilecektir. Öncelikle şu ifade edilmelidir ki sigorta akdi kapsamında hayat sigortasına ayrı bir başlık açılmasının en önemli sebeplerinden birisi, hayat sigortasında akde konu olan şeyin ne olduğu üzerindeki tartışmalardır. Zarar sigortalarını caiz görüp, hayat sigortalarını caiz görmeyen görüşün en önemli gerekçelerinden birisi de bu olmalıdır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki hayat sigortası, kişinin hayatı üzerine yapılan ve bu sebeple kazanç temin edilen kumar niteliğinde bir sigorta türü değildir. Zira riziko gerçekleşip kişi vefat ettikten sonra tazminatın hak edilmesi açısından sigortayı yaptıran kişinin zaten bu akitten herhangi bir menfaati bulunmamaktadır. Hayat sigortasında asıl amaçlanan şey, riziko gerçekleşmesi durumunda geriye kalan aile fertlerinin yaşayacağı ekonomik sıkıntıyı hafifletebilmektir. Dolayısıyla şirketler açısından bu sigortanın ticari yönü olmakla birlikte bireyler açısından yardımlaşma yönü de bulunmaktadır. Hatta bireyler açısından yardımlaşma yönünün daha da ağır bastığı ifade edilebilir.

Türkiye’de hayat sigortasına cevaz vermeyen âlimlerin başında Hayrettin Karaman gelmektedir. İfade ettiği üzere hayat sigortasında zarar veya hasarı temin etme gibi bir durum bulunmamaktadır. Mal sigortalarına bakıldığında belirli bir zararı tazmin etme amacı vardır. Ancak hayat sigortası para verip karşılığında para almaktır ve bu sebeple hayat sigortasında faiz cereyan etmektedir.¹⁵ Ticari hayat sigortasını caiz görmeyen bir diğer çağdaş ilâhiyatçı Nihat Dalgın’dır. Dalgın, hayat sigortasının diğer branşlara göre daha fazla garar içerdiğini, akitte faiz unsuru bulunduğunu ve hayat sigortasının bir nevi kumar olduğunu belirtmiş ve tekâfül sistemi kapsamında bir öneride bulunmuştur.¹⁶

Hayat sigortasının caiz olmadığını savunan âlimlerden bir diğeri, Muhammed Ebû Zehrâ’dır. Ebû Zehra, hayat sigortasında kumar şüphesi bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim hayat sigortasında ödenen prim ile alınan tazminat arasında büyük miktarda bir farklılık bulunmakta ve bu da akdin kumara dönüşmesine sebep olmaktadır. Ebû Zehra ile aynı görüşe sahip olan bir diğer âlim ise

¹⁴ İbrahim Paçacı, “Birlikli Hayat Sigortasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi”, *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 250, 251; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanın-dini-hukmu>” (05 Aralık 2024); Nihat Dalgın, *Günümüzdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 553-562.

¹⁵ Hayrettin Karaman, “<https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00139.htm>” (Erişim 09 Ocak 2025); Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 218.

¹⁶ Dalgın, “Kaza Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım”, 903-912.

Ârif Cuveycâtî'dir. Cüveycâtî de hayat sigortasında faiz, garar, ve kadere karşı bir kefâlet bulunduğunu belirtmiş ve caiz olmayacağını ifade etmiştir.¹⁷

Burada hayat sigortasını caiz görmeyenlerin isimlerinin tamamını zikretmek amacımız dışındadır. Ama şu ifade edilebilir ki hayat sigortasını caiz görmeyenler genel olarak akitte garar ve faizin bulunduğunu, akdin kumar içerdiğini ve kadere karşı bir meydan okuma olduğunu ifade etmişlerdir.

Hayat sigortasının caiz olduğunu savunan görüşlerden birisi Din İşleri Yüksek Kurulu'na aittir. Kurul 2005 yılındaki toplantısında hayat sigortasını da konu edinmiş ve birikimli hayat sigortalarının caiz olma şartını, birikimlerin meşru alanlarda değerlendirilmesine bağlamıştır. Birikimli olmayan hayat sigortalarında ise sorumluluğun şirkete ait olduğunu ve şirketin faaliyetlerinin akde tesir etmeyeceğini belirtmiştir. Kurul'un ilgili karardaki ifadeleri şu şekildedir: "Sigortacının, birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sistemi primleri dışındaki paraları hangi alanda değerlendirdiği, sigortacı ile sigortalı arasındaki ilişkide ve sigortanın hükmü üzerinde etkili değildir. Bu konuda sorumluluk sigortacıya aittir."¹⁸ Görüldüğü üzere Kurul, birikimli hayat sigortası olduğu takdirde birikimlerin faizsiz enstrümanlarda değerlendirilmesini gerekli görmüş; ancak birikimli sigorta olmadığı takdirde sorumluluğun şirkete ait olduğunu ve bunun akde tesir etmeyeceğini belirtmiştir. Bu konuda Kurul'un kararına katılmamakla birlikte ileriki başlıklarda Kurul'un bu görüşü tahlil edilecektir.

3. Sigorta Akdi Bağlamında Döviz Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortasının İslâm Hukuku Açısından İncelenmesi

Bu bölümde öncelikle genel olarak sigorta ve sigorta akdi özelinde hayat sigortası hakkındaki daha önce yapılmış olan tartışmalar ele alınacaktır. Nitekim hayat sigortası ve bunun da özelinde döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası hakkında hüküm verebilmek ve meselenin iç yüzünü anlayabilmek için daha önce sigorta hakkında yapılmış olan tartışmaların incelenmesi gerekmektedir. Zira sigorta akdi hususunda yapılan tartışmaların büyük bir kısmının döviz endeksli prim iadeli hayat sigortası için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

3.1. Akdin Garar İçermesi

Garar kelimesi, terim anlamı itibariyle akdin kesin olmayan şüpheli bir duruma dayanması anlamına gelmektedir.¹⁹ Serahsî (ö. 483/1090) eserinde gararı, sonucu belli olmayan şey olarak tanımlamıştır.²⁰ Kâsânî (ö. 587/1191) ise gararı "Varlık ve yokluk ihtimallerinin eşit olduğu, şüpheye benzer bir durum" olarak tanımlamıştır.²¹ Fıkıh kitaplarında genel olarak gökteki kuşun, denizdeki balığın, olgunlaşmamış meyvenin satımında garar bulunduğu ifade edilmektedir.²²

¹⁷ M. Ahmet ez-Zerkâ - A. Muhammed Abdulaziz en-Neccar, *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 267; Sağlam, *İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası*, 222.

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanin-dini-hukmu" (05 Aralık 2024).

¹⁹ Nihat Dalgın, "Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fikhi Açidan Değerlendirilmesi", *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 90; İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/366.

²⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431), 12/194.

²¹ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/163.

²² Dalgın, "Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fikhi Açidan Değerlendirilmesi", 90.

Hadis külliyyatında bu gibi şeylerin satımında garar bulunduğunu belirten hadisler bulunmaktadır.²³

Sigorta akdinin geçerliliği kapsamında üzerinde en çok tartışma olan başlıklardan birisi garardır. Nitekim ticârî sigortanın caiz olmadığını ifade eden âlimler, garar bulunması sebebiyle böyle bir akdin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.²⁴

Sigorta akdinde garar bulunduğu düşüncesinin ön plana çıkmasının en önemli sebeplerinden birisi, İslâm hukukunun mal tanımlamasıdır. Sigorta primi karşılığında ne satın alındığı düşüncesi, ticari sigortanın meşruiyeti tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Klasik dönem akitleri içerisinde sigorta akdine tamamen benzer herhangi bir sözleşme bulunmaması da görüş farklılıkları üzerinde etkili olmuştur. Yine sigorta akdinde, üzerine sözleşme yapılan şeyin ihtimalli olması, bir diğer ifadeyle akde konu olan rizikonun gerçekleşmesinin ihtimal kapsamında olması, sigorta akdinin garar içerdiğini düşündürmüştür. Zira riziko gerçekleşse bile ne zaman gerçekleşeceği ve hayat dışı sigortalarda tazminatın ne kadar olacağı akit anında belli değildir. Bu gerekçeler öne sürülerek sigorta akdinin garar içerdiği ve akdin meşru olmadığı görüşünü benimseyenler olmuştur.²⁵ Bu bakış açısı çerçevesinde, dövize endeksli prim iadeli hayat sigortası değerlendirildiğinde şu noktalar dikkat çekmektedir: Rizikonun gerçekleşmesi durumunda ödenecek meblağ önceden belirlenmiştir. Bu nedenle, alınacak tazminat miktarı açısından herhangi bir belirsizlik bulunmamakta ve bu bağlamda *garar* unsuru söz konusu olmamaktadır. Ancak rizikonun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği veya gerçekleşme zamanına dair bilginin mevcut olmaması, farklı bir açıdan *garar* unsurunu barındırmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere sigorta akdinde garar bulunduğu gerekçesiyle akdin caiz olmadığını ifade edenler bulunmakla birlikte sigorta akdinin garar barındırmadığı veya az bir garar barındırdığı ve bunun da akit üzerinde bir etkiye sahip olmadığı düşüncesini benimseyenler de bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenler arasında Din İşleri Yüksek Kurulu bulunmaktadır. Nitekim Kurul, sigorta ile ilgili 2005 yılındaki vermiş olduğu fetvada, her bir ayrıntısının kanun nezdinde düzenlenmiş olması sebebiyle sigorta akdinin tartışmaya götürecek kadar bir garar içermediğini belirtmiştir. Ayrıca akitteki ihtimal unsuru ise sadece sigortacı açısından bulunmaktadır. Bu ise sigorta sözleşmeleri tek tek ele alındığında bir belirsizlik oluşturabilir. Ancak, sigortacının yürüttüğü tüm sözleşmeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, sigorta sisteminde akdi geçersiz kılacak bir belirsizlik bulunmamaktadır. Çünkü sigorta sistemi, sigortacı açısından da ihtimal unsurunu ortadan kaldıran istatistiksel bir temele dayanmaktadır.²⁶ Zerkâ'nın görüşünün de bu yönde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ifade ettiği üzere hadislerde bahsi geçen garar, bir tarafın kazancını diğer tarafın zararına ve tamamen şansa dayandırarak akdi kumar seviyesine taşıyacak derecede bir belirsizlik ve risk unsurudur. Ancak sigorta sözleşmelerinde böyle bir durum bulunmamaktadır.²⁷

Sigorta akdi, klasik fıkhnın akit teorisi bağlamında değerlendirildiğinde akdin garar içerdiği düşünülebilir. Çünkü sigorta akdinin ihtimâl içermesi, bir diğer ifadeyle rizikonun

²³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Büyü" 2; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), "Ticârât" 24.

²⁴ es-Siddîk Muhammed Emîn ed-Darîr, *el-Garar fi'l-'ukûd ve âsârühû fi't-tarbiâtü'l-mu'âsıra* (Cidde: el-Ma'hadü'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, 1993), 50.

²⁵ Dalgın, "Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi", 94, 95; Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 41; Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfülî el-İslâmî* (İstanbul: Dâru'n-Nidâ, 2018), 1/168-172.

²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "https://kurul.diyanet.gov.tr" (Erişim 22 Kasım 2024).

²⁷ ez-Zerqa - en-Neccar, *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, 222, 223.

gerçekleşmesindeki ihtimâl ve mal sigortalarında ödenecek tazminatın miktarının bilinmemesi akdin belirsizlik üzerine kurulduğunu düşündürmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun da benimsediği üzere sigorta akdini bireysel olarak değerlendirmek yerine sistem olarak değerlendirmek vakıya daha uygundur. Zira sigorta akdi bir sistem olarak değerlendirildiğinde bu sistem içerisinde bazı kişiler rizikoya maruz kalmaya bile diğer bazı kişiler kesinlikle belirlenen rizikoya maruz kalacak ve toplanan primlerden tazminat ödenecektir. Dolayısıyla ayrı ayrı bireyler açısından bir ihtimal bulunsaydı bile sistem açısından düşünüldüğünde bazı kişiler tarafından rizikonun yaşanması kesindir. Ayrıca fıkıh tarihi içerisinde bu akde benzer akitler arayıp akdin cevazı üzerine düşünmek yerine sigorta, yeni bir akit olarak değerlendirmeli ve bu esas üzere hüküm verilmelidir.

3.2. Akdin Kumar İçermesi

Genel olarak sigorta akdi ve özelde ise hayat sigortası, kumar ile de ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirme, sigorta sözleşmesinin doğasında bulunan belirsizlik ve özellikle hayat sigortasında, sigorta yaptıran kişinin vefat edip etmeyeceğinin ihtimali olması gibi unsurlardan kaynaklanmaktadır. Nitekim vefat gerçekleşmediği takdirde sigorta yaptıran şahsın ödediği primlerin şirkete ait olması, vefat gerçekleştiği takdirde ise sigortayı yaptıran şahsın lehtarlarına şirket tarafından belirlenen ücretin ödenmesi, akdin kumara benzer taraflarının bulunduğunu düşündürmüştür.²⁸ Ancak sigorta sistemine daha derinlemesine bir perspektiften yaklaşıldığında bu sözleşmenin kumarla herhangi bir ilgisinin bulunmadığı açıkça görülmektedir. Zira sigorta sistemi, kumarda olduğu gibi bir tarafın kazancı diğer tarafın kaybı üzerine kurulmamış, aksine toplum içinde ortaya çıkabilecek muhtemel risklere karşı güvence sağlamak ve bireylerin uğrayabileceği zararları en aza indirmek üzere tasarlanmıştır. Ayrıca, sigorta sistemine katılan bireylerin temel motivasyonu yardımlaşma ve dayanışma olmasa da sistemin bu unsurları içerdiğini de söylemek mümkündür. Bu bağlamda sigorta, bireyler arasında dolaylı bir dayanışma mekanizması olarak da değerlendirilmiş ve kumardan farklı görülmüştür.²⁹

3.3. Akdin Faiz İçermesi

Ticari sigortanın ve bu bağlamda hayat sigortasının meşru olmadığını savunanların bir diğer delili akdin faiz içerdiği iddiasıdır. Nitekim sigorta şirketine akit esnasında belirli bir meblağ ödenmekte ve sigortanın teminat altına aldığı riziko gerçekleştiği takdirde şirketten belirli bir tazminat alınmaktadır. Ödenen ve alınan her iki meblağ arasında ise fark bulunmaktadır. Sigorta akdini muâvazalı bir satım akdi olarak değerlendiren görüşe göre şirkete ödenen meblağdan daha fazla tazminat alınması durumunda ribe'l-fadl gerçekleşmektedir. Ödenen meblağ ile alınan tazminatın eşit olması durumunda ise ribe'n-nesîe faizi gerçekleşmektedir. Yani bu düşüncede olanlara göre bu akit, nakit karşılığında nakdin satımına benzemektedir ki bu da sahih değildir.³⁰

Sigorta akdinin faizli bir muamele olduğu meselesi, akdin mahiyetiyle yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, sigorta şirketine ödenen prim karşılığında tazminat mı yoksa bir tür sigorta himayesi

²⁸ Dalgın, "Kaza Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım", 904, 905.

²⁹ Necmettin Güney, "Sigorta Akdi Bağlamında Tartışılan Garar, Kumar, Faiz ve Haksız Kazanç Unsurlarının Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi", *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 169; el-Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfîlî el-İslâmî*, 173-176, 178, 179; K. M. Zakir Hossain Shalim, "Revisiting Life Insurance In Islamic Law", *Turkish Journal of Islamic Economics* 3/2 (2016), 46, 47.

³⁰ Dalgın, "Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi", 111; Güney, "Sigorta Akdi Bağlamında Tartışılan Garar, Kumar, Faiz ve Haksız Kazanç Unsurlarının Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi", 170; el-Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfîlî el-İslâmî*, 1/179.

mi³¹ satın alınmaktadır sorusuna verilecek cevap, akdin faiz unsuru barındırıp barındırmadığını belirleyecektir. Konu ile alakalı olarak Din İşleri Yüksek Kurulu, “Sigorta, prim karşılığında tazminatın satışı olmayıp güven ve teminat verme karşılığında prim almaktır.”³² görüşünü benimsemektedir. Dolayısıyla bu görüşe binaen sigorta akdinin konusu prim karşılığında sigorta himayesini satın almaktır ve cinslerin farklı olması sebebiyle de akit faiz unsuru içermemektedir.

Sigorta akdinin faiz içerdiğine dair öne sürülen bir diğer gerekçe, sigorta şirketlerinin topladıkları primleri faizli bankalarda veya faiz içerikli finansal enstrümanlarda değerlendirmeleridir. Sigorta şirketinin biriken primleri faizli enstrümanlar aracılığıyla değerlendirdiği varsayıldığında bu durum, primlerin içerisine dinen haram kabul edilen gelir unsurlarının da dahil olduğu sonucunu doğurmaktadır. Herhangi bir tazminat ödemesi gerçekleştiğinde ise tazminat bu havuzdan ödenmekte ve sigortalı kısmî olarak haram kabul edilen bir gelirden ödeme almaktadır. Konu ile ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetvasına bakıldığında Kurul, şirketin bu işleyişini kendi bünyesinde değerlendirmekte ve sigortalı açısından meşru olmayan herhangi bir durumun bulunmadığını iddia etmektedir.³³ Ancak harama giden yolu kapatmak (Sedd-i zerâi)³⁴ için mubah olan fiillerin yasaklanması İslâm hukukunda bilinen bir kaidedir. Dolayısıyla meselenin bu kapsamda düşünülmesi ve sigorta şirketinin meşru olmayan iş ve işlemlerle ya da meşru olmayan gelir kaynaklarıyla meşgul olmasının önünün açılmaması önemli bir kriter olmalıdır.

Mesele, dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası açısından değerlendirildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu sigorta türünde prim, dövizde endeksli olarak toplanmaktadır. Sigorta süresi genel olarak 10 veya 12 yıldır. Bu süre zarfında toplanan prim, vefat gerçekleşmediği takdirde aynen geri iade edilmektedir. Aynen geri iade edildiği için herhangi bir faizin oluşması söz konusu değildir. Ancak vefat gerçekleştiğinde sigortalı şahsın lehtarının alacağı tazminat, ödenen primden fazla olabilmektedir. Bu durumda ise sigorta akdi ile satın alınan şeyin ne olduğu tartışması aynen bu durumda da geçerlidir.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasında bu kapsamda göz önünde bulundurulması gereken diğer bir mesele, primleri toplayan şirketin bu meblağları hangi yatırım enstrümanlarında değerlendirdiğidir. Bu konu kapsamında ileride ayrı bir başlık açılacak ve sigorta şirketleri arasında bu ürünü sunan şirketlerin, topladıkları primleri hangi finansal enstrümanlarda değerlendirdikleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.4. “Hayat Sigortası” İsmindeki Talihsizlik

Hayat sigortasına yapılan eleştirilerden bir diğeri bizzat isminden kaynaklanmaktadır. Öyle ki “hayat sigortası” denildiğinde bu durum yanlış anlaşılmış ve hayat sigortasının, kadere meydan okuma olduğu³⁵ ve bu sebeple caiz olmadığı ifade edilmiştir. Ancak teknik olarak değerlendirildiğinde hayat sigortası, bireyin hayatını değil; vefat, sakatlık veya belirli bir süre yaşamaya bağlı finansal kayıpları güvence altına almayı hedeflemektedir. Dolayısıyla hayat sigortası ile amaçlanan şey, bireyin vefat etmesi veya etmemesi üzerine oynanan bir kumar olmamakla birlikte sigortayı yaptıran bireyin de amacı sebepsiz zenginleşmek değildir. Bilakis

³¹ Hasan Hacak, “İslâm Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 135; Hacak, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, 38, 39.

³² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “<https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanin-dini-hukmu>” (05 Aralık 2024).

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “<https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanin-dini-hukmu>” (05 Aralık 2024).

³⁴ Bu kavram hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/277.

³⁵ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Nizâmü’t-te’mîn* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1974), 47.

akdi olarak doğmakta ve riziko gerçekleştiği takdirde sigorta akdinin hükümleri uygulanmaktadır. Ancak 10 veya 12 yıllık süre içerisinde, teminat altına alınan riziko gerçekleşmediğinde ise bir nevi ödül muvacehesinden olmak üzere sigortalıya, prim olarak ödemiş olduğu karşılıklar geri iade edilmektedir. Dolayısıyla akit, sigorta akdi olarak doğmaktadır ve bu bağlamda alınan primler sigorta akdi çerçevesinde tahsil edilmektedir. Riziko gerçekleşmediği takdirde şirketin, tahsil ettiği primleri dövizde endeksli olarak iade etmesinin önünde ise herhangi bir engel olmasa gerektir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere bunun, belirli bir süre tamamlandığı takdirde şirket tarafından verilmesi beklenen bir ödül olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir diğer mesele, dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası kapsamında ödenen primlerin yönlendirildiği yatırım enstrümanlarının fikhî açıdan değerlendirilmesidir. Zira riziko gerçekleştiği takdirde tazminatın ödenmesi, bu enstrümanlardan elde edilen gelirlerden yapılabileceği gibi şirketin kendi mal varlığından da yapılma ihtimali bulunmaktadır. Ancak her ikisinin arasının ayrılması mümkün değildir. Dolayısıyla ödenen primlerin yatırıma yönlendirildiği enstrümanlar dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasının meşruiyeti açısından önemlidir.

Rizikonun gerçekleşmemesi durumunda sigorta akdine taraf olan bireyin, primlerini aynen geri alması sebebiyle faiz geliri elde etmesi veya uygunsuz kazanç sağlaması söz konusu değildir. Ancak sigorta şirketinin, tahsil ettiği primleri İslam hukuku ilkelerine aykırı yatırım araçlarında değerlendirdiği varsayıldığında, bu durum şirket açısından meşruiyet sorununa yol açmakta ve dolaylı olarak bu durumdan sigorta akdini yapan bireyler de etkilenmektedir. Nitekim böyle bir durumda, sigorta yaptıran bireyler, ödedikleri primlerin İslam hukuku ilkelerine uygun olmayan yatırım araçlarında değerlendirilmesine rıza göstermiş olmaktadır ve geri almış oldukları miktarda faiz kazancı bulunmasa bile şirketin uygunsuz kazanç sağlamasına aracı olmaktadır. Bu durumun sedd-i zerâi' ilkesi çerçevesinde sakıncalı görülmesi, tercih edilmeye değer bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Sigorta yaptıran topluluk açısından mesele ele alındığında ise bazı bireylerin tazminat alma ihtimali bulunmasa bile, topluluktaki diğer bireylerin herhangi bir zamanda tazminat alma imkânı mümkündür. Tazminatın meşru gelirlerden ödenmesi gerektiği dikkate alındığında, primlerin İslam hukuku ilkelerine uygun yatırım araçlarında değerlendirilmesi zorunlu hâle gelmektedir.

Bu kapsamda şöyle bir itiraz yapılması mümkündür; sigorta akdini yapan taraf, akit kapsamında sigorta güvencesi satın almaktadır ve bu meşru bir işlemdir. Şirketin ise primi nerede değerlendireceği kendi tasarrufunda olan bir durumdur. Bu durumun, satın alınan bir eşyaya kıyas edilmesi de mümkündür. Öyle ki bir kimse, bir eşya satın alabilir. Satıcı ise ödenen bedeli daha sonra uygun olmayan bir mecrada kullanabilir. Satıcının almış olduğu bedeli İslâm hukuku açısından uygun olmayan bir yerde kullanması nasıl ki müşterinin durumunu etkilemiyorsa sigorta akdinde de aynı durum geçerli olmalıdır. Diyanetin fetvası da sigorta akdinin aslen meşru olduğu, şirketin ise ödenen primleri nerede değerlendirdiğinin önemli olmadığı yönündedir.³⁸ Bu düşünceye karşılık olarak şöyle denilebilir ki sigorta akdinde, satım akdinden farklı bir işleyiş söz konusudur. Satım akdindeki karşılıklı sorumluluk, muhayyerlik durumu ve bazı hukuki sorumluluklar hariç devam etmemektedir. Sigorta akdinde ise akdin geçerli olduğu zaman içerisinde şirketin birtakım sorumlulukları devam etmekte ve riziko gerçekleştiğinde tazminat ödeme sorumluluğu bulunmaktadır. Dolayısıyla şirketin bu tazminatı, İslâm hukuku açısından meşru kabul edilen yatırım gelirlerinden karşılaması akdin meşruiyeti açısından önemlidir. Diğer bir ifadeyle sigorta şirketinin meşru bir hizmet sunabilmek için gelirlerinin de İslâm hukuku

³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanın-dini-hukmu" (27 Aralık 2024).

açısından meşru olması gerekmektedir. Aksi takdirde meşru olmayan gelirler ile meşru bir hizmet sunulması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

3.6. Ödenen Primlerden Yıllara Göre Farklı Oranlarda Kesinti Uygulanması

Daha önce de ifade edildiği üzere dövize endeksli prim iadeli hayat sigortası uzun süreli yapılan bir hayat sigortası çeşididir. Şirketin kendisinden talep edilen yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için sigorta yaptıran şahıstan belirlemiş olduğu süre kadar (Genelde 10 veya 12 yıl) primleri toplaması ve bu süre içerisinde topladığı primleri uygun gördüğü yatırım alanlarında değerlendirmesi asıdır. Bu sebeple sigorta yaptıran şahıs, belirlenmiş olan zamandan önce ödemiş olduğu primleri iade almak istediği takdirde şirket, primden kesinti uygulamakta ve yapmış olduğu kesintiden sonra geriye kalan miktarı iade etmektedir. Yıllara göre şirketlerin uygulamış olduğu kesinti oranı tablosunun bir örneği aşağıdaki gibidir:³⁹

Yıl	Kesinti	Yıl	Kesinti
1.Yıl	%100	7.Yıl	%50
2.Yıl	%95	8.Yıl	%40
3.Yıl	%90	9.Yıl	%30
4.Yıl	%80	10.Yıl	%20
5.Yıl	%70	11.Yıl	%10
6.Yıl	%60	12.Yıl	%0

Tabloda görüldüğü üzere sistemden çıkılmak istenildiği takdirde farklı yıllarda farklı oranlarda kesinti uygulanmaktadır. Bu durumun İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi sistemin meşruiyeti açısından önemlidir. Zira böyle bir kesinti durumunda herhangi bir tarafa faizin tahakkuk etmesi, söz konusu edilen hayat sigortası türünün meşru olmamasını gerektirmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere dövize endeksli prim iadeli hayat sigortası, taraflar arasında akdedilen bir karz değildir. Karz olduğu düşünüldüğünde yıllara göre yapılan kesinti miktarının faiz kapsamında değerlendirilmesi ve akdin meşru görülmemesi mümkündür; ancak bu akit ile sigorta hizmeti satın alınmakta ve riziko gerçekleşmediği ve belirli bir süre tamamlandığı takdirde ödül mahiyetinden olmak üzere sigorta bedeli birikimsiz olarak iade edilmektir. Yapılan sözleşme, sigorta akdi çerçevesinde icra edilen yeni bir akit olarak değerlendirildiğinde yıllara göre yapılan kesinti oranının caiz olmayacağı mümkün gözükmemektedir. Zira şirket tarafından sistemde kalınan süre miktarınca bir ödül takdir edilmesinde ve buna göre ödenen primden kesinti yapılmasında ve sistemde on yıl kalındığı takdirde ödül olarak primin tamamının geri iade edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Dolayısıyla dövize endeksli prim iadeli hayat sigortası içerisinde böyle bir uygulamanın bulunmasının sistemin meşruiyetine etki etmediği kanaati taşınmaktadır.

4. Sektörde Sunulan Dövize Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortalarının Değerlendirilmesi

Hayat sigortası, sigortalının yaşamına bağlı bir sözleşme türü olması nedeniyle, sözleşme süresi sonunda rizikonun gerçekleşmemesi durumunda sigortalıya herhangi bir fayda sağlamamakta ve bu durum, birey tarafından “zarar” olarak algılanabilmektedir. Bu düşüncenin önüne geçebilmek için sigorta şirketleri prim iadeli hayat sigortası ürününü çıkarmışlardır. Özellikle Türkiye’de

³⁹ Anadolu Hayat Emeklilik, “<https://www.anadoluhayat.com.tr>”, (Erişim 06 Ocak 2025).

enflasyon oranının çok yüksek seyretmesi ve paranın değerinin sürekli düşmesi ve değişmesi sebebiyle prim iadeli hayat sigortası branşında dövizde endeksli ürünler ortaya çıkarılmış ve satılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda bazı şirketler, sunmuş oldukları ürünlerin faizsiz olduğunu belirtirken bazı şirketler ise böyle bir açıklamada bulunmamışlardır. Bu başlık altında şirketlerin bu kapsamda sunmuş oldukları ürünler, İslâm hukukunun ilkeleri bağlamında ve katılım esaslı sigortacılık faaliyetleri çerçevesinde incelenecektir.

4.1. Faizsiz Dövizde Endeksli Prim İadeli Hayat Sigortası Ürünü

Katılım sigorta şirketleri de dâhil olmak üzere sigorta şirketleri arasında bir tarama yapıldığında dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası ürününü faizsiz olarak sunduğunu belirten şirket sadece Türkiye Sigortadır.⁴⁰ Yapılan tarama neticesinde dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasını faizsiz olarak sunduğunu belirten başka herhangi bir şirkete rastlanmamıştır.

Daha önce ifade edildiği üzere genel olarak sigortanın ve özelde hayat sigortasının caiz olabilmesi için özellikle sigorta şirketlerinin primleri nerelerde değerlendirdiği ve yatırıma yönlendirdiği hususu önemlidir. Bu bağlamda Türkiye Sigorta şirketinin faizsiz olarak sunduğunu belirttiği ürünün detayları incelendiğinde şirketin, tahsil ettiği primleri, katılım bankalarında değerlendireceği taahhüdü görülmektedir.⁴¹ Dolayısıyla şirket, primleri, İslâm hukuku ilke ve kaidelerine ve katılım esaslarına uygun olan enstrümanlarda değerlendireceğini belirtmektedir. Katılım bankaları nezdinde bulunan katılma hesaplarının, mudarebe yöntemiyle fon toplayıp murabaha yöntemiyle veya İslâm hukukuna uygun diğer finansman teknikleriyle değerlendirdiği dikkate alındığında, bu hesapların İslâm hukuku ilke ve kaidelerine uygun şekilde faaliyet gösterdiği söylenebilir. Burada amacımız katılma hesaplarının fonu toplama ve değerlendirme yöntemlerinin meşruiyetini tartışmak olmadığı için bu görüşü zikretmekle yetinmek istiyoruz.

Sektör içerisinde dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası hizmeti sunan farklı şirketler de bulunmaktadır. Ancak bu şirketler katılım esaslı değildir ve işlemlerinin ve primleri değerlendirdikleri yatırım alanlarının faizsiz olduğuna dair herhangi bir açıklamada da bulunmamaktadırlar. Dolayısıyla Türkiye Sigorta şirketi dışında diğer şirketlerin hâli hazırda dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası ürününü katılım esaslarına uygun bir şekilde sunduklarını söylememiz mümkün değildir.

Sonuç

Bu çalışmada, hayat sigortası çatısı altında sunulan ve Türkiye’de enflasyonun yüksek seyrine bağlı olarak paranın değerinin düşmesi gerçeği karşısında öne çıkan “dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası” ürünü, İslâm hukuku ilkeleri çerçevesinde incelenmiştir. Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası, uzun vadeli bir sözleşme ile primlerin döviz kuru üzerinden ödenmesine, sürenin sonunda vefat rizikosu gerçekleşmediği takdirde primlerin aynen iadesine, vefat durumunda ise prim ödemelerinden çok daha yüksek bir tutarın (teminat bedelinin) dövizde endeksli olarak ödenmesine dayanmaktadır.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasının meşruiyeti hususunda genel olarak hayat sigortası çerçevesinde tartışılan konular hariç tutulursa göze çarpan en önemli meselelerden birisi sözleşmenin hangi akit türü esas alınarak yapıldığıdır. Nitekim vefat rizikosu gerçekleşmediği takdirde ödenen primlerin aynen geri alınacak olması akdin karz üzerine kurulduğu imasını vermektedir. Ancak biz bu sözleşmenin bir karz akdi değil sigorta akdi kapsamında yeni bir akit olduğunu düşünmekteyiz. Zira sözleşme icra edildiğinde toplanan primler ile ilgili tüm sorumluluk şirkete ait olmakta ve riziko gerçekleştiği takdirde tazminat ödenmektedir. Yine

⁴⁰ Türkiye Sigorta, “<https://www.turkiyesigorta.com.tr>” (03 Ocak 2025).

⁴¹ Türkiye Sigorta, “<https://www.turkiyesigorta.com.tr>” (03 Ocak 2025).

müşteri uzun süreli olan bu üründen ayrılmak istediğinde yıllara göre belirli oranda kesintiler yapılmakta ve kalan kısım müşteriye iade edilmektedir. Ayrıca primlerden elde edilen kazanç şirkete ait olmaktadır. Dolayısıyla akit, karz olarak değil bir sigorta akdi şeklinde doğmaktadır. Rizikonun gerçekleşmemesi durumunda ödenen primlerin dövizde endeksli olarak iade edilmesi ise yine şirketin tasarrufunda olan bir durumdur ve İslâm hukuku açısından bunun önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasının meşruiyetini etkileyen konulardan bir diğeri toplanan primlerin hangi yatırım enstrümanlarında değerlendirildiğidir. Sigorta primi ödendikten sonra bu husustaki sorumluluğun şirkete ait olduğu ve bu durumun akdin meşruiyetine etki etmediği görüşünü benimseyenler bulunmakla birlikte biz bu şekilde düşünmediğimizi belirtmek isteriz. Zira şirket, tüm sorumluluklarını ödenen primlerden elde edilen kazançlar ile yerine getirmekte ve yine riziko gerçekleşmediğinde primi, meşru olmayan yatırım araçlarında değerlendirip geri iade etmektedir. Bu durumun sedd-i zerâi‘ kapsamında akde etki ettiği kanaatindeyiz. Zira İslâm hukukunda haram kılınan bir şeye alet olmak da yasaklanan bir husustur. Dolayısıyla dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortasının İslâm hukuku açısından meşru kabul edilebilmesi için ödenen primlerin İslâm hukuku açısından meşru kabul edilen yatırım alanlarında değerlendirilmesi önemli bir kriterdir.

Sektöre bakıldığında dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası ürününü sadece konvansiyonel şirketler sunmaktadır. Bu şirketler arasından ise sadece birisi, topladığı primleri faizsiz olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Diğer şirketler ise toplanan primlerin nasıl değerlendirileceği hususunda herhangi bir bildirimde bulunmamaktadır. Bu ürünün İslâm hukuku açısından meşru bir şekilde sunulduğunu iddia etmek için primlerin, meşru yatırım enstrümanlarında değerlendirilmesi gerektiği düşünüldüğünde sektörde sadece bir şirketin sunduğu ürünün İslâm hukuku açısından meşru kabul edilebileceği gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Dövizde endeksli prim iadeli hayat sigortası çerçevesinde önerebileceğimiz son husus ise bu ürünün dövizde endekslenmekten ziyade altına endekslenmesidir. Altının, volatilitesinin dövizde nispetle daha fazla olduğu düşünüldüğünde primlerin altına endekslenmesi şirketler açısından daha fazla risk unsurudur; ancak altın yatırımı yapmak isteyen ve aynı zamanda hayat sigortası güvencesi almak isteyenler açısından böyle bir ürünün daha cazip olma ihtimali de bulunmaktadır.

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Değerlendirme / Peer-Review	Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External
Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.
Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks	Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.
Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.
Etik Beyan Adresi / Complaints	suifdergi@gmail.com
Finansman / Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Akpınar, Özgür. "Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi". *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sitemi*. ed. Fuat Erdal. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Anadolu Hayat Emeklilik. "https://www.anadoluhayat.com.tr", ts. Erişim 06 Ocak 2025
- Aşkar, Muhammed Süleyman vd. *Buhûs Fıkhiyye fî Kadâyê'l-İktisâdiyyeti'l-Mu'âsıra*. 2 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Dalgın, Nihat. *Günümüzdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Dalgın, Nihat. "Kaza Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. ed. Mehmet Bayyigit. 878-928. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Dalgın, Nihat. "Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi". *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Darîr, es-Siddîk Muhammed Emîn. *el-Garar fî'l-'ukûd ve âsâruhû fî't-tarbikâtü'l-mu'âsıra*. Cidde: el-Ma'hadü'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, 1993.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/3656/sigortanin-dini-hukmu". 05 Aralık 2024
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Güney, Necmettin. "Sigorta Akdi Bağlamında Tartışılan Garar, Kumar, Faiz ve Haksız Kazanç Unsurlarının Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi". *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu". *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 21-50. <https://doi.org/10.15370/muifd.91145>
- Hayrettin Karaman. "https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00139.htm". Erişim 09 Ocak 2025. <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00139.htm>
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Karadâgî, Ali Muhyiddîn. *et-Te'mînü't-tekâfûlî el-İslâmî*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'n-Nidâ, 2018.
- Karaman, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 26. Baskı, 2008.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Ferudun - Kahya, Mehmet. *Sigorta ve Sigortacılık Yürürlükteki Sigorta Mevzuatına Göre*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Özcan, Hakan. "Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma". *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik*. ed. Fuat Erdal. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.

- Paçacı, İbrahim. "Birikimli Hayat Sigortasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi". *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Paçacı, İbrahim. "Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi". *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 313-338.
- Paçacı, İbrahim. "İslam Hukuku Açısından 'TARSİM', Kaza ve Hayat Sigortaları". *İslâmî Sigortacılık ve Finans Sempozyumu*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2021.
- Sağlam, Hadi. *İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431.
- Shalim, K. M. Zakir Hossain. "Revisiting Life Insurance In Islamic Law". *Turkish Journal of Islamic Economics* 3/2 (2016), 39-62.
- Shamshiyev, Ozat - Samar, Mahmut. دراسة حول مصدر قاعدة "كل قرض جر نفعا فهو ربا" وقواعد ممارستها وتطبيقها في المعاملات المالية الحديثة. *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 519-539. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1263781>
- Türkiye Sigorta. "chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://s3.eu-central-1.amazonaws.com/turkiyesigorta.com.tr/staticPages/the-2024-prim-iadeli-hayat-sigortasi--faizsiz-dovize-endeksli--r8--1-20241218115627.pdf". 03 Ocak 2025
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Nizâmü't-te'mîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1974.
- Zerkâ, M. Ahmet - Neccar, A. Muhammed Abdulaziz. *İslam Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2009.

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi
Investigation of Religious Culture and Ethics Teachers' Perceptions Regarding Their Levels of Cultural Intelligence

Serkan GÖKALP¹  , Necati ÇOBANOĞLU²  

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Mersin, Türkiye.
Asst Prof. Dr., Mersin University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Religion Education Mersin, Türkiye.

² Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Özel Eğitim Bölümü, Özel Yetenekliler Eğitimi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye.
Assoc. Prof. Dr., Inonu University, Education Faculty, Department of Special Education, Special Talented Education Malatya, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Gökalp, Serkan; Çobanoğlu, Necati. "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 103-124.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.01.2025

Kabul Tarihi
28.03.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Eğitim örgütlerinin eğitimle ilgili görevlerini en verimli şekilde yerine getirebilmesi için kültürel zekâ (KZ) düzeyi yüksek öğretmenlere ihtiyacı vardır. KZ, bireyin kültürel olarak çeşitlilik gösteren ortamlarda etkin bir şekilde iletişim kurma, hareket etme ve başarılı olma yeteneği anlamına gelmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin uluslararası projelerde yer alırken, yurt dışı görevlerini yaparken ve farklı ülkelerden gelen sığınmacıların çocuklarına eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunurken başarılı olmak için yüksek düzeyde KZ'ya sahip olmaları avantaj sağlar. Özellikle amacı öğrencilerde farklı din ve kültürlerle karşı hoşgörü ve anlayış geliştirmek olan DKAB branşının öğretmenlerinin KZ düzeyinin yüksek olması önem arz etmektedir. Farklı kültürden olan bireylerin birbirlerine karşı saygı ve sevgi içerisinde yaşamalarına, birbirlerine karşı hoşgörü olmalarına doğru bir din eğitimi katkı sağlayacaktır. Bunun için de KZ düzeyi yüksek DKAB öğretmenlerine ihtiyaç vardır. Türkiye'deki alan yazında DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyini inceleyen bir araştırmaya araştırmacılar tarafından rastlanılmamıştır. DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinin ölçeğin ortalamasının üstünde olduğu, kadın öğretmenlerin KZ düzeyinin erkek öğretmenlerden yüksek olduğu, 2 ve üzeri yabancı dil bilen öğretmenlerin KZ düzeyinin 1 yabancı dil bilen ve hiç yabancı dil bilmeyen öğretmenlerden yüksek olduğu, 2 ve üzeri yabancı ülkeye giden öğretmenlerin 1 yabancı ülkeye giden ve hiçbir yabancı ülkeye gitmeyen öğretmenlerden yüksek olduğu ve Avrupa Birliği (AB) Programlarında yer alan uluslararası projelere katılan öğretmenlerin KZ düzeyinin bu projelere katılmayan öğretmenlerden yüksek olduğu bu çalışmanın temel iddialarıdır. Bu araştırma, ortaokul DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin algılarını tespit etmeyi ve bu öğretmenlerin algıları arasında cinsiyet, bilinen yabancı dil sayısı, yurt dışında gidilen ülke sayısı, AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkenleri açısından anlamlı farklılık olup olmadığının belirlemeyi amaçlamaktadır. DKAB öğretmenlerinin farklı kültürel ortamlarda onların verimliliğini artıracak uygulamaları ortaya koymada bu araştırmadan elde edilecek bulgulardan yararlanılabilir. Bu çalışmanın, teorik ve uygulamalı olarak örgüt psikolojisi, örgütsel davranış ve din eğitimi literatürüne katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Bu araştırmada genel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma evrenini, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Mersin ilindeki ortaokullarda görev yapan 749 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Basit seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılarak araştırmada 643 DKAB öğretmenine ulaşılmıştır. Araştırmada Ang ve diğerleri tarafından geliştirilen ve Yaşar ve Gökalp tarafından Türkçe uyarlama çalışması yapılan Kültürel Zekâ Özdeğerlendirme Ölçeği kullanılmıştır. Bu çalışmada yapılan analizler ölçeğin geçerli ve güvenilir ölçüm yaptığını ortaya koymuştur. Verilerin analizinde ANOVA ve t-testi kullanılmıştır. Araştırmada, çalışmaya katılan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin orta düzeyde olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Ayrıca, çalışmada cinsiyet, bilinen yabancı dil sayısı, yurt dışında gidilen ülke sayısı ve AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkenleri açısından anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Örneğin, araştırma sonuçlarına göre kadın öğretmenler erkek öğretmenlere kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahipken 2 ve üzeri yabancı dil bilen öğretmenler 1 yabancı dil bilen öğretmenlerden ve hiç yabancı dil bilmeyen öğretmenlerden daha yüksek düzeyde KZ'ya sahiptir. Bunun yanı sıra, bu çalışmada yurt dışında 2 ve üzeri ülkeye giden öğretmenlerin 1 yabancı ülkeye giden öğretmenlerden ve hiçbir yabancı ülkeye gitmeyen öğretmenlerden daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip olduğu ortaya konmuştur. Son olarak, bu çalışmada AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılan öğretmenlerin katılmayan öğretmenlere kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonuçlarına dayanarak DKAB öğretmenlerinin uluslararası projelerde yer almasını, yurt dışına çıkışını ve yabancı dil öğrenmesini teşvik edici önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Din Eğitimi,
Öğretmenler, Din
Kültürü ve Ahlak
Bilgisi, Kültürel Zekâ,
Ortaokul.

ABSTRACT

Date of Submission
01.01.2025

Date of Acceptance
28.03.2025

Date of Publication
15.06.2025

Educational organizations need teachers with high cultural intelligence (CQ) to efficiently fulfill their education-related tasks. CQ refers to an individual's ability to effectively communicate, act, and succeed in culturally diverse environments. Religious Culture and Ethics (RCE) teachers need to possess a high level of CQ to participate in international projects, fulfill overseas assignments, and conduct educational activities for children of refugees from different countries. It is vital for teachers in the RCE field, whose aim is to foster tolerance and understanding toward other religions and cultures among students, to have a high level of CQ. A proper religious education will contribute to individuals from different cultures living together with respect and love, and being tolerant toward one another. The researchers have not encountered any Turkish studies examining the CQ levels of RCE teachers. The main claims of this study are that the Cultural Intelligence (CQ) levels of RCE teachers are above the scale average; that female teachers have higher CQ levels than male teachers; that teachers who know two or more foreign languages have higher CQ levels than those who know only one or none; that teachers who have visited two or more foreign countries have higher CQ levels than those who have visited only one or none; and that teachers who have participated in international projects within the scope of European Union (EU) programs have higher CQ levels than those who have not participated in such projects. This research aims to identify the perceptions of middle school RCE teachers regarding their CQ levels and determine whether there are significant differences in these perceptions based on variables such as gender, the number of foreign languages known, the number of countries visited abroad, and participation in international projects within EU programs. The findings obtained from this research can be utilized to develop practices that enhance the effectiveness of RCE teachers in diverse cultural environments. This study is expected to contribute to the literature on organizational psychology, organizational behavior, and religious education. The general survey model was used in this research. The accessible population of the study consists of 749 RCE teachers working in middle schools in Mersin Province during the 2023-2024 academic year. 643 RCE teachers were reached in the study using a simple and random sampling method. The Cultural Intelligence Scale-Self Report, developed by Ang and others and adapted into Turkish by Yaşar and Gökalp, was used in the study. ANOVA and t-test were used in the data analysis. Significant research results were found in the study. First, the CQ levels of the teachers participating in the study were moderate. Second, the study found significant differences in terms of gender, the number of foreign languages known and countries visited abroad, and participation in international projects within EU programs. Third, female teachers had higher CQ levels than male teachers, while teachers who knew two or more foreign languages had higher levels of CQ than those who knew only one foreign language or none at all. In addition, this study revealed that teachers who had visited two or more foreign countries had higher CQ levels than those who had visited only one foreign country or none. Finally, this study concluded that teachers who participated in international projects within the scope of EU programs had higher CQ levels than those who did not participate. Based on the research findings, recommendations were made to encourage RCE teachers to participate in international projects, travel abroad, and learn foreign languages.

Keywords:

Religious Education,
Teachers, Religious
Culture and Ethics,
Cultural Intelligence,
Middle School.

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz yapay zekâ çağında küreselleşme, teknoloji, iletişim, medya ve dijitalleşme yoluyla iş dünyasının büyük değişimler yaşamasına neden olmuştur. Kurum yapıları, verimlilik tanımları, çalışanlardan beklenen performans düzeyleri ve yeterlikleri ve müşteri beklentileri önemli ölçüde değişmiştir. Birçok örgüt bu amansız rekabet ortamında daha fazla kazanç elde etmek için kendi ülkelerinin sınırlarını aşarak uluslararası kurumlar haline gelmiştir. Dijitalleşmenin etkisiyle aynı sektörde kurumsal özellikler, yapı ve amaç açısından birbirine çok benzeyen örgütler meydana gelmiştir. Bütün bu benzerliklere rağmen ekonomik olarak kendilerine yapılan yatırımın karşılığında optimum düzeyde verimli olması beklenen bu örgütlerin bazıları başarılı olurken bazıları ise başarısız olmaktadır. Bu başarı ve başarısızlığı belirleyen faktörler ise bu örgütlerin birbirine benzemeyen ve onları kendilerine has kılan özellikleridir. Bu özelliklerin en başında ise örgütlerin sahip olduğu insan kaynağının yeterlikleri gelmektedir. Örgütler, hayatın maddi ve manevi unsurlarının kültür tarafından daha farklı şekilde tanımlandığı ülkelerde ve kültürel değerleri farklı olan müşterilerle ilişkilerde başarılı olmak için sadece kavramsal, teknik, insani yeterliklerle donanmış çalışanlara sahip olarak hedeflerine ulaşip

başarılı olamaz. Örgütlerin bu farklı kültürlerde hizmet sunarken başarılı olabilmesi için kültürel zekâ (KZ) düzeyi yüksek çalışanlara ihtiyacı vardır.¹

İçinde bulunduğumuz çağda tüm örgütlerin olduğu gibi eğitim örgütlerinin de kültürel çeşitliliği yönetebilecek, farklı değer ve inanç sistemleriyle etkili iletişim kurabilecek çalışanlara gereksinimi vardır. Birçok eğitim örgütünün farklı ülkelerde birimler kurduğu, bu birimlerde personellerini görevlendirdiği, farklı ülkelere paydaşlarla projeler yürüttüğü, yurt içinde farklı ülkelere göçle gelen öğrencileri veya yurt dışında kendi soydaşı olan öğrencileri eğittiği görülmektedir.² Eğitim örgütlerinin eğitimle doğrudan ve dolaylı olan bu görevlerini en verimli şekilde yerine getirebilmesi, kültürel farklılıkları gözeterek ve bu çeşitliliği sınıf içi uygulamalara yansıtabilen kültürel olarak zeki öğretmenlerin varlığıyla mümkün hale gelmektedir.³

Öğretmenlerin sınıf ortamında öğrenme ve öğretme etkinliklerini farklı kültürden öğrencilerin de faydalanabileceği şekilde düzenlemelerini sağlayan KZ, bireyin kültürel olarak çeşitlilik gösteren ortamlarda etkin bir şekilde iletişim kurabilme, hareket edebilme, doğru ve uyumlu davranışlar gösterebilme becerisi anlamına gelmektedir ve 4 boyuttan oluşmaktadır.⁴ Bu boyutlardan ilki olan üstbilişsel KZ, bireylerin kültürle ilgili bireysel düşünme süreçleri bilgisini ve bu süreçleri kontrolü içeren kültürel bilgiyi edinmesi ve anlaması için kullandığı zihinsel süreçleri yansıtır.⁵ KZ'nin bir diğer boyutu olan bilişsel KZ toplumun kültürünü ve kültür öğelerini anlamayı sağlar ve bireylerin kültür içindeki sosyal etkileşiminin spesifik öğelerini şekillendiren sistemleri daha iyi anlamasına katkıda bulunur. KZ'nin bir diğer önemli ögesi olan motivasyonel KZ ise kültürlerarası uyum sağlamak için bireyin sahip olduğu ilgi, güdü ve enerji seviyesidir. KZ'nin gözlemlenebilir hali olan davranışsal KZ, farklı kültürlerden insanlarla etkileşim kurarken uygun sözlü ve sözlü olmayan eylemleri uygun bir şekilde değiştirme ve gösterme becerisini ifade eder.⁶

Dört boyuttan oluşan KZ'nin 21. yüzyılın küreselleşen dünyasında, en önemli faydalarından birisi örgütlerin verimliliği ile ilgilidir.⁷ Örgütlerin verimliliği ise farklı kültürel kontekstlerde bile çalışanların birbirleriyle uyumlu olmasına, etkili iletişimlerin kurulmasına, hizmet alan müşterilerin verilen hizmetten memnun olmasına bağlıdır. Verimliliği sağlayan bu durumların gerçekleşmesi ise çalışanların kültürel farklılıkları etkin bir şekilde yönetmesine bağlıdır.⁸ Kültürel farklılıkları yönetebilmek için çalışanların kültür kavramını çok iyi anlaması gerekir. Literatürdeki çalışmalar, kültür kavramını kültürle ilgili taksonomiler oluşturarak incelemiştir⁹. Bu

¹ Da David C. Thomas – Kerr Inkson, *Cultural Intelligence: Surviving and Thriving in the Global Village* (Oakland: Berrett-Koehler Publishers, 2017), 1-18.

² Serkan Gokalp, "The Relationship Between School Principals' Cultural Intelligence Level and Teachers' Job Satisfaction and Intention to Leave the Job", *European Journal of Educational Research* 11/1 (January 2022), 493-509.

³ Sedat Alev – Mevlüt Kara, "The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers", *Participatory Educational Research* 8/1 (2021), 109-122.

⁴ Soon Ang – Linn Van Dyne, "Conceptualization Of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness And Nomological Network", *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*, ed. Soon Ang – Linn Van Dyne (New York: M.E. Sharpe, 2008), 3-15.

⁵ Linn Van Dyne vd., "Development and Validation of the CQS: The Cultural Intelligence Scale", *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*, ed. Soon Ang – Linn Van Dyne (New York: M.E. Sharpe, 2008), 16-41.

⁶ Ang – Van Dyne, "Conceptualization Of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness And Nomological Network", 3-15.

⁷ Ang – Van Dyne, "Conceptualization Of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness And Nomological Network", 3-15.

⁸ Kwanghyun Kim vd., "Cultural Intelligence and International Assignment Effectiveness: A Conceptual Model and Preliminary Findings", *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*, ed. Soon Ang – Linn Van Dyne (New York: M.E. Sharpe, 2008), 221-240.

⁹ Geert Hofstede, "Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context", *Online Readings in Psychology and Culture* 2/1 (2011), 1-26.

çalışmalardan bir tanesi, Hofstede tarafından yapılmıştır.¹⁰ Hofstede'ye göre kültür, bireylerin iş ve sosyal yaşamlarındaki davranışlarını etkileyen altı temel boyutta ele alınır.¹¹ Bu boyutlar, kültürler arası farklılıkları anlamak ve yönetmek için kullanılan çerçeveyi oluşturur. Hofstede'nin kültürel boyutları şunlardır: Güç Mesafesi, Belirsizlikten Kaçınma, Bireycilik ve Kollektivizm, Erkeksilik ve Dişilik, Uzun Vadeli ve Kısa Vadeli Yönelim, Hoşgörü ve Kısıtlama. Ayrıca, bu boyutlar birbirine zıt olan 2 alt boyuttan oluşmaktadır. Hofstede bu karşıt alt boyutları barındıran kültürel boyutların her toplumun kültüründe mevcut olduğunu ifade etmektedir.¹² Örneğin, Türkiye'de Yüksek Belirsizlikten Kaçınma Kültürü %85, Düşük Belirsizlikten Kaçınma Kültürü %15, Uzun Vadeli Yönelim Kültürü %46, Kısa Vadeli Yönelim Kültürü %54, Hoşgörü Kültürü %49 ve Kısıtlama Kültürü %51, Yüksek Güç Mesafesi Kültürü %66, Düşük Güç Mesafesi Kültürü %34, Bireyci Kültür %37, Kollektivist Kültür %63, Erkeksilik Kültürü %45, Dişilik Kültürü %55 olarak belirlenmiştir.¹³

Uluslararası ve kültürlerarası etkileşime sahip tüm örgütlerde olduğu gibi KZ'nin eğitim örgütlerinin çalışanları için özellikle de öğretmenler için çok önemli faydaları vardır. İlk olarak, KZ, öğretmenlerin uluslararası projelerde farklı ülkelerden meslektaşlarıyla etkili iletişim kurmalarını, iş birliği yapmalarını ve kültürel farklılıklara duyarlı bir yaklaşımla projelere katkıda bulunmalarını sağlayan önemli bir yetkinliktir.¹⁴ Ayrıca KZ, öğretmenlerin yurt dışında çalışırken farklı kültürlerle uyumunu ve etkili iletişim kurmasını sağlayan temel bir yetkinliktir.

KZ, birçok eğitim örgütünün aradığı önemli bir yetkinliktir çünkü birçok eğitim örgütü kendi ülkesinin dışında da faaliyet göstermektedir. Örneğin Türkiye'de Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Avrupa Birliği ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü Yurt Dışı Teşkilatı Daire Başkanlığı aracılığıyla yurt dışındaki soydaşlarımızın kültürel bağlarının güçlendirilmesini, Türk dilinin öğretilmesini ve yurt dışındaki vatandaşlara eğitim verilmesini sağlamaktadır.¹⁵ MEB dünyada birçok ülkede bulunan kendisinin işlettiği okullara devlet memuru statüsünde olan öğretmenleri görevlendirmektedir. Bu öğretmenlerin atandıkları ülkelerde kültürel uyumu sağlamaları ve görevlerinde başarılı olmaları için KZ düzeylerinin yüksek olması gerekmektedir.¹⁶ Ancak yurtdışı atamalarında KZ düzeyinin yüksek olmasına ilişkin herhangi bir kriter bulunmamaktadır.¹⁷ Ayrıca MEB'de öğretmenler AB programlarında yer alan Erasmus+ Programları gibi programlar kapsamındaki projelere profesyonel gelişimlerini artırmak için bireysel olarak veya koordinatör, danışman öğretmen ya da katılımcı olarak katılmaktadır. Sonuçta, bu projelerin başarıya ulaşması ve ülkemizin olumlu bir imaja sahip olması için de AB programlarındaki projelerde yer alan öğretmenlerin KZ düzeyinin yüksek olması gerekmektedir.¹⁸ Bunun yanı sıra, sığınmacı statüsünde olup farklı kültürel geçmişlere sahip öğrencilerin okul ortamına uyum sağlayabilmeleri

¹⁰ Hofstede, "Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context", 1-26.

¹¹ Geert Hofstede - Gert Jan Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind* (New York: McGraw Hill, 2005), 53-233.

¹² Hofstede – Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, 53-233.

¹³ The Culture Factor Group (TCFG), "Country Comparison Tool-Turkey" (Erişim 2 Aralık 2024).

¹⁴ Soon Ang vd., "Cultural Intelligence: Origins, Conceptualization, Evolution, and Methodological Diversity", *Handbook of Advances in Culture and Psychology*, ed. Michele Gelfand vd. (New York: Oxford University Press, 2015), 273-323.

¹⁵ Bakanlıklararası Ortak Kültür Komisyonunun Çalışma Esas ve Usulleri ile Bu Komisyon Tarafından Yurt Dışında Görevlendirilecek Personelin Nitelikleri ile Hak ve Yükümlülüklerinin Belirlenmesine İlişkin Karar (BOKKÇEUBKTYDGNHYBİK), *Resmî Gazete* 25157 (3 Temmuz 2003), md. 7.

¹⁶ Serkan Gökalg vd., "Mersin İli Merkez İlçelerindeki Resmi Ortaokul Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyinin İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim Yönetimi Forumu-8*, ed. Adem Çilek vd. (Ankara: EYÜDER, 2017), 179-181.

¹⁷ BOKKÇEUBKTYDGNHYBİK, md. 7.

¹⁸ Gökalg vd., "Mersin İli Merkez İlçelerindeki Resmi Ortaokul Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyinin İncelenmesi", 179-181.

ve bu öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğrenme ortamlarının oluşturulabilmesi için, öğretmenlerin KZ açısından yeterli olmaları önem taşımaktadır.¹⁹

Dünyada eğitim bilimleri alanındaki alan yazında öğretmenlerin kültürel zekâ kavramı oldukça özgün bir kavramdır. Çeşitli nedenlerle farklı kültürden çok geniş insan topluluklarının başka ülkelere göç etmesi ve küreselleşmenin sağladığı kültürlerarası etkileşimin artması alan yazında eğitim bilimleri alanında KZ'nın güncelliğini korumasını sağlamaktadır.²⁰ Ayrıca DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyini inceleyen bir araştırmaya yurt dışı ve yurt içi alan yazında rastlanmamıştır. Bugüne kadar bu konuda yapılan çalışmaların genel olarak tüm öğretmenlerle ya da DKAB branşı dışındaki branşlardan olan öğretmenlerle ilgili olduğu görülmektedir. Bu konuda Çabuk, Özdemir ve Özçakır tarafından yapılan “*Matematik Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerinin Belirlenmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*” başlıklı çalışmada matematik öğretmenlerinin KZ düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.²¹ Ayrıca Kiraz tarafından yapılan “*The Role Of The Cultural Intelligence Levels Of English Language Teachers In Foreign Language Teaching*” başlıklı çalışmada İngilizce öğretmenlerinin nispeten yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları ve uluslararası deneyimin öğretmenlerin KZ düzeyini etkilediği ortaya konmuştur.²² Alev ve Kara'nın “*The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers*” başlıklı çalışmada ise ilkökul öğretmenlerinin KZ düzeyinin nispeten yüksek olduğu ve ilkökul öğretmenlerinin KZ düzeyinin, mülteci öğrencilere yönelik tutumlarının önemli bir belirleyicisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²³ Bu çalışma, DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyini ele alma açısından literatürde var olan boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

DKAB öğretmenlerinin yurtdışı görevlendirmelerinde, AB programı kapsamındaki projelere katılımlarında ve yurt içinde farklı kültürden bireylerle etkileşimlerinde başarılı olabilmesi için uygun davranışlar ve tutumlar sergilemesi gerekir. Hofstede'nin belirttiği üzere Türkiye hem doğu hem de batı kültürlerinin etkisi altındadır ve farklı kültürlerin güzel bir mozağini oluşturmaktadır.²⁴ Farklı kültürlerden olan bireylerin birbirine karşı saygı ve sevgi içerisinde yaşamaları, doğru bir din eğitiminden geçmektedir. Bunun için de kültürel olarak zeki, farklı kültürlerle etkili iletişim kurabilen ve bu kültürlerde verimli olabilen DKAB öğretmenlerine ihtiyaç vardır. DKAB öğretmenlerinin farklı kültürel ortamlarda onların verimliliğini artıracak uygulamaları ortaya koymada bu araştırmadan elde edilecek bulgulardan yararlanılabilir; zira bu bulgular, öğretmenlerin farklı inanç ve kültürlerle etkili iletişim kurmalarına, sınıf içi etkileşimde daha kapsayıcı ve empati temelli stratejiler geliştirmelerine yönelik somut rehberlik sunabilir. Bu çalışmanın, teorik ve uygulamalı olarak din eğitimi ve eğitim yönetimi literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir; çünkü çalışma, DKAB öğretmenlerinin kültürlerarası yeterlik düzeylerini merkeze alarak, hem din eğitimi alanında kapsayıcı ve çoğulcu öğretim yaklaşımlarına ilişkin teorik bir çerçeve sunmakta hem de öğretmen yetiştirme süreçlerine yönelik pratik öneriler geliştirmektedir.

¹⁹ Alev - Kara, “The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers”, 109-122.

²⁰ Alev – Kara, “The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers”, 109-122.

²¹ Ayşegül Çabuk Aksop vd., “Matematik Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerinin Belirlenmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2021), 791-813.

²² Gökçe Kiraz, *The Role of the Cultural Intelligence Levels of English Language Teachers in Foreign Language Teaching* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 43-44.

²³ Alev – Kara, “The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers”, 109-122.

²⁴ Hofstede, “Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context”, 1-26.

Bu araştırmanın amacı DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin algılarını tespit etmek ve bu öğretmenlerin algıları arasında cinsiyet, bilinen yabancı dil sayısı, yurt dışında gidilen ülke sayısı, AB Programlarında (Erasmus+, Comenius, Grundwig, Leonardo da Vinci, Erasmus Yükseköğretim, e-twinning, Avrupa Birliği Gençlik Programı, Avrupa Birliği Kültür Programı) yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkenleri açısından anlamlı farklılık olup olmadığının belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın hipotezleri aşağıdaki gibidir:

H₁: DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi ölçeğin ortalamasının üstündedir.

H₂: Kadın DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, erkek DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir.

H₃: 2 ve üzeri yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, 1 yabancı dil bilen ve hiç yabancı dil bilmeyen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir.

H₄: Yurt dışında 2 ve üzeri yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, yurt dışında 1 yabancı ülkeye giden ve yurt dışında hiçbir ülkeye gitmeyen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir.

H₅: Avrupa Birliği Programlarında yer alan uluslararası projelere katılan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, bu projelere katılmayan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir.

1. Araştırmanın Yöntemi, Evren ve Örneklem Grubu

Mersin Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığının 29/01/2024 tarihli 2 sayılı kararıyla gerekli etik izinleri alınan bu araştırma Mersin İlindeki ortaokullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin sahip oldukları KZ düzeylerine ilişkin algılarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma var olan durumu olduğu gibi saptamaya çalıştığı için betimsel bir araştırmadır ve bundan dolayı bu araştırmada tarama modellerinden genel tarama modeli kullanılmıştır.²⁵

Araştırmanın çalışma evrenini, 2023-2024 Eğitim-Öğretim Yılında Mersin İlindeki resmi ve özel ortaokullarda görev yapan 749 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Bu araştırmada basit seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılmıştır²⁶. Aşağıdaki Tablo 1’de Richard Valliant vd. tarafından ortaya konan evren büyüklükleri için uygun örneklem büyüklükleri bulunmaktadır.²⁷ Bu tabloda 750 kişilik bir evren büyüklüğü için 254 kişilik bir örneklem büyüklüğü yeterli görülmektedir. Araştırmada 643 DKAB öğretmenine ulaşılmıştır. Araştırmada alınan örneklem evrenin % 86’sını oluşturmaktadır.

Tablo 1: $\alpha=0,05$ İçin Örneklem Büyüklükleri

0.05 örnekleme hatası			
Evren Büyüklüğü	p= 0.5	p= 0.8	p= 0.3
	q= 0.5	q= 0.2	q= 0.7
100	80	71	77
500	217	165	196
750	254	185	226

²⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2015), 31-36.

²⁶ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2024), 82-83.

²⁷ Richard Valliant vd., *Practical Tools for Designing and Weighting Survey Samples* (New York: Springer, 2013), 25-26.

1000	278	198	244
2500	333	224	286
5000	357	234	303
10000	370	240	313

Ayrıca bu araştırmanın hedef evreninde 48170 DKAB öğretmeni bulunmaktadır. Bu sayı tüm Türkiye'deki DKAB öğretmeni sayısıdır.²⁸ Araştırmanın örnekleminin (643 DKAB öğretmenin) Türkiye'deki tüm DKAB öğretmenlerini temsil edip etmediğini tespit etmek için Cochran Formülü kullanılmıştır²⁹. Cochran formülündeki hesaplamalara göre 48170 DKAB öğretmeni için %95 güven düzeyi ve %5 hata payı ile minimum örneklem sayısı yaklaşık 381 kişi olmalıdır. Yani, 48170 kişiden oluşan bir evren için bu çalışmada en az 381 kişiyle veri toplamının yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Aşağıdaki Tablo 2'de katılımcıların demografik bilgileri verilmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Cinsiyet	f	%	Bilinen Y. Dil Sayısı	f	%
Erkek	327	50,85	Yabancı dil bilmeyen	193	30,01
Kadın	316	49,14	1 Yabancı dil bilen	271	42,14
Yurt Dışında Gidilen Ülke Sayısı			2 ve üzeri y. dil bilen	179	27,83
Hiçbir ülkeye gitmeyen	309	48,05	AB Destekli Projelere Katılma Durumu		
1 ülkeye giden	193	30,01	Katılmayan	482	74,96
2 ve üzeri ülkeye giden	141	21,92	Katılan	161	25,03
Toplam	643	100	Toplam	643	100

Tablo 2'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan katılımcıların % 50,85'i erkek, % 49,14'ü kadındır; katılımcıların çoğunluğu hiçbir ülkeye gitmemiştir; 1 yabancı dil bilmektedir ve AB destekli projelere katılmamıştır. Bu araştırmada dil bilme seviyeleri, Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı kapsamında öğretmenlerin kişisel bilgiler formundaki beyanları esas alınarak belirlenmiştir. Öğretmenler A1, A2, B1, B2, C1 ve C2 dil bilme seviyelerinden kendilerine uygun olanı işaretlemiştir.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmanın saha çalışması 2023-2024 Eğitim Öğretim Yılında Mersin İlindeki resmi ve özel ortaokullarda görev yapan DKAB öğretmenleriyle gerçekleştirilmiştir. Veriler nicel yöntem kullanılarak belirli bir ölçek ile toplanmıştır. Çalışmanın verileri 100 günlük bir süre içinde ve sınırlı sayıda katılımcıdan elde edilmiştir. Bu yönleriyle araştırma, zaman, yöntem ve katılımcı sayısı açısından sınırlılıklar içermektedir. Araştırmanın örnekleminin sadece Mersin İlinden alınmasından dolayı araştırma sonuçları sadece çalışma evreni olan Mersin İlini temsil etmektedir. Dolayısıyla, sonuçların Türkiye geneline genellenmesi metodolojik olarak sınırlıdır. Ancak araştırma sürecinde, farklı okul türlerinde görev yapan ve Türkiye'nin 7 bölgesinden ve çok sayıda

²⁸ Anadolu Ajansı (AA), "Türkiye'de 19 milyonu Aşkın Öğrencinin Eğitimi İçin 1 Milyon 200 Bin Öğretmen Görev Yapıyor" (Erişim 27 Mart 2025).

²⁹ William G. Cochran, *Sampling Techniques* (New York: John Wiley & Sons, 1977), 72-75.

ilinden gelen (81 ilin 61'inden öğretmen bulunmaktadır) çok sayıda DKAB öğretmenine ulaşılmış olması, bulguların Türkiye genelindeki benzer örüntülere ışık tutabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte, çalışmada Türkiye geneline yönelik yorumlar yapılmışsa da, bu yorumlar yalnızca literatürdeki benzer araştırmalarla desteklenen çıkarımlardır ve kesin genellemeler niteliği taşımamaktadır.

3. Araştırmada Kullanılan Ölçeğe İlişkin Bilgiler

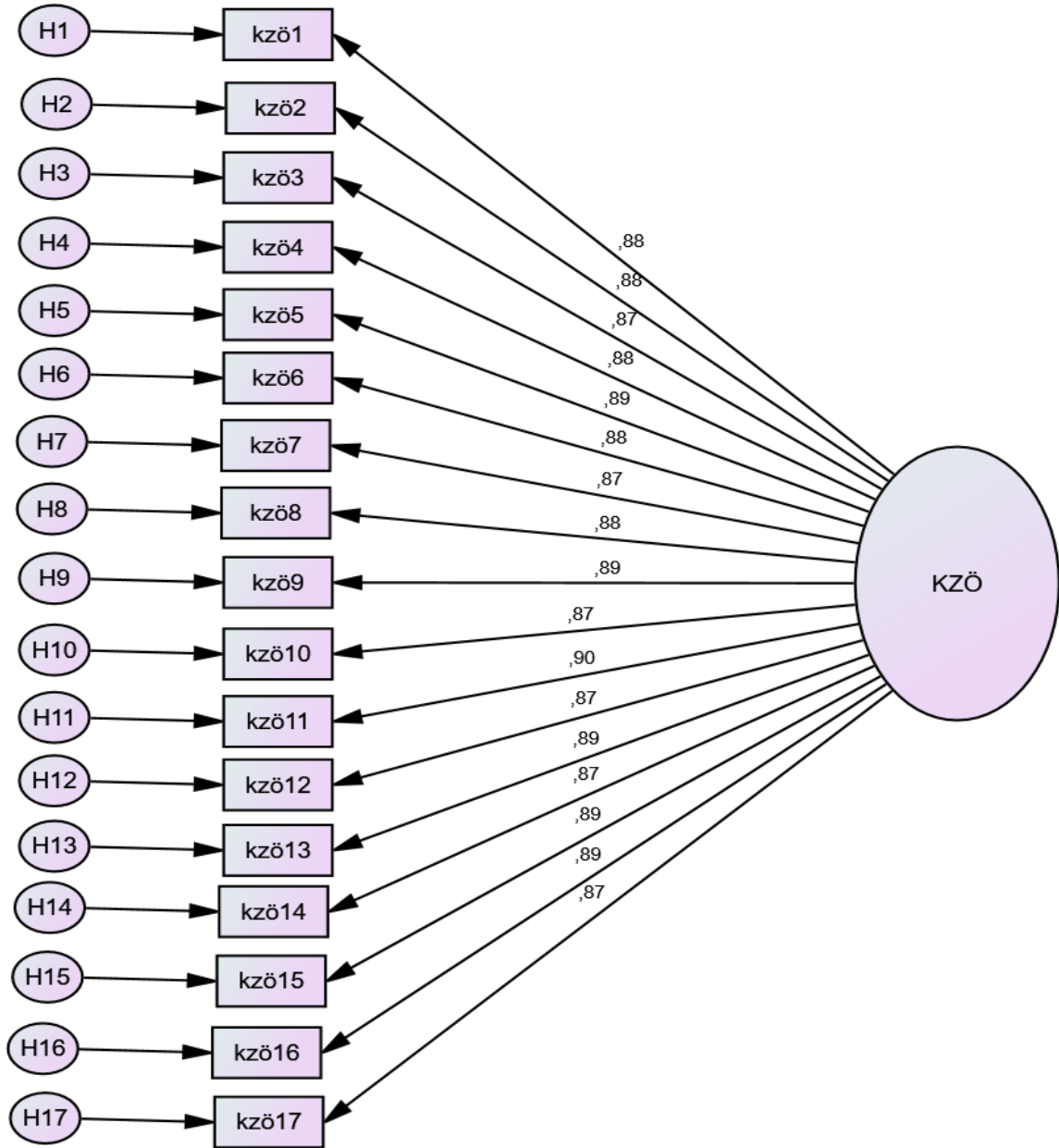
Araştırmada Ang ve diğerleri³⁰ tarafından geliştirilen ve Yaşar ve Gökalp³¹ tarafından Türkçe uyarlama çalışması yapılan Kültürel Zekâ Özdeğerlendirme Ölçeği (KZÖ) kullanılmıştır. Kullanılan ölçek "hiçbir zaman" ile "her zaman" arasında değer alabilen 5'li likert tipi bir derecelendirmeye sahiptir. Ölçek tek boyuttan ve 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin uyarlama çalışmasında yapılan açımlayıcı faktör analizine göre ölçeğin faktör yüklerinin .85 ile .91 arasında olduğu ve açıklanan toplam varyansın %77,6 ve ölçeğin tümüne yönelik Cronbach Alfa güvenirlik katsayısının 0,98 ve birleşik güvenirlik katsayısının 0.98 olduğu bulunmuştur. Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Yeterliliği Testi değeri 0.97'dir ve Bartlett küresellik testi anlamlı çıkmıştır (Ki-kare değeri: 6127,716, $p= 0.000$). Yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucu, ölçeğin tek faktörden oluştuğu ve ölçeğin faktör yüklerinin .86 ile .90 arasında yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada ise ölçeğin geçerliği ve güvenirliği için gerekli analizler yapılmıştır. Bunun neticesinde Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Yeterliliği Testi değerinin 0.96 ve Bartlett küresellik testinin anlamlı olduğu tespit edilmiştir (Ki-kare değeri: 6067,155, $p= 0.000$). Yapılan açımlayıcı faktör analizine göre ölçeğin faktör yüklerinin .87 ile .90 arasında yer aldığı tespit edilmiştir. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonucu, ölçeğin tek faktörden oluştuğu, ölçeğin faktör yüklerinin .87 ile .90 arasında yer aldığı, tüm maddelerin faktör yüklerinin istenen düzeyde olduğu, tek bir faktörden oluşan ölçeğin geçerli ve uygun bir model olduğu tespit edilmiştir. Yapılan DFA sonucu elde edilen KZÖ'ne ait faktör yükleri aşağıdaki Şekil-1'de verilmiştir.

³⁰ Ang Soon vd., "Cultural Intelligence: Its Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making, Cultural Adaptation and Task Performance", *Management and Organization Review* 3/3 (2014), 335-371.

³¹ Mehmet Yaşar - Serkan Gökalp, "Investigation of Cultural Intelligence Level of Middle School Principals Working in Public Schools of Mersin Province's Central Districts", 26. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Özcan Demirel - Şule Bahçeci (Antalya: Ulusal Eğitim Dernekleri Platformu, 2017), 909-912.

Şekil 1: KZÖ'nün Faktör Yükleri



KZÖ'ne yönelik yapılan tek faktörlü doğrulayıcı faktör analizi uyum iyiliği indekslerine bakıldığında ise, χ^2/sd değerinin 2,913, GFI değerinin 0.92, CFI değerinin 0.96, AGFI değerinin 0.90, RMSEA değerinin 0.07, RMR değerinin ise 0.04 olduğu görülmektedir. Tek faktörlü doğrulayıcı faktör analizi kapsamında uyum iyiliği indeksleri (Goodness of Fit Indices), modelin veri ile ne kadar iyi örtüştüğünü değerlendirmek için kullanılır. χ^2/df (Chi-square Goodness of Fit/degrees of freedom – Ki-Kare Uyum Testi/Serbestlik Derecesi) değeri 3'ün altında olduğunda mükemmel uyumu gösterir.³² Bu çalışmada elde edilen $\chi^2/sd=2,913$ değeri modelin kabul edilebilir düzeyde uyum sağladığını göstermektedir. GFI (Goodness of Fit Index – İyilik Uyum İndeksi) ve

³² Cem Harun Meydan - Harun Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 31-37.

AGFI (Adjusted Goodness of Fit Index - Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksi), modelin genel uyumunu ölçer ve 0.90 ve üzeri değerler iyi uyumu gösterir. Burada GFI=0.92 ve AGFI=0.90 olduğundan modelin iyi bir uyum gösterdiği söylenebilir. CFI (Comparative Fit Index - Karşılaştırmalı Uyum İndeksi), 0 ile 1 arasında değişir ve 0.95'in üzerinde olması çok iyi uyumu ifade eder.³³ Bu çalışmada CFI=0.96 olduğundan modelin çok iyi bir uyuma sahip olduğu görülmektedir. RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation - Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü), modelin hata payını ölçer ve 0.08'in altındaki değerler kabul edilebilir uyumu gösterir. Burada RMSEA=0.07 olup modelin kabul edilebilir düzeyde bir hata payına sahip olduğunu göstermektedir. Son olarak, RMR (Root Mean Square Residual – Ortalama Hataların Karekökü) değeri 0.05'in altında olduğunda iyi uyumu gösterir.³⁴ Burada RMR=0.04 olduğundan modelin gözlenen ve tahmin edilen matrisler arasında düşük bir hata payına sahip olduğu görülmektedir. Bu değerlere dayanarak, modelin genel olarak kabul edilebilir ve iyi bir uyum gösterdiği söylenebilir. Aşağıdaki Tablo 3'te yapısal eşitlik modeli (YEM) araştırmalarında kullanılan uyum indekslerine ilişkin mükemmel ve kabul edilebilir uyum ölçütleri ve bu çalışmada kullanılan KZÖ'ne ait uyum iyiliği indeksleri verilmiştir.

Tablo 3: YEM Araştırmalarında Kullanılan Uyum İndekslerine İlişkin Mükemmel ve Kabul Edilebilir Uyum Ölçütleri ve KZÖ Uyum İyiliği İndeksleri³⁵

Uyum İndeksleri	Mükemmel Ölçütleri	Uyum Kabul Edilebilir Ölçütleri	Uyum KZÖ İyiliği İndeksleri
χ^2/sd	$0 \leq \chi^2/sd \leq 2$	$2 \leq \chi^2/sd \leq 3$	2.913
AGFI	$.90 \leq AGFI \leq 1.00$	$.85 \leq AGFI \leq .90$	0.90
GFI	$.95 \leq GFI \leq 1.00$	$.90 \leq GFI \leq .95$	0.92
CFI	$.95 \leq CFI \leq 1.00$	$.90 \leq CFI \leq .95$	0.96
RMSEA	$.00 \leq RMSEA \leq .05$	$.05 \leq RMSEA \leq .08$	0.07
RMR	$.00 \leq RMR \leq .05$	$.05 \leq RMR \leq .08$	0.04

Ölçeğin Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı 0,97 ve birleşik güvenirlik katsayısı 0.97 olarak hesaplanmıştır. Spearman Brown iki yarı test güvenirlik katsayısı 0,94 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini ve güvenirliğini test etmek için yapılan analizler dikkate alındığında veri toplama aracının geçerli ve güvenilir ölçüm yaptığı sonucuna varılmıştır. Ölçekte seçeneklere ait sınırlar aşağıda yer alan Tablo 4'teki gibi düzenlenmiştir.³⁶

Tablo 4: KZÖ Beşli Değerlendirme Tablosu

Seçenekler	Puan Aralığı	Ölçek Değerlendirme
1 Hiçbir zaman	1.00-1.80	Yetersiz düzey
2 Nadiren	1.81-2.60	Düşük düzey
3 Bazen	2.61-3.40	Orta düzey
4 Çoğu zaman	3.41-4.20	Yüksek düzey

³³ Barbara Tabachnick - Linda Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson, 2014), 78-83.

³⁴ Meydan - Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları*, 31-37.

³⁵ Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 720-725.

³⁶ Yunus Emre Avcı, *Öğretmenlerin Kültürel Sermaye Yeterliklerinin İncelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 61.

4. Araştırmadaki Verilerin Analizi

Veriler normallik, çoklu değişme, eksik değer ve aykırı değer açısından incelenmiştir. Verilerin analizinde AMOS ve SPSS kullanılmıştır. Veriler basıklık ve çarpıklık, normallik varsayımı ve değişkenler arasındaki lineer ilişkilerin varlığı açısından analiz edilmiştir. Önce veriler, normal dağılım testi ile analiz edilmiştir ve çarpıklık ve basıklık katsayılarının “+1” ve “-1” arasında olduğu tespit edilmiştir. Çarpıklık-basıklık katsayısı değerlerinin ± 2 arasında olması normallik varsayımının karşılandığını göstermektedir³⁷. Ölçekte basıklık için z değeri 1.72 ve çarpıklık için z değeri 1.56 olarak bulunmuştur. Bu değerler verilerin normal dağıldığını göstermektedir. Ortalama ve standart sapma öğretmen algılarını hesaplamak için kullanılmıştır. Veriler normal dağılım gösterdiği için verilerin analizinde parametrik testler olan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve t-testi kullanılmıştır. Anlamlı farklılığın hangi grubun lehine olduğunu belirlemek için Tukey HSD Testi uygulanmıştır.

5. Bulgular

5.1. DKAB Öğretmenlerinin KZ Düzeylerine İlişkin Algıları

Tablo 5: DKAB Öğretmenlerin KZ Düzeylerine İlişkin Algılarına Yönelik Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

	N	$\bar{X}$	ss
Genel Ortalama	643	3,24	1,40

Tablo 5'teki bulgular incelendiğinde, öğretmenlerin KZ'ya sahip olma düzeylerine ilişkin algılarının ($\bar{X}=3.24$) ortalama ile bazen kategorisinde yer aldığı görülmektedir. Bir başka deyişle DKAB öğretmenleri orta düzeyde KZ'ları olduğuna yönelik algıya sahiptir. Bu bulgulara göre DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi yüksek değildir. Ayrıca DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi düşük de değildir.

5.2. Cinsiyet Değişkenine İlişkin Bulgular

Tablo 6: Cinsiyet Değişkenine İlişkin t-Testi Sonuçları

Değişken: Cinsiyet	N	$\bar{X}$	ss	t	p
Erkek	327	3.05	1.09	15.151	,000**
Kadın	316	3.43	1.13		

**p<0.01

Tablo 6'da cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu görülmektedir [$t_{(641)}= 15.151$; $p<.01$]. Kadın öğretmenlerin algılarının ortalaması çoğu zaman aralığında ($\bar{X}=3.43$) iken erkek öğretmenlerin algılarının ortalaması ($\bar{X}=3.05$) bazen aralığındadır. Kadın öğretmenler yüksek düzeyde bir KZ'ya sahip olduklarına dair algıya sahipken erkek öğretmenler orta düzeyde KZ'ya sahip olduklarına dair algıya sahiptir.

³⁷ Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 720-725.

5.3. Bilinen Yabancı Dil Sayısı Değişkenine İlişkin Bulgular

Tablo 7: Bilinen Yabancı Dil Sayısı Değişkenine İlişkin ANOVA Testi Sonuçları

Değişken: Bilinen Yabancı Dil Sayısı						
	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Anlamlı Farklılık (Tukey HSD)
(1) Hiç y.dil bilmeyen	193	2.59	.679	511.116	,000**	1-2; 1-3; 2-3
(2) 1 y.dil bilen	271	3.36	1.12			
(3) 2 ve üzeri y.dil bilen	179	3.77	.599			
Toplam	643	3.24	1.25			

*Farkın Kaynağı (Tukey HSD), ** p<0.01

Tablo 7’de bilinen yabancı dil sayısı değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu görülmektedir (F: 511.116; sd: (2-640); p<0.01). 2 ve üzeri yabancı dil bilen öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =3.77) ortalama ile çoğu zaman aralığında, 1 yabancı dil bilen öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =3.36) ortalama ile bazen aralığında ve hiç yabancı dil bilmeyen öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =2.59) ortalama ile nadiren aralığında yer almaktadır. Başka bir deyişle öğretmenlerin algılarına göre 2 ve üzeri yabancı dil bilen öğretmenler yüksek düzeyde, 1 yabancı dil bilen öğretmenler orta düzeyde ve hiç yabancı dil bilmeyen öğretmenler düşük düzeyde KZ’ya sahiptir. Ayrıca öğretmenlerin bildiği yabancı dil sayısı arttıkça KZ düzeyleri yükselmektedir.

5.4. Yurt Dışında Gidilen Ülke Sayısı Değişkenine İlişkin Bulgular

Tablo 8: Yurt Dışında Gidilen Ülke Sayısı Değişkeni İlişkin ANOVA Testi Sonuçları

Değişken: Yurtdışında Gidilen Ülke Sayısı						
	N	$\bar{X}$	ss	F	P	Anlamlı Farklılık (Tukey HSD)
(1) Hiçbir y.ülke	309	2.29	0.66	689.109	,000**	1-2; 1-3; 2-3
(2) 1 y.ülke	193	3.34	0.66			
(3) 2 ve üzeri y.ülke	141	4.09	0.87			
Toplam	643	3.24	1.25			

*Farkın Kaynağı (Tukey HSD), ** p<0.01

Tablo 8’de yurt dışında gidilen ülke sayısı değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu görülmektedir (F: 689.109; sd: (2-640); p<0.01). Yurt dışında 2 ve üzeri ülkeye giden öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =4.09) ortalama ile çoğu zaman aralığında, 1 yabancı ülkeye giden öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =3.34) ortalama ile bazen aralığında ve yurtdışında hiçbir ülkeye gitmeyen öğretmenlerin algıları ($\bar{X}$ =2.29) ortalama ile nadiren aralığında yer almaktadır. Başka bir deyişle öğretmenlerin algılarına göre yurt dışında 2 ve üzeri ülkeye giden öğretmenler yüksek düzeyde, 1 ülkeye giden öğretmenler orta düzeyde ve hiçbir ülkeye gitmeyen öğretmenler düşük düzeyde KZ’ya sahiptir. Ayrıca öğretmenlerin yurt dışında gittiği ülke sayısı arttıkça KZ düzeylerinin yükseldiği görülmektedir.

5.5. AB Programlarında Yer Alan Uluslararası Projelere Katılma

Durumu Değişkenine İlişkin Bulgular

Tablo 9: AB Programlarında Yer Alan Uluslararası Projelere Katılma Durumu Değişkenine İlişkin ANOVA Testi Sonuçları

Değişken: AB Programlarındaki Uluslararası Projelere Katılma					
	N	$\bar{X}$	ss	t	p
Katıldı	161	4.17	1.01	30.964	,000**
Katılmadı	482	2.98	0.649		

* **p<0.01

Tablo 9’da AB programlarında yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu görülmektedir [$t_{(641)}=30.964$; $p<.01$]. İlgili projelere katılan öğretmenlerinin algılarının ortalaması ($\bar{X}=4.17$) ortalama ile çoğu zaman aralığında iken bu projelere katılmayan öğretmenlerin algılarının ortalaması ($\bar{X}=2.98$) ortalama ile bazen aralığındadır. İlgili projeye katılan öğretmenler, katılmayanlara kıyasla daha yüksek düzeyde bir KZ’ya sahip olduklarına dair algıya sahiptir.

Tartışma

Bu araştırmada, ortaokul DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin algıları incelenmiştir. Genel olarak analiz sonuçları incelendiğinde, çalışmaya katılan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin orta düzeyde olduğu, yüksek düzeyde olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuç araştırmanın birinci hipotezini desteklememektedir ve doğrulamamaktadır. Alanyazın incelendiğinde bu çalışmanın sonuçlarını destekleyen araştırmalar tespit edilmiştir. Örneğin, Gökalp, Yaşar ve Bozkurt³⁸, DKAB öğretmenlerinin de araştırmalarının örnekleminde yer aldığı çalışmalarında ortaokul öğretmenlerinin orta düzeyde KZ’ya sahip olduğunu bulmuşlardır. Ayrıca araştırmalarında öğretmenlerin küresel vatandaşlık algıları ile KZ düzeyleri arasındaki ilişkiyi inceleyen Yüksel ve Ereş öğretmenlerin KZ düzeylerinin orta düzeyde olduğunu tespit etmiştir.³⁹. Bunun yanı sıra Nash⁴⁰, öğretmen adaylarının orta düzeyde bir KZ’ya sahip olduklarını ortaya koymuştur. Benzer şekilde, Yaşar Ekici⁴¹ okul öncesi öğretmen adaylarının orta düzeyde bir KZ’ya sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Buna ek olarak, Adıgüzel ve Yetiş (2022) sınıf öğretmeni öğretmen adaylarının ve İnan (2017) ise Türkçe öğretmen adaylarının KZ düzeylerinin yüksek olmadığını tespit etmiştir. Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin yüksek düzeyde olmadığına ilişkin bulgu alan yazında yapılan çalışma sonuçları ile açıklanabilir. Nitekim örnekleminde DKAB öğretmenliği deneyimi olan okul müdürlerini de içeren Gökalp’in⁴² çalışmasında aileden kaynaklanan engellerin, maddi sıkıntıların, kendi dünya görüşüne göre hareket etmenin ve aldıkları eğitimden kaynaklı nedenlerin katılımcıların KZ düzeylerinin istenen düzeyde olmasını ve yükseltilmesini engelleyen faktörler olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlardan

³⁸ Serkan Gökalp vd., “Mersin İli Merkez İlçelerindeki Resmi Ortaokul Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyinin İncelenmesi”, 8. Uluslararası Eğitim Yönetimi Forumu (EYFOR-8), ed. Adem Çilek vd. (Ankara: EYÜDER, 2017), 179-181.

³⁹ Azize Yüksel - Figen Ereş, “The Correlation between Global Citizenship Perceptions and Cultural Intelligence Levels of Teachers”, *Universal Journal of Educational Research* 6/5 (2018), 1069-1076.

⁴⁰ Kelly Vines Nash, *Examining the Relationship between Cultural Intelligence and Collective Teacher Efficacy on Hispanic Student Achievement: A Quantitative Correlational Analysis* (Ohio: Franklin University, Organizational Leadership, Doktora Tezi, 2024), 51-52.

⁴¹ Fatma Yaşar Ekici, “Okul öncesi Öğretmen Adaylarının Kültürel Zekâ Düzeyleri ve Çok Kültürlü Eğitime Yönelik Tutumları”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/5 (2017), 1941-1956.

⁴² Serkan Gokalp, “Opinions of High School Principals on Their Cultural Intelligence”, *International Journal of Educational Methodology* 7/4 (2021), 669-682.

hareketle Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin düşük olmamakla birlikte yeterli olmadığı söylenebilir.

Çalışmada cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ve Mersin İlindeki kadın DKAB öğretmenlerinin erkek DKAB öğretmenlerine kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç araştırmanın ikinci hipotezini desteklemekte ve doğrulamaktadır. Alanyazın incelendiğinde bu çalışmanın sonuçlarını destekleyen araştırmalar tespit edilmiştir. Örneğin, Ekinci⁴³ ortaöğretim okulu öğretmenlerinin KZ düzeyleri ile çok kültürlü yeterlik algıları arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında kadın öğretmenlerin genel KZ düzeylerinin erkek öğretmenlerden daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Ayrıca Mahasneh vd. çalışmalarında KZ düzeyi açısından kadın öğretmenlerin lehine anlamlı farklılık bulmuştur.⁴⁴ Benzer şekilde, Özer Koçak çalışmasında kadın sosyal bilgiler öğretmen adaylarının KZ düzeylerinin erkek sosyal bilgiler öğretmen adaylarından yüksek olduğunu tespit etmiştir.⁴⁵ Cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık olmadığı halde Hüseyinoğlu⁴⁶ kadın hizmet öncesi İngiliz dili öğretmenlerinin erkek katılımcılardan daha yüksek KZ düzeyine sahip olduğunu tespit etmiştir. Buna ek olarak, Baez, ise kadınların genel KZ seviyelerinde erkeklere kıyasla daha yüksek sonuçlar elde ettiği sonucuna ulaşmıştır.⁴⁷ Mersin İlindeki kadın DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinin erkek DKAB öğretmenlerinden yüksek olması, Ang ve Van Dyne⁴⁸ tarafından yapılan araştırmalar neticesinde oluşturulan nomolojik ağdaki (KZ'nin diğer kavramlarla olan teorik ve ampirik ilişkilerini gösteren sistematik yapıdaki) KZ'nin öncülü olan beş faktör kişilik özellikleri, duygusal ve sosyal zekâ gibi değişkenlerle açıklanabilir. Alan yazında öğretmenlerin beş faktör kişilik özellikleri ile ilgili yapılan çalışmalarda kadın öğretmenlerin beş faktör kişilik özelliklerinin alt boyutları olan uyumluluk, duygusal denge⁴⁹, sorumluluk, dışadönüklük kişilik özelliklerinin erkeklerin kişilik özelliklerinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵⁰ Duygusal zekâ ve sosyal zekâ ile ilgili yapılan çalışmalarda⁵¹ kadın öğretmenlerin duygusal ve sosyal zekâlarının erkek öğretmenlere göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.⁵² Mersin İlindeki kadın DKAB öğretmenlerin KZ'nin öncülleri olan beş faktör kişilik özelliklerinin, duygusal zekâlarının ve sosyal zekâlarının erkek öğretmenlerden yüksek olmasından dolayı KZ düzeylerinin yüksek olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir.

Çalışmada bilinen yabancı dil sayısı değişkeni açısından da anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir. 2 ve üzeri yabancı dil bilen Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin yüksek düzeyde

⁴³ Özden Ekinci, *Ortaöğretim Okulu Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyleri İle Çok Kültürlü Yeterlik Algılarının İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 105.

⁴⁴ Ahmad Mahasneh vd., "Cultural Intelligence of the Jordan Teachers and University Students from the Hashemite University: Comparative Study", *European Journal of Contemporary Education* 8/2 (2019), 303-314.

⁴⁵ Yasemin Özer Koçak, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çokkültürlü Eğitim Tutumları İle Kültürel Zekâları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 27.

⁴⁶ Hüseyinoğlu, *Pre-Service ELT Teachers' Level of Cultural Intelligence: A Mixed Method Study*, 40-41.

⁴⁷ Daniela Baez, *Cultural Intelligence in Foreign Language Classes* (Indiana: Indiana State University, Professional Studies Department of Curriculum, Instruction, and Media Technology, Doktora Tezi, 2012), 50-51.

⁴⁸ Ang - Van Dyne, "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network", 3-15.

⁴⁹ Ayhan Ünal, *Öğretmen Adaylarının Topluluk Önünde Konuşma Kaygısı İle Beş Faktör Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 49.

⁵⁰ Ahmet Şakir Yazıcı, "Öğretmenlerin Kişilik Özellikleri İle Mesleki Profesyonelliği Arasındaki İlişki", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2021), 2107-2122.

⁵¹ Zehra Kılıç Özmen, "İlköğretim Öğretmenlerinin Duygusal Zekâ Düzeyleri", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012), 175-193.

⁵² Mustafa İlhan - Bayram Çetin, "Sosyal ve Kültürel Zekâ Arasındaki İlişkinin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi", *Turkish Journal of Education* 3/2 (2014), 4-15.

KZ'ya sahip oldukları, 1 yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde KZ'ya sahip oldukları ve hiç yabancı dil bilmeyen DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip olduğu bulunmuştur. Bu sonuç araştırmanın üçüncü hipotezini desteklemekte ve doğrulamaktadır. Alanyazın incelendiğinde bu çalışmanın sonuçlarını destekleyen araştırmalar tespit edilmiştir. Örneğin, Uğur'un çalışmasında algılanan yabancı dil hakimiyet düzeyi ileri olan öğretmenlerin KZ düzeylerinin yabancı dili olmayan öğretmenlerden anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Ayrıca, Çekmez'in araştırmasında 3 ve üzeri yabancı dil konuşan akademisyenlerin KZ düzeyinin 2 veya 1 dil yabancı dil konuşan akademisyenlerden ve 2 yabancı dil konuşan akademisyenlerin KZ düzeyinin 1 yabancı dil konuşan akademisyenlerden anlamlı şekilde yüksek olduğu belirlenmiştir.⁵⁴ Bunun yanı sıra, Alon ve arkadaşları çalışmalarında birden fazla dili akıcı şekilde konuşmanın KZ'nın önemli öncüllerinden olduğunu tespit etmiştir ve birden fazla dil konuşabilen katılımcıların farklı kültürleri kabul etme konusunda daha yüksek motivasyon seviyeleri sergileyebildiğini göstermiştir.⁵⁵ Shannon ve Begley'in çalışmasında ise yeni diller öğrenmenin, KZ'nın bilişsel ve davranışsal yönleriyle pozitif bir ilişki içinde olduğu ve iletişim kurabilecek düzeyde bilinen yabancı dil sayısı ile KZ düzeyi arasında pozitif bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir.⁵⁶ Aynı zamanda Baez⁵⁷, ikinci bir dil öğrenen katılımcıların, ikinci bir dil öğrenmeyenlere kıyasla daha yüksek düzeyde KZ sergilediklerini göstermiştir. Sonuç olarak, Mersin İlinde iki ve daha fazla yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin yüksek olması, dil öğrenme sürecinin bireyde farklı kültürel çerçeveleri anlamaya, bu çerçeveler arasında bilişsel köprüler kurmaya ve kültürler arası etkileşimde esneklik göstermeye katkıda bulunmasından kaynaklanıyor olabilir. Mersin İlinde tek yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde, hiç yabancı dil bilmeyenlerin ise düşük düzeyde KZ'ya sahip olduğu düşüncesi, dil öğreniminin bireyin dünya görüşünü genişletmesinden ve kültürler arası iletişim becerilerini geliştirmesinden kaynaklanıyor olabilir. Bu bağlamda KZ ve dil ilişkisinin olduğu ve yabancı dil öğrenmenin aynı zamanda başka kültürlerin özelliklerini öğrenmek olduğu söylenebilir.

Çalışmadaki bir diğer değişken olan yurt dışında gidilen ülke sayısı değişkenine göre katılımcıların KZ düzeyleri arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Yurt dışında 2 ve üzeri ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları, 1 yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde KZ'ya sahip oldukları ve hiçbir yabancı ülkeye gitmeyen DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerin gittikleri ülke sayısı arttıkça, öğretmenlerin sahip oldukları KZ düzeyine ilişkin algılarının arttığı tespit edilmiştir. Bu sonuç araştırmanın dördüncü hipotezini desteklemekte ve doğrulamaktadır. Alanyazın incelendiğinde bu çalışmanın sonuçlarını destekleyen araştırmalar tespit edilmiştir. Örneğin, Uğur'un çalışmasında yurt dışı deneyimi olmayan öğretmenlerin KZ düzeylerinin 30 güne kadar yurt dışı deneyimi olanlara, 12 aya kadar yurt dışı deneyimi olanlara ve 1 yıldan fazla yurt dışı deneyimi

⁵³ Merve Kübra Uğur, *Kültürlerarası Duyarlılık İle Kültürel Zekâ Arasındaki İlişkide Çokkültürlü Eğitim Tutumu, Empatik Eğilim ve Tükenmişliğin Aracı Rolü* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 77-78.

⁵⁴ Rabia Çekmez, *Kültürel Zekâ ve Duygusal Zekânın İş Tatmini Üzerindeki Etkileri: Akademisyenler Üzerinde Yapılan Bir Çalışma* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 77-78.

⁵⁵ Ilan Alon vd., "Business Cultural Intelligence Quotient: A Five-Country Study", *Thunderbird International Business Review* 60/3 (2016), 237-250.

⁵⁶ Lu Shannon - Thomas Begley, "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network", *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*, ed. Soon Ang - Linn Van Dyne (New York: M.E. Sharpe, 2008), 41-56.

⁵⁷ Baez, *Cultural Intelligence in Foreign Language Classes*, 50-51.

olanlara göre anlamlı bir fark gösterdiği ve daha düşük olduğu görülmektedir.⁵⁸ Ayrıca, Kiraz'ın çalışmasında yurtdışında 4-6 ay ve 7-12 ay süreyle bulunmuş öğretmenlerin KZ ölçeği toplam puanları, hiç yurtdışına gitmemiş öğretmenlerden daha yüksek bulunmuştur.⁵⁹ Bunun yanı sıra, Wood ve Peters kısa süreli yurt dışı kültürler arası eğitim turlarının KZ'yı artırdığını bulmuştur.⁶⁰ Benzer şekilde, Teneta-Skwiercz ve arkadaşları⁶¹ ise yurt dışında ziyaret edilen ülke sayısının KZ'yı artırdığını ortaya koyarken yine Crowne çalışmasında yurt dışında bulunmuş kişilerin KZ'lerinin daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur.⁶² Engle ve Crowne'nun çalışmasında ise yurtdışında eğitim hizmeti programı kapsamında 7 ila 12 günlük kısa süreli uluslararası deneyim sonucunda, deney grubunun KZ'nın tüm alt boyutlarındaki seviyelerinde anlamlı bir artış olduğu, kontrol grubunda ise anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir.⁶³ Sonuç olarak araştırma sonuçları, Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin yurt dışında gidilen ülke sayısı değişkenine göre anlamlı farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. İki veya daha fazla yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin yüksek düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıları, farklı kültürlerle daha fazla maruz kalmanın ve farklı ülkelerde bulunarak kültürlerarası etkileşim kurma fırsatı bulmanın bu öğretmenlerin kültürel farkındalık, uyum ve iletişim, farklı kültürel normları anlama, empati geliştirme becerilerini geliştirdiğini göstermektedir. Benzer şekilde, yalnızca bir yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde KZ'ya sahip olarak değerlendirilmesi, sınırlı da olsa uluslararası deneyimlerin KZ üzerindeki olumlu etkisini vurgulamaktadır. Öte yandan, hiçbir yabancı ülkeye gitmeyen DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde KZ'ya sahip olduklarına dair algı, kültürler arası etkileşim eksikliğinin bireylerin bu becerisini geliştirmede önemli bir engel teşkil ettiğine işaret etmektedir.

Çalışmada AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkeni açısından katılımcıların algıları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılan Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin katılmayan öğretmenlere kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu sonuç araştırmanın beşinci hipotezini desteklemekte ve doğrulamaktadır. Alanyazın incelendiğinde çalışmanın bu sonucunu destekleyen araştırmalar tespit edilmiştir. Örneğin, Papatsiba'nın çalışmasında Erasmus hareketlilik programlarının katılımcıların hedef kültürü kolayca benimsemelerine ve birlikte yaşama kavramını daha fazla takdir etmelerine olanak tanıdığı ve bu hareketlilik programlarının öğrencilerin KZ'larını artırmada etkili bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.⁶⁴ Ayrıca, Tekin ve Hiç Gencer'in çalışmasında Erasmus+ uluslararası değişim programlarının farklı kültürlerle yönelik ön yargıların azalması, özgüvenin artması ve davranışların daha bilinçli hale gelmesi gibi öğrencilerin KZ'sı üzerinde olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵ Bunun yanı sıra, Gökten ve Emil'in araştırmasında Erasmus Öğrenim

⁵⁸ Uğur, *Kültürlerarası Duyarlılık ile Kültürel Zekâ Arasındaki İlişkide Çokkültürlü Eğitim Tutumu, Empatik Eğilim ve Tükenmişliğin Aracı Rolü*, 77-78.

⁵⁹ Kiraz, *The Role of the Cultural Intelligence Levels of English Language Teachers in Foreign Language Teaching*, 43-44.

⁶⁰ Evan Wood - Heather Peters, "Short-term Cross-Cultural Study Tours: Impact on Cultural Intelligence", *International Journal of Human Resource Management* 25/1 (2014), 558-570.

⁶¹ Dorota Teneta-Skwiercz vd., "The Importance of Teachers' Cultural Intelligence for the Internationalization Process of Higher Education", *Organizacja i Zarządzanie, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej* 160/1 (2022), 613-630.

⁶² Kerri Anne Crowne, "Cultural Exposure, Emotional Intelligence, and Cultural Intelligence: An Exploratory Study", *International Journal of Cross Cultural Management* 13/1 (2013), 5-22.

⁶³ Robert Engle - Kerri Anne Crowne, "The Impact of International Experience on Cultural Intelligence: An Application of Contact Theory in A Structured Short-Term Programme", *Human Resource Development International* 17/1 (2013), 30-46.

⁶⁴ Vassiliki Papatsiba, "Student Mobility in Europe: An Academic, Cultural and Mental Journey? Some Conceptual Reflections and Empirical Findings", *International Perspectives on Higher Education Research* 3/1 (2005), 29-65.

⁶⁵ Uğur Tekin - Ayşen Hiç Gencer, "Erasmus Programının Türkiye Üniversiteleri ve Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Etkileri", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 109-122.

Hareketliliği Programı'na katılan üniversite öğrencilerinin, bu programa katılmamış öğrencilere kıyasla metabilşsel, bilişsel, motivasyonel ve davranışsal KZ düzeylerinin anlamlı şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür.⁶⁶ Benzer şekilde Köse, Erasmus Öğrenim Hareketliliği programıyla yurt dışına giden öğrencilerin KZ düzeylerinin gitmeyen öğrencilere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁷ Kork'un araştırmasında ise kayıt olunan değişim programın süresi uzadıkça katılımcıların KZ düzeyinin yükseldiği görülmektedir.⁶⁸ Sonuç olarak uluslararası projelere katılan Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerini daha yüksek algılaması, bu tür projelerin sunduğu çok kültürlü etkileşim ve deneyim fırsatları ile açıklanabilir. Erasmus+ ve diğer AB programları, katılımcılara farklı kültürlerin sosyal normlarını, değerlerini ve davranışlarını gözlemleme ve onlarla etkileşim kurma şansı verir. Bu tür doğrudan deneyimler, bireylerin metabilşsel, bilişsel, motivasyonel ve davranışsal boyutlarda KZ'lerini geliştirmelerine olanak sağlar.⁶⁹ Ayrıca, bu projelerde yer almak, katılımcıların önyargılarını azaltarak empati kurma ve diğer kültürlere karşı açık olma yetilerini güçlendirir. Dolayısıyla, uluslararası projelere katılım, öğretmenlerin kültürel farklılıklarla daha rahat başa çıkabilen ve çok kültürlü ortamlarda daha etkili olabilen bireyler haline gelmelerine katkıda bulunur. Bu durum, uluslararası projelere katılan Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin algılarının daha yüksek olmasını doğal bir sonuç haline getirmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma, ortaokul DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin algılarını tespit etmek ve bu öğretmenlerin algıları arasında cinsiyet, bilinen yabancı dil sayısı, yurt dışında gidilen ülke sayısı, Avrupa Birliği Programlarında (Erasmus+, Comenius, Grundwig, Leonardo da Vinci, Erasmus Yükseköğretim, e-twinning, Avrupa Birliği Gençlik Programı, Avrupa Birliği Kültür Programı) yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkenleri açısından anlamlı farklılık olup olmadığının belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada alanyazına katkıda bulunabileceği düşünülen sonuçlar elde edilmiştir. İlk olarak bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin orta düzeyde olduğu, tespit edilmiştir. Bu sonucun "DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi ölçeğin ortalamasının üstündedir" şeklinde ifade edilen araştırmanın birinci hipotezini doğruladığı tespit edilmiştir. İkinci olarak, çalışmada cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ve Mersin İlindeki kadın DKAB öğretmenlerinin erkek DKAB öğretmenlerine kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonucun "Kadın DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, erkek DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir" şeklinde ifade edilen araştırmanın ikinci hipotezini doğruladığı tespit edilmiştir. Üçüncü olarak, çalışmada bilinen yabancı dil sayısı değişkeni açısından da anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir. 2 ve üzeri yabancı dil bilen Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları, 1 yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde KZ'ya sahip oldukları ve hiç yabancı dil bilmeyen DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip olduğu bulunmuştur. Bu sonucun "2 ve üzeri yabancı dil bilen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, 1 yabancı dil bilen ve hiç yabancı dil bilmeyen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir" şeklinde ifade edilen araştırmanın üçüncü hipotezini doğruladığı tespit edilmiştir. Dördüncü olarak, çalışmadaki bir diğer değişken olan yurt dışında gidilen ülke sayısı değişkenine göre katılımcıların KZ düzeyleri arasında anlamlı farklılık

⁶⁶ Özge Gökten - Serap Emil, "Exploring the Effect of Erasmus Program on Cultural Intelligence of University Students", *Hacettepe University Journal of Education* 34/3 (2019), 769-785.

⁶⁷ Nimet Köse, *Erasmus Programının Kültürel Zekâ Üzerinde Etkisinde Demografik Özelliklerin Rolü* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 72.

⁶⁸ Güler Kork, *Sosyokültürel Uyum ve Kültürel Zekâ İlişkisi: Uluslararası Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 63-65.

⁶⁹ Crowne, "Cultural Exposure, Emotional Intelligence, and Cultural Intelligence: An Exploratory Study", 5-22.

tespit edilmiştir. Yurt dışında 2 ve üzeri ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin yüksek düzeyde KZ'ya sahip oldukları, 1 yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin orta düzeyde KZ'ya sahip oldukları ve hiçbir yabancı ülkeye gitmeyen DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerin gittikleri ülke sayısı arttıkça, öğretmenlerin sahip oldukları KZ düzeyine ilişkin algılarının arttığı tespit edilmiştir. Bu sonucun “Yurt dışında 2 ve üzeri yabancı ülkeye giden DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, yurt dışında 1 yabancı ülkeye giden ve yurt dışında hiçbir ülkeye gitmeyen DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir” şeklinde ifade edilen araştırmanın dördüncü hipotezini doğruladığı tespit edilmiştir. Son olarak, Çalışmada AB Programlarında (Erasmus+, Comenius, Grundwig, Leonardo da Vinci, Erasmus Yükseköğretim, e-twinning, Avrupa Birliği Gençlik Programı, Avrupa Birliği Kültür Programı) yer alan uluslararası projelere katılma durumu değişkeni açısından katılımcıların algıları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. AB Programlarında yer alan uluslararası projelere katılan Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin katılmayan öğretmenlere kıyasla daha yüksek düzeyde KZ'ya sahip olduklarına yönelik algıya sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu sonucun “Avrupa Birliği Programlarında (Erasmus+, Comenius, Grundwig, Leonardo da Vinci, Erasmus Yükseköğretim, e-twinning, Avrupa Birliği Gençlik Programı, Avrupa Birliği Kültür Programı) yer alan uluslararası projelere katılan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyi, bu projelere katılmayan DKAB öğretmenlerinin KZ düzeyinden daha yüksektir” şeklinde ifade edilen araştırmanın beşinci hipotezini doğruladığı tespit edilmiştir.

Bu araştırmanın bulgularına dayanarak Mersin İlindeki DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerini artırmak için çeşitli önerilerde bulunulabilir. Öncelikle, ulusal ve uluslararası yabancı dil sınavlarından yüksek puan alan DKAB öğretmenlerine valilik, il ve ilçe milli eğitim müdürlüğü tarafından teşekkür ve başarı belgesi gibi ödüller verilerek bu öğretmenlerin yabancı dil öğrenmesi teşvik edilmelidir. Ayrıca AB programlarında yer alan projelere katılımı teşvik etmek amacıyla bu projelerde yer alan DKAB öğretmenlerine başarı belgesi, kademe ve derece yükseltilmesi gibi kariyer gelişimine ilişkin ek avantajlar sunulabilir. Bunun yanı sıra, DKAB öğretmenlerinin farklı ülkelerde kısa ve uzun vadeli eğitim programlarına katılımı özendirilmelidir. Aynı zamanda DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerini artıracak ve kültürler arası etkileşim becerilerini güçlendirecek hizmet içi eğitim programları düzenlenmelidir.

Bu araştırmanın bulguları doğrultusunda, KZ ve din eğitimi alanında gelecekte yapılacak çalışmalar için çeşitli araştırma önerileri sunulabilir. DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerinin yüksek düzeyde olmasını engelleyen etmenler ve bu konudaki önerileri konusunda nitel araştırmalar yapılabilir. AB Programlarındaki uluslararası projelerde yer alan öğretmenlerin KZ gelişimlerini zaman içinde nasıl deneyimlediklerini ortaya koyan uzun vadeli izleme çalışmaları yapılabilir. Yabancı dil öğreniminin KZ gelişimi üzerindeki etkisini inceleyen deneysel veya boyamsal araştırmalar yapılabilir. Bu çalışma farklı illerde çalışan DKAB öğretmenleri üzerinde yapılabilir ve elde edilen sonuçlar karşılaştırılabilir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography..

Etik Beyan / Ethical Statement

An application for ethical approval was made to Mersin University Social Sciences and Humanities Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered 2 dated 29/01/2024 (Mersin Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığının 29/01/2024 tarihli 2 sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır).

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazarlar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiklerini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiklerini taahhüt etmişlerdir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazarlar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazarlara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The authors have declared their adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and academic compliance checks were carried out by the authors, who assume full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Yazar Katkı Oranı Beyanı

(Author Contribution Statement)

Makale Bilgisi (Article Information): Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%55	%45	
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50	
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%55	%45	

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).

Kaynakça/References

- AA, Anadolu Ajansı. "Türkiye'de 19 milyonu Aşkın Öğrencinin Eğitimi İçin 1 Milyon 200 Bin Öğretmen Görev Yapıyor". Erişim 27 Mart 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/turkiyede-19-milyonu-askin-ogrencinin-egitimi-icin-1-milyon-200-bin-ogretmen-gorev-yapiyor/2744878>
- Alev, Sedat - Kara, Mevlüt. "The Relationship between Cultural Intelligence and the Attitudes towards Refugee Students: A Study on Primary School Teachers". *Participatory Educational Research* 8/1 (2021), 109-122. <http://dx.doi.org/10.17275/per.21.6.8.1>
- Alon, Ilan vd. "Business Cultural Intelligence Quotient: A Five-Country Study". *Thunderbird International Business Review* 60/3 (2016), 237-250. <https://doi.org/10.1002/tie.21826>.
- Ang, Soon vd. "Cultural intelligence: Origins, Conceptualization, Evolution, and Methodological Diversity". *Handbook of Advances in Culture and Psychology*. ed. Michele Gelfand vd. 273-323. New York: Oxford University Press, 2015. Ang, Soon vd. "Cultural Intelligence: Origins, Conceptualization, Evolution, and Methodological Diversity". *Handbook of Advances in Culture and Psychology*. ed. Michele Gelfand vd. 273-323. New York: Oxford University Press, 2015.
- Ang, Soon - Van Dyne, Linn. "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network". *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*. ed. Soon Ang - Linn Van Dyne. 3-15. New York: M.E. Sharpe, 2008.
- Ang, Soon vd. "Cultural Intelligence: Its Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making, Cultural Adaptation, and Task Performance". *Management and Organization Review* 3/3 (2007), 335-371. <https://doi.org/10.1111/j.1740-8784.2007.00082.x>
- Aşlamacı, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Bağlamında Çoğulculuk-Yapılandırmacılık İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 32-44.
- Avcı, Yunus Emre. *Öğretmenlerin Kültürel Sermaye Yeterliklerinin İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Baez, Daniela. *Cultural Intelligence in Foreign Language Classes*. Indiana: Indiana State University, Professional Studies Department of Curriculum, Instruction, and Media Technology, Doktora Tezi, 2012.
- BOKKÇEUBKTYDGPNNHYBİK, Bakanlıklararası Ortak Kültür Komisyonunun Çalışma Esas Ve Usulleri İle Bu Komisyon Tarafından Yurt Dışında Görevlendirilecek Personelin Nitelikleri İle Hak Ve Yükümlülüklerinin Belirlenmesine İlişkin Karar. *Resmî Gazete* 25157 (3 Temmuz 2003). Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/07/20030703.htm#7>.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 35. Basım, 2024.
- Cochran, William G. *Sampling Techniques*. New York: John Wiley & Sons, 3. Basım, 1977.
- Crowne, Kerri Anne. "Cultural Exposure, Emotional Intelligence, and Cultural Intelligence: An Exploratory Study". *International Journal of Cross Cultural Management* 13/1 (2013), 5-22. <https://doi.org/10.1177/147059581245263>.
- Çabuk Aksop, Ayşegül vd. "Matematik Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerinin Belirlenmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2021), 791-813. <https://doi.org/10.33711/yyuefd.1029196>
- Çekmez, Rabia. *Kültürel Zekâ ve Duygusal Zekânın İş Tatmini Üzerindeki Etkileri: Akademisyenler Üzerinde Yapılan Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ekinci, Özden. *Ortaöğretim Okulu Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyleri İle Çok Kültürlü Yeterlik Algılarının İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3359806>

- Engle, Robert - Crowne, Kerri Anne. "The Impact of International Experience on Cultural Intelligence: An Application of Contact Theory in A Structured Short-Term Programme". *Human Resource Development International* 17/1 (2013), 30-46. <https://doi.org/10.1080/13678868.2013.856206>
- Gokalp, Serkan. "The Relationship Between School Principals' Cultural Intelligence Level and Teachers' Job Satisfaction and Intention to Leave the Job". *European Journal of Educational Research* 11/1 (January 2022), 493-509. <https://doi.org/10.12973/eu-jer.11.1.493>
- Gokalp, Serkan. "Opinions of High School Principals on Their Cultural Intelligence". *International Journal of Educational Methodology* 7/4 (2021), 669-682. <https://doi.org/10.12973/ijem.7.4.669>
- Gökalp, Serkan vd. "Mersin İli Merkez İlçelerindeki Resmi Ortaokul Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeyinin İncelenmesi". 8. Uluslararası Eğitim Yönetimi Forumu (EYFOR-8). ed. Adem Çilek vd. 179-181. Ankara: EYÜDER, 2017.
- Gökten, Özge - Emil, Serap. "Exploring the Effect of Erasmus Program on Cultural Intelligence of University Students". *Hacettepe University Journal of Education* 34/3 (2019), 769-785. <https://doi.org/10.16986/HUJE.2018045609>
- Hofstede, Geert. "Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context". *Online Readings in Psychology and Culture* 2/1 (2011), 1-26. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>
- Hofstede, Geert - Hofstede, Gert Jan. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw Hill, 2. Basım, 2005.
- Hüseyinoğlu, Madina. *Pre-service ELT Teachers' Level of Cultural Intelligence: A Mixed Method Study*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İlhan, Mustafa - Çetin, Bayram. "Sosyal ve Kültürel Zekâ Arasındaki İlişkinin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi". *Turkish Journal of Education* 3/2 (2014), 4-15. <https://doi.org/10.19128/turje.181078>
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Yayınevi, 4. Basım, 2023.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 28. Basım, 2015.
- Kim, Kwanghyun vd. "Cultural Intelligence and International Assignment Effectiveness: A Conceptual Model and Preliminary Findings". *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*. ed. Soon Ang - Linn Van Dyne. 221-240. New York: M.E. Sharpe, 2008.
- Kiraz, Gökçe. *The Role of the Cultural Intelligence Levels of English Language Teachers in Foreign Language Teaching*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kork, Güler. *Sosyokültürel Uyum ve Kültürel Zekâ İlişkisi: Uluslararası Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Köse, Nimet. *Erasmus Programının Kültürel Zekâ Üzerinde Etkisinde Demografik Özelliklerin Rolü*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Meydan, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2015.
- Nash, Kelly Vines. *Examining the Relationship between Cultural Intelligence and Collective Teacher Efficacy on Hispanic Student Achievement: A Quantitative Correlational Analysis*. Ohio: Franklin University, Organizational Leadership, Doktora Tezi, 2024.
- Özer Koçak, Yasemin. *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Çokkültürlü Eğitim Tutumları ile Kültürel Zekâları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özmen, Zehra Kılıç. "İlköğretim Öğretmenlerinin Duygusal Zekâ Düzeyleri". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012), 175-193.

- Papatsiba, Vassiliki. "Student Mobility in Europe: An Academic, Cultural and Mental Journey? Some Conceptual Reflections and Empirical Findings". *International Perspectives on Higher Education Research* 3/1 (2005), 29-65. [https://doi.org/10.1016/S1479-3628\(05\)03003-0](https://doi.org/10.1016/S1479-3628(05)03003-0).
- Shannon, Lu - Begley, Thomas. "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network". *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*. ed. Soon Ang - Linn Van Dyne. 41-56. New York: M.E. Sharpe, 2008.
- Tabachnick, Barbara - Fidell, Linda. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson, 6. Basım, 2014.
- TCFG, The Culture Factor Group. "Country Comparison Tool-Turkey". Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.theculturefactor.com/country-comparison-tool?countries=turkey>
- Tekin, Uğur - Hiç Gencer, Ayşen. "Erasmus Programının Türkiye Üniversiteleri ve Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Etkileri". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 109-122.
- Teneta-Skwiercz, Dorota vd. "The Importance of Teachers' Cultural Intelligence for the Internationalization Process of Higher Education". *Organizacja i Zarządzanie, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej* 160/1 (2022), 613-630. <http://dx.doi.org/10.29119/1641-3466.2022.160.39>
- Thomas, David C. - Inkson, Kerr. *Cultural Intelligence: Surviving and Thriving in the Global Village*. Oakland: Berrett-Koehler Publishers, 3. Basım, 2017.
- Uğur, Merve Kübra. *Kültürlerarası Duyarlılık İle Kültürel Zekâ Arasındaki İlişkide Çokkültürlü Eğitim Tutumu, Empatik Eğilim ve Tükenmişliğin Aracı Rolü*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ünal, Ayhan. *Öğretmen Adaylarının Topluluk Önünde Konuşma Kaygısı İle Beş Faktör Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Valliant, Richard vd. *Practical Tools for Designing and Weighting Survey Samples (Statistics for Social and Behavioral Sciences)*. New York: Springer, 1. Edition, 2013.
- Van Dyne, Linn vd. "Development and Validation of the CQS: The Cultural Intelligence Scale". *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*. ed. Soon Ang - Linn Van Dyne. 16-41. New York: M.E. Sharpe, 2008.
- Wood, Evan - Peters, Heather. "Short-term Cross-Cultural Study Tours: Impact on Cultural Intelligence". *International Journal of Human Resource Management* 25/1 (2014), 558-570. <https://doi.org/10.1080/09585192.2013.796315>
- Yaşar, Mehmet - Gökalp, Serkan. "Investigation of Cultural Intelligence Level of Middle School Principals Working in Public Schools of Mersin Province's Central Districts". 26. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Kongresi*. ed. Özcan Demirel - Şule Bahçeci. 909-912. Antalya: Ulusal Eğitim Dernekleri Platformu, 2017. <https://www.kongreuzmani.com/26-uluslararasi-egitim-bilimleri-kongresi.html>
- Yazıcı, Ahmet Şakir. "Öğretmenlerin Kişilik Özellikleri İle Mesleki Profesyonelliği Arasındaki İlişki". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2021), 2107-2122. <https://doi.org/10.33206/mjss.908249>
- Yüksel, Azize - Ereş, Figen. "The Correlation between Global Citizenship Perceptions and Cultural Intelligence Levels of Teachers". *Universal Journal of Educational Research* 6/5 (2018), 1069-1076. <https://doi.org/10.13189/ujer.2018.060528>

Yetişkinlerde Manevi Yönelim ve Benlik Saygısı İlişkisinde Bilgelik Aracı Rolü

The Mediating Role of Wisdom in the Relationship between Spiritual Orientation and Self-Esteem in Adults

Nurdan YAĞLI SOYKAN¹  

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Çankırı, Türkiye.
Asst. Prof. Dr. Cankiri Karatekin University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Cankiri, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Yağlı Soykan, Nurdan. "Yetişkinlerde Manevi Yönelim ve Benlik Saygısı İlişkisinde Bilgelik Aracı Rolü". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 125-144.

ÖZET

Geliş Tarihi
24.01.2025

Kabul Tarihi
11.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Anahtar Kelimeler:

Din Psikolojisi,
Yetişkinlik
Dönemi, Manevi
Yönelim, Benlik
Saygısı, Bilgelik.

Bu araştırma, yetişkinlik döneminde manevi yönelim ile benlik saygısı arasındaki ilişkide, bilgelik aracı rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Yetişkinlik dönemi (20 yaş ve sonrası), bireylerin benlik saygısı ve manevi arayışları gibi temel içsel süreçlerinin derinleştiği kritik bir evre olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca bu dönem bireylerin kendilerini keşfettiği, manevi arayışlarını hayatın anlam ve amacı doğrultusunda yoğunlaştırdığı, değerleri bilinçli bir şekilde içselleştirdiği bir evre olması nedeniyle de din psikolojisi çalışmalarında önemli bir araştırma alanıdır. Buradan hareketle yetişkinlerde manevi yönelim ve benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi, bu dönemdeki bireysel ve duygusal gelişimi anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak bilgelik gibi önemli ve çok boyutlu bir faktörün bu ilişkiyi nasıl etkilediğine dair literatürde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız, yetişkinlik dönemindeki bu ilişkiye dair alan yazındaki boşluğa katkı sunmayı hedeflemektedir. İlişkisel tarama modeline dayalı bu araştırmaya Türkiye'nin farklı illerinde ikamet eden ve basit rastgele örnekleme tekniğiyle seçilen 392 yetişkin (305 kadın, 87 erkek) katılmıştır. Katılımcılara Kişisel Bilgi Formu, Manevi Yönelim Ölçeği, Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği ve San Diego Bilgelik Ölçeği uygulanmıştır. Veri analizleri SPSS 25.0 programıyla gerçekleştirilmiştir. Bulgular, her üç değişken arasındaki ilişki açısından değerlendirildiğinde; manevi yönelim ile benlik saygısı ve bilgelik arasında pozitif ve istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunduğunu, manevi yönelim arttıkça bilgelik ve benlik saygısının da yükseldiğini göstermektedir. Benlik saygısı ile bilgelik arasında da pozitif yönlü ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yani, benlik saygısı arttıkça bilgelik de artmaktadır. Manevi yönelim ise; bilgelik varyansının %5,3'ünü, benlik saygısı varyansının ise %3,7'sini açıklamakta ve her iki değişkeni de pozitif yönde etkilemektedir. Bilgelik aracı rolü incelendiğinde, manevi yönelim bilgelikle birlikte değerlendirildiğinde benlik saygısı varyansının %26,3'ünü açıkladığı görülmüştür. Bu durumda manevi yönelimin benlik saygısı üzerindeki doğrudan etkisi anlamlı olmaktan çıkmış ancak bilgelik etkisi devam etmiştir. Yani bilgelik, manevi yönelimin benlik saygısı üzerindeki etkisinde tam aracılık rolü üstlenmiştir. Sonuç olarak manevi yönelim hem benlik saygısı hem de bilgelik üzerinde pozitif etkiler göstermiş, bilgelik manevi yönelim ile benlik saygısı arasındaki ilişkiye tam anlamıyla aracılık etmiş ve araştırmanın hipotezleri doğrulanmıştır.

ABSTRACT

**Date of
Submission**
24.01.2025

Date of Acceptance
11.04.2025

**Date of
Publication**
15.06.2025

Keywords:

Psychology of
Religion, Adulthood,
Spiritual
Orientation, Self-
Esteem, Wisdom.

This study examines the mediating role of wisdom in the relationship between spiritual orientation and self-esteem during adulthood. Adulthood is a critical phase in which individuals' fundamental inner processes, such as self-esteem and spiritual quest, deepen. Additionally, this period is an essential research area in the psychology of religion, as it represents a stage where individuals explore themselves, intensify their spiritual pursuits in line with the meaning and purpose of life, and consciously internalize their values. From this perspective, investigating the relationship between spiritual orientation and self-esteem in adults is crucial for understanding individual and emotional development during this phase. However, there are a limited number of studies in the literature on how an important and multidimensional factor such as wisdom influences this relationship. In this context, our study aims to fill this gap in the literature regarding this relationship in adulthood. Based on a relational survey model, this study included 392 adults (305 women, 87 men) residing in different provinces of Turkey, selected through a simple random sampling technique. Participants were administered a Personal Information Form, the Spiritual Orientation Scale, the Rosenberg Self-Esteem Scale, and the San Diego Wisdom Scale. The data analyses were conducted using the SPSS 25.0 program. When evaluating the findings in terms of the relationships among all three variables, it was found that spiritual orientation had positive and statistically significant relationships with both self-esteem and wisdom. As spiritual orientation increased, wisdom and self-esteem also increased. A positive and statistically significant relationship was also found between self-esteem and wisdom, indicating that as self-esteem rises, wisdom also increases. Spiritual orientation accounted for 5.3% of the variance in wisdom and 3.7% of the variance in self-esteem, positively influencing both variables. When examining the mediating role of wisdom, it was observed that when spiritual orientation was considered together with wisdom, it explained 26.3% of the variance in self-esteem. In this case, the direct effect of spiritual orientation on self-esteem became insignificant, whereas the effect of wisdom remained significant. In other words, wisdom fully mediated the impact of spiritual orientation on self-esteem. In conclusion, spiritual orientation positively affected both self-esteem and wisdom, and wisdom fully mediated the relationship between spiritual orientation and self-esteem, confirming the study's hypotheses.

GİRİŞ

Yetişkinlik dönemi insanın duygu, düşünce ve davranışları açısından potansiyelini en verimli şekilde kullanabildiği, çocukluk ve ergenlik döneminde elde ettiği kazanımları hayata geçirebildiği bir dönemdir. Psikolojide ileri gelişim dönemi veya olgunluk dönemi gibi kavramlarla isimlendirilen yetişkinlik dönemi, inanç ve değerler sisteminin netlik kazandığı, hayatın zorluklarıyla başa çıkabilmenin nispeten kolaylaştığı bir dönemdir.¹

Yetişkinlik dönemi birçok insan için manevi ve dinî arayışın da doruk noktasıdır. Çocukluk ve ergenlik döneminde aileden ve toplumdan alınan dini inançların özellikle genç yetişkinlik döneminde sorgulanmaya başlandığı bilinen bir gerçektir. Birey bu dönemde kendiyile yüzleşmekte, sahip olduğu inanç ve değerlerini yeniden test etmekte, benliğini keşfetmekte,

¹ Yahya Aktu, "Life Structure of Early Adulthood Period in Levinson's Theory", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8/2 (Ocak 2016), 162-177; Mustafa Koç, "Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 473-493; Kader Cansu Abay, "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Yetişkinlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1966-2021) Üzerine Bir Araştırma", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 3 (2021), 91-113.

olgunlaşarak ruh dünyasını yeniden şekillendirmektedir.² Bu süreçle birlikte birey dini kimliğini tanımlamaya ve manevi yönelimini belirlemeye çalışır. Din ve maneviyat ise insan yaşamının büyük bir bölümünü kapsayan yetişkinlik döneminde oldukça yoğun olarak etkisini gösteren bir olgu olarak kabul edilmektedir.³ Yetişkinlik dönemindeki bireylerin dini ve manevi gelişimlerini anlamak, dini deneyimlerini açıklamak ve bu deneyimlerin yaşamın diğer alanlarıyla nasıl etkileşime girdiğini ortaya koymak din psikolojisi açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu dönemde bireyler kimlik oluşturma ve yaşamda bir amaç ve anlam arayışı içerisinde de girmektedir. Dini ve manevi unsurlar ise yaşamda bir anlam ve amaç oluşturma noktasında bireyler için ruhsal bir tatmin kaynağı olmaktadır. Yetişkinlik dönemiyle bireyin rolleri, bu rollere ilişkin sorumlulukları ve karşılaşılabileceği zorluklar değişmektedir. Maneviyat, yaşam olaylarındaki bu zorluklarla başa çıkma, kendine saygı duyma, iyi oluşu sürdürme, kendine ve hayata bilgece yaklaşabilme noktasında yetişkinler için yardımcı olabilecek niteliktedir. Örneğin Emmons maneviyatı, insanların günlük yaşamlarında sorunları çözmelerine ve hedeflere ulaşmalarına olanak tanıyan bir dizi kapasite ve yetenek olarak tanımlamaktadır. Buna göre; aşkınlık, günlük olaylara ve ilişkilere kutsallık duygusuyla yaklaşma, yaşam boyu ortaya çıkan problemleri çözmede manevi kaynaklardan yararlanma ve erdemli davranışlar sergileme manevi yönelimin temel bileşenleri olarak kabul edilebilir.⁴ Bir başka tanıma göre maneviyat; aşkın bir boyutun farkındalığından kaynaklanan ve kendine, başkalarına, doğaya, hayata ve kişinin nihai olarak kabul ettiği her şeye ilişkin belirli tanımlanabilir değerlerle karakterize edilen bir varoluş ve deneyimleme biçimidir.⁵ Manevi yönelim ise bireyin içsel bir bağlantı, anlam ve amaç arayışını ifade etmektedir.⁶ Manevi yönelim ve bu kaynaktan beslenen değerler sistemi, bireyi içsel anlamda güçlendirerek psikolojik sağlığın önemli göstergelerinden biri olan benlik saygısını olumlu yönde etkilemekte; ayrıca bireyin olaylara bilgece yaklaşımını da desteklemektedir. Literatürde yer alan araştırmalar dindarlık/manevi yönelim ile yaşam doyumu, psikolojik iyi oluş, stresle başa çıkma, Tanrı'ya güven, öz saygı ve genel sağlık arasında olumlu ilişkiler olduğunu göstermektedir.⁷

² Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 194; İlhan Topuz, "Dindarlık Tipolojileri İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Temmuz 2013), 35-50; Mahmut Kurnaz –Habil Şentürk, "İlk Yetişkinlik Döneminde Dini Yönelim ve Mutluluk İlişkisi: Isparta Örneği", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (Haziran 2023), 9-42.

³ Hasan Kayıklık, "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/2 (Haziran 2005), 5.

⁴ Robert A. Emmons, "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern", *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26.

⁵ David N. Elkins vd., "Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", *Journal of Humanistic Psychology* 28/4 (1988), 5-18.

⁶ Kasapoğlu, Figen. "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/3 (Ocak 2016); Larry Culliford, "Spirituality and Clinical Care", *BMJ (Clinical Research ed.)* 325/7378 (2002), 1434-5.

⁷ Michael E. McCullough – Brian L. Willoughby, "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications", *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 69-93; Kenneth I. Pargament, "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness", *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-181; Lynda H. Powell vd., "Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health", *American Psychologist* 58/1 (2003), 36-52; Muhammed Tosun vd., "Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma", *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (2024), 211-246; Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (Şubat 2013), 7-31; Nevzat Gencer, "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkileri Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık 2019), 1419-1444; Emrullah

Manevi yönelim benlik saygısı ile de yakından ilişkilidir. Rosenberg benlik saygısını (self-esteem) bireyin kendi değeri hakkında duygusal bir değerlendirmesi olarak tanımlamakta, yüksek benlik saygısına sahip olan bireylerin kendilerini daha değerli, yetenekli ve sevimli olarak görme eğiliminde olduğunu belirtmektedir.⁸ Araştırmalar da manevi yönelimin yüksek olduğu bireylerin genellikle daha yüksek benlik saygısına sahip olduklarını göstermektedir.⁹ Çünkü manevi yönelim bireyi içsel kaynaklarına ve değerlerine yöneltmekte, bu da insanın kendini daha iyi tanımasına, potansiyelini keşfetmesine ve kendine olan güvenini artırmasına yardımcı olmaktadır. Manevi yönelim özellikle genç yetişkinlikte, depresyon, iyi oluş ve benlik saygısı gibi psikolojik göstergeleri olumlu yönde etkilemektedir.¹⁰ Benlik saygısı ise genellikle olumlu zihinsel sağlığın bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.¹¹

Görüldüğü gibi maneviyat ve manevi yönelim tanımlarında ve yapılan çalışmalarda sıklıkla vurgulanan ana temalar aşkınlık, değerler, bilgi-eylem bütünlüğü, bireyin iyi oluşu, olumlu benlik algısı, kendini gerçekleştirme, duygusal olgunluk, hayata ve olaylara anlam yüklemeye yönelik bakış açısı gibi unsurlardır.¹² Günlük hayatta kullanılan ve İslami literatürde hikmet kavramıyla adlandırılan bilgelik ise yaşamı anlama, sezgi ve farkındalığın gelişmesi, sevecen olmak, kendini bilmek ve kendini tanımak gibi özellikler ile ilişkilendirilmektedir.¹³ Bu açıdan bakıldığında bilgelik hem maneviyat hem de benlik saygısıyla ilişkili olan hatta her ikisini de kuşatan bir kavram ve bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgelik; bireyin yaşamı anlama yeteneği, olayların derin anlamını ve önemini kavrama becerisi, önyargılarını aşmak için çaba göstermesi ve mevcut durum için başka

Akça – Muhammed Kızılgöçer, “Madde Bağımlılarında Dini /Manevi Programın Psikolojik İyi Oluşa Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)”, *Antakiyat* 7/2 (Aralık 2024), 192-222; Hümeysra Nazlı Tan –Mualla Yıldız, “‘Manevi İyi Oluş’ Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”, *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 447-476; Selahattin Yakut, “Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, (2012), 223-255.

⁸ Alessandri, Guido vd., “On the Factor Structure of the Rosenberg (1965) General Self-Esteem Scale”, *Psychological Assessment* 27/2 (2015), 621-35; Morris Rosenberg, *Conceiving the Self* (New York: Basic Books. 1979), 61-65; Morris Rosenberg, *Society and the Adolescent Self-Image* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965).

⁹ Craig W. Ellison, Spiritual well-being: Conceptualization and measurement, *Journal of Psychology and Theology*, 11/4 (1983), 330-340; Koç, “Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 493; Nurten Kımtır, *Benlik Saygısı ve Din*, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012; Murat Yıldız, “Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2006), 87-127.

¹⁰ Julie E. Yonker vd., “The Relationship Between Spirituality and Religiosity on Psychological Outcomes in Adolescents and Emerging Adults: A Meta-Analytic Review”, *Journal of Adolescence* 35/2 (2012), 299-314; Muhammed Tosun – Öznur Özdoğan, “Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 33-62.

¹¹ Ed Diener – Marissa Diener, “Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem”, *Journal of Personality and Social Psychology* 68/4 (1995), 653-663; Carol D. Ryff – Burton Singer, “The Contours of Positive Human Health”, *Psychological Inquiry* 9/1 (1998), 1-28.

¹² Cüneyd Aydın – Mevlüt Kaya, “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 41-77; Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2001), 165-190; Abdullah Mert – İlyas Topal, “Benlik Ayrışmasının Manevi Yönelimi Yordayıp Yordamadığını ve Bazı Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *OPUS International Journal of Society Researches* 8/14 (2018), 68-91.

¹³ Monika Ardelt, “Wisdom and Life Satisfaction in Old Age”, *Journal of Gerontology: Psychological Sciences* 52/1 (1997), 15-27; Monika Ardelt, “How Wise People Cope with Crises and Obstacles in Life”, *Revision* 28/1 (2005), 7-13; Lokman Çilingir, “‘Kendini Bil!’ Buyruğu Üzerine”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2022), 65-86.

insanları ya da koşulları suçlamaması demektir.¹⁴ Bilgelik, yaşam dönemleri içinde gelişimin önemli noktalarından biri olarak kabul edilmekte; bir anlamda yaşamdaki uzmanlık/uzmanlaşma olarak açıklanmaktadır.¹⁵ Bilgelik, varlığı tek bir boyuta indirgenemeyen çok katmanlı bir yapıya sahiptir ve bu nedenle geniş bir yorumsal alana imkân tanır. Aynı zamanda kişisel varoluş bağlamında düşünce ile sözlerin, sözler ile eylemlerin uyumunu yani bilgi ile eylemin bütünlüğünü ifade eder. Başka bir deyişle bu durum, bireylerin düşündükleri ile gerçekleştirdikleri eylemler ya da oldukları şey ile düşündükleri şey arasında tutarlılık sağlama anlamına gelir.¹⁶ Bluck ve Glück bilgelik kavramına ilişkin bir dizi ortak öge ortaya koymuşlardır: Bilgelik, yüksek düzeyde bilişsel yeteneklere sahip olmayı, içgörü ve sezgi ile hareket etmeyi, meseleler üzerinde dikkatlice düşünme isteğini ve başkalarının iyiliği için samimi bir şefkat duygusu taşımayı gerektirir. Bu bağlamda bilgelik, yalnızca bilişsel becerileri değil, aynı zamanda başkalarına yardım etme motivasyonunu da içerir. Bilgeliğin en önemli özelliklerinden biri de karmaşık sorunlarla karşılaşıldığında bu yetenekleri ölçülü ve dengeli bir şekilde bir araya getirebilme kapasitesidir. Dolayısıyla gerçek dünya problemleri karşısında liderlik yapabilen, rehberlik edebilen ve akılcı tavsiyelerde bulunabilen bireyler bilge olarak tanımlanır.¹⁷ Jeste ve arkadaşları bilgelikle en sık ilişkilendirilen altı bileşen tespit etmiştir ki bunlar; prososyal davranışlar, duygusal düzenleme, öz-düşünüm veya içgörü, farklı bakış açılarını kabul etme, zamanında ve etkili kararlar alabilme yeteneği ve hayat konusunda genel bilgidir. Manevi boyutun bilgelik üzerindeki etkisi ise, bilgelik kavramının yalnızca entelektüel veya duygusal yönlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda kişinin manevi anlayışı, değerleri ve prososyal davranışlarının da bilgelik gelişimine katkı sağladığını göstermektedir.¹⁸

Görüldüğü gibi yetişkinlik döneminde insanı manevi yönlerinden bağımsız olarak değerlendirmek; bireyin yaşam boyu gelişim sürecinin ve aslında “birey”in tam olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Bu araştırma böyle bir motivasyondan yola çıkarak yetişkinlerde manevi yönelim ve benlik saygısı ilişkisinde bilgeliğin aracı rolünü ele almayı amaçlamaktadır. Literatürde bu üç değişkenin bir arada yer aldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu da araştırmanın özgün değerini artırmaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın konusu, manevi yönelimin psikolojik sağlık göstergelerinden biri olan benlik saygısı ile olan ilişkisi ve bu ilişkide bilgeliğin aracılık etkisidir. Araştırmanın amacı, yetişkinlerde manevi yönelim ile benlik saygısı arasındaki ilişkiyi tespit etmek ve bu iki değişken arasındaki ilişkide bilgelik düzeyinin aracılık etkisinin olup olmadığını incelemektir. Araştırmada dört temel değişken vardır. Bunlar; demografik değişkenler, manevi yönelim, benlik saygısı ve bilgeliktir. Bu araştırmada, söz konusu değişkenler arasındaki ilişkinin varlığı ve yönünün belirlenerek yorumlanması amaçlanmıştır. Araştırmanın konu ve amacı bağlamında ilgili literatür de göz önünde bulundurularak hipotezler geliştirilmiştir. Buna göre;

¹³ Monika Ardelt, Empirical Assessment of a Three-Dimensional Wisdom Scale, *Research on Aging* 25/3 (2003), 275-324.

¹⁵ Filiz Yıldırım – Bilge Abukan, “Yaşlılıkta Bilgelik Konusunda Bir Derleme (A Review on Wisdom in Old Age)”, *Türk Psikoloji Yazıları* 18/35 (2015), 1-12.

¹⁶ Cenan Kuvancı, “Bilgece Hayat”. *Bilimname* 37/1 (2019), 321-351.

¹⁷ Susan Bluck – Judith Glück, “From the Inside Out: People’s Implicit Theories of Wisdom”, *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives*, editör R. J. Sternberg ve J. Jordan, 84-109. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 105-106.

¹⁸ Dilip V. Jeste vd., “Is Spirituality a Component of Wisdom? Study of 1,786 Adults Using Expanded San Diego Wisdom Scale (Jeste-Thomas Wisdom Index)”, *Journal of Psychiatric Research* 132 (2021), 174-181.

H1: Yetişkin bireylerin Manevi Yöneliminin Bilgelik düzeyleri üzerinde bir etkisi vardır.

H2: Yetişkin bireylerin Manevi Yöneliminin Benlik Saygısı üzerinde bir etkisi vardır.

H3: Manevi Yönelimin Benlik saygısı üzerindeki etkisinde bilgeliğin aracılık rolü vardır.

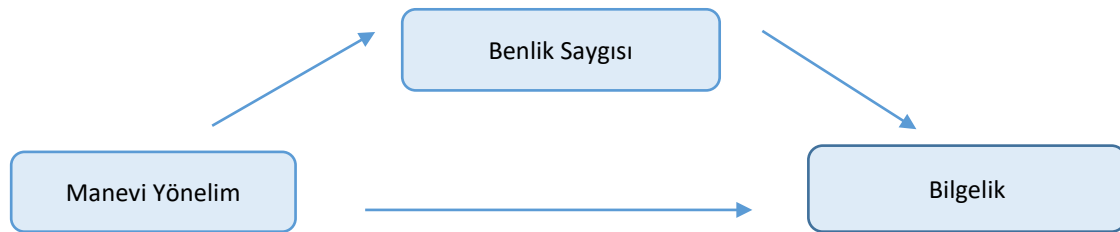
1. Yöntem

Bu bölümde araştırma modeli, araştırma evreni ve örnekleme, araştırmada kullanılan veri toplama araçları ile veri toplama araçlarının uygulanması ve elde edilen verilerin çözümlemesinde kullanılan istatistiksel yöntem ve teknikler açıklanmıştır.

1.1. Araştırmanın Modeli

Çalışmanın teorik incelemeleri ve değişkenlerle ilgili oluşturulan hipotezler çerçevesinde ortaya konulan araştırma modeli Şekil 1’de gösterilmektedir.

Şekil 1: Araştırmanın Modeli: Manevi Yönelimin Benlik Saygısı Üzerindeki Etkisinde Bilgeliğin Aracılık Rolü Modeli



1.2. Örneklem

Manevi yönelim ve benlik saygısı ilişkisinde bilgeliğin aracı rolünün inceleyen bu araştırmanın evreni; Türkiye’nin farklı şehirlerinde yaşayan, kadın ve erkek, 21-60 yaş arası genç ve orta yetişkin bireylerdir. 392 kişilik örneklem basit tesadüfî örneklem tekniği kullanılarak oluşturulmuştur. Örneklem içinde kadınların (n=305) erkeklere (n=87) kıyasla daha fazla temsil edildiği görülmektedir. Benzer durumlar literatürde de gözlemlenmekte olup, bu durum sosyal bilimlerde anket çalışmalarında kadınların araştırmalara daha yüksek oranda katılma eğiliminde olmasıyla açıklanabilir.¹⁹

Yetişkin bireylerin sosyo-demografik özelliklerine yönelik verdiği cevaplara ait frekans ve yüzde bilgileri analiz edilerek aşağıdaki başlıklar halinde Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Yetişkin Bireylerin Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları N=392

	Kişisel Özellikler	n	%
Cinsiyet	Kadın	305	77,8
	Erkek	87	22,2
Yaş	21-30	228	58,2
	31-40	67	17,1
	41-50	76	19,4

¹⁹ W. Grinnell Smith, “Does gender influence online survey participation? A record-linkage analysis of university faculty online survey response behavior”, *ERIC Document Reproduction Service* No. ED 501717 (2008), 1-22.

	51+	21	5,4
Medeni Durum	Bekar	239	61,0
	Evli	153	39,0
Eğitim Durumu	İlkokul/Ortaokul	24	6,1
	Lise	43	11,0
	Ön Lisans	37	9,4
	Lisans	254	64,8
	Lisansüstü	34	8,7
Gelir Durumu	Gelir giderinden düşük	49	12,5
	Gelir giderine eşit	198	50,5
	Gelir giderinden fazla	145	37,0
Yaşamın Çoğunun Geçirildiği Yer	Büyükşehir	85	21,7
	İl/Şehir	192	49,0
	İlçe	66	16,8
	Köy/Kasaba	49	12,5

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan bireylerin cinsiyet dağılımı incelendiğinde, katılımcıların 305'i (%77,8) kadın, 87'si (%22,2) erkektir. Yaş aralıklarına göre katılımcıların 228'i (%58,2) 21-30 yaş, 67'si (%17,1) 31-40 yaş, 76'sı (%19,4) ise 41-50 yaş grubundadır. Medeni durumlarına bakıldığında, katılımcıların 239'u (%61,0) bekâr, 153'ü (%39,0) evli olduğu görülmektedir. Eğitim durumları açısından dağılım incelendiğinde, 24'ü (%6,1) ilkokul/ortaokul, 43'ü (%11,0) lise, 37'si (%9,4) ön lisans, 254'ü (%64,8) lisans ve 34'ü (%8,7) lisansüstü mezunu olarak tespit edilmiştir. Gelir durumları değerlendirildiğinde ise katılımcıların 49'u (%12,5) gelirinin giderinden az, 198'i (%50,5) gelirinin giderine eşit ve 145'i (%37,0) gelirinin giderinden fazla olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların yaşamlarının çoğunu geçirdikleri yerler açısından bakıldığında ise, 85'i (%21,7) büyükşehirde, 192'si (%49,0) ilde, 66'sı (%16,8) ilçede ve 49'u (%12,5) köy ya da kasabada yaşamlarını sürdürmüştür.

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu: Araştırmada cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, gelir durum ve yaşamın çoğunun geçirildiği yer gibi demografik değişkenleri tespit etmek amacıyla kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

1.3.2. Manevi Yönelim Ölçeği: Manevi Yönelim Ölçeği, bireylerin manevi yönelimlerini değerlendirmek amacıyla Kasapoğlu tarafından geliştirilmiştir.²⁰ Ölçek maneviyatın temel parametreleri olarak görülen ilahi bir güce inanma, anlam ve arayış, dua/meditasyon bakış açısına göre tasarlanmıştır. Manevi yönelim ölçeği, 16 maddeden oluşan 7'li likert tipi

²⁰ Figen Kasapoğlu, "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/3 (Ocak 2016), 51-68.

birölçektir. Bu ölçek “1=Kesinlikle Katılmıyorum”dan “7= Kesinlikle katılıyorum”a doğru puanlandırılmaktadır. Ölçekten alınabilecek puan aralığı 16 ile 112 arasında değişmektedir. Ölçekten alınan yüksek puan, manevi yönelim düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,87, test-tekrar-test değerini 0,84 olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada ise manevi yönelim ölçeği Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,912 olarak bulunmuştur.

1.3.3. Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği: 1965 yılında Morris Rosenberg tarafından geliştirilmiştir. Türkiye’deki geçerlik ve güvenirlik çalışması Çuhadaroğlu tarafından yapılmıştır.²¹ Altmış üç maddeden oluşan ölçeğin 12 alt ölçeğinden, araştırmada sadece benlik saygısını ölçen birinci alt ölçek kullanılmıştır. Benlik Saygısı ölçeği toplam 10 ifadeden oluşmaktadır. Her ifade 4’lü Likert tipi (çok doğru, doğru, yanlış, çok yanlış) seçenekler içermektedir. Değerlendirme yapılırken, olumlu ifadelerde “çok doğru” seçeneği 4 puan, “çok yanlış” seçeneği 1 puan; olumsuz ifadelerde ise tam tersi olacak şekilde hesaplama yapılmıştır. 10 maddenin toplamından elde edilen puan 10’a bölünerek ortalama puan elde edilmiştir. Ölçekten en yüksek 4, en düşük 1 puan alınmakta ve ortalama puanın yükselmesi benlik saygısının yüksek olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada ise Rosenberg benlik Saygısı ölçeği Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,870 olarak bulunmuştur.

1.3.4. San Diego Bilgelik Ölçeği:

Orijinal adı “San Diego Wisdom Scale (SD-WISE)” olarak Thomas ve ekibi tarafından geliştirilmiş, yaygın bilgelik faktörlerini nörobiyolojik bir temelde değerlendiren, geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracıdır.²² Ölçek, 6 alt boyuttan (duygusal düzenleme, sosyal danışmanlık, kararlılık, içgörü, sosyal yanlış davranışlar ve farklı değerlere tolerans) oluşan, her biri 4 madde içeren toplam 24 maddelik bir yapıya sahiptir. 5’li Likert tipiyle puanlanan ölçekten alınan yüksek puan, bilgelik seviyesinin yüksekliğini ifade eder. Ters kodlanan maddeler bulunmakta ve ölçekten alınabilecek puanlar 24 ile 120 arasında değişmektedir. Akkaya tarafından Türkçe’ye uyarlanan ölçek, doğrulayıcı faktör analiziyle test edilmiş ve uyumlu bulunmuştur. Türkçe uyarlamanın güvenirlik katsayısı $\alpha=.80$, test-tekrar test korelasyon katsayısı ise $r=.93$ olarak belirlenmiştir.²³ Bu çalışmada ise San Diego bilgelik ölçeği Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,781 olarak bulunmuştur.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırma, Çankırı Karatekin Üniversitesi Etik Kurulu’nun 20/12/2023 tarihli ve 37 toplantı numaralı kararıyla alınan izinle yürütülmüş, 2024 yılı Ocak ve Mart aylarında Türkiye’nin farklı şehirlerinde yaşayan 21-60 yaş arası kadın ve erkek bireylerden, gönüllülük esasına dayalı olarak online anket formlarıyla veri toplanmıştır. Hatalı ve mükerrer anketler analiz dışı bırakıldıktan sonra ham veriler SPSS 25.0 programına aktarılmış ve tüm istatistiksel analizler burada yapılmıştır. Araştırmada değişkenlerin normal dağılıma uygunluğu çarpıklık ve basıklık katsayılarıyla test edilmiş ve normal

²¹ Füsün Çuhadaroğlu, *Adölesanlarda Benlik Saygısı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi, Psikiyatri ABD Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, 1986).

²² Michael L. Thomas vd., “A New Scale for Assessing Wisdom Based on Common Domains and a Neurobiological Model: The San Diego Wisdom Scale (SD-WISE)”, *Journal of Psychiatric Research* 108 (2019), 40-47.

²³ Ahmet Akkaya, *Psikososyal Gelişim Alanı Olarak Bilgelik Gelişiminin İncelenmesi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-36.

dağılım hipotezine uyduğu için parametrik testler kullanılmıştır. Betimleyici istatistiklerin yanı sıra bağımsız örneklem t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Pearson Korelasyon Analizi ve regresyon analizi tekniklerinden yararlanılmıştır. Grup farklarının incelenmesinde Post Hoc testleri uygulanmış, anlamlı farklar için TUKEY HSD testi yapılmış ve anlamlılık düzeyi $p<0,05$ olarak kabul edilmiştir. Manevi Yönelim, Rosenberg Benlik Saygısı ve San Diego Bilgelik Ölçeği ile alt boyutları arasındaki ilişkiler Pearson Korelasyon Analiziyle değerlendirilmiştir. Ayrıca, manevi yönelimin benlik saygısı üzerindeki etkisinde bilgeliğin aracılık rolünü belirlemek amacıyla regresyon analizi yapılmış ve tüm sonuçlarda $p<0,05$ düzeyinde istatistiksel anlamlılık değerlendirilmiştir.

1.4.1. Normallik Analizi

Seçer normal dağılım varsayımının; ‘çarpıklık ve basıklık’ değerleri bakılarak değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu değerlendirmiştir.²⁴

Verilerin normal dağılım gösterip göstermediğinin belirlenmesinde basıklık/çarpıklık katsayıları incelenmiştir. Tablo 2’de verilerin basıklık ve çarpıklık katsayılarına ilişkin değerler verilmiştir.

Tablo 2: Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık Değerleri

Ölçek	N	Çarpıklık	Basıklık
San Diego Bilgelik	392	-,087	,117
Duygusal Düzenleme	392	,160	-,162
Sosyal Danışmanlık	392	-,739	,928
Kararlılık	392	-,235	,274
İçgörü	392	-,326	-,174
Sosyal Yanlısı Davranış	392	-,435	,626
Farklı Değerlere Tolerans	392	-,383	,658
Manevi Yönelim	392	-1,135	,705
Rosenberg Benlik Saygısı	392	-,183	-,247

Tabachnick ve Fidell çarpıklıkla basıklık değerlerinin +1,5 ve -1,5 değerlerinin arasında olduğu hallerde normal dağılımın sağlandığını kabul etmektedir.²⁵

Gerçekleştirilen analizler sonucunda değişkenlerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir.

2. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde araştırma soruları çerçevesinde yapılan analiz sonuçları sunulmuş ve bulgular yorumlanmıştır.

²⁴ İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015).

²⁵ Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (6th ed.), (Boston: Allyn and Bacon, 2013).

2.1. Değişkenlere Yönelik Betimsel Analizi Sonuçları

Araştırmanın değişkenleri; Manevi Yönelim, Rosenberg Benlik Saygısı, San Diego Bilgelik Ölçeği ve alt boyutlarından oluşmaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde, değişkenlerle ilgili tanımlayıcı istatistikler Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 3: Değişkenlere Yönelik Betimsel Analizi Sonuçları

Ölçek	N	Min	Maks	$\bar{X}$	SS
San Diego Bilgelik	392	55,00	112,00	84,43	9,23
Duygusal Düzenleme	392	4,00	20,00	11,28	3,36
Sosyal Danışmanlık	392	6,00	20,00	15,82	2,65
Kararlılık	392	4,00	17,00	11,86	2,26
İçgörü	392	8,00	20,00	15,77	2,45
Sosyal Yanlısı Davranış	392	8,00	20,00	13,92	1,85
Farklı Değerlere Tolerans	392	7,00	20,00	15,77	2,32
Manevi Yönelim	392	76,00	112,00	104,81	7,64
Rosenberg Benlik Saygısı	392	,50	3,00	2,01	,52

Araştırmaya dâhil olan yetişkin bireylerin, San Diego Bilgelik ifadelerine verdikleri yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =84,43), Duygusal Düzenleme yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =11,28), Sosyal Danışmanlık yanıtların toplam ortalaması ($\bar{X}$ =15,82), Kararlılık yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =11,86), İçgörü yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =15,77), Sosyal Yanlısı Davranış yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =13,92), Farklı Değerlere Tolerans yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =15,77) olarak tespit edilmiştir. Manevi Yönelim yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =104,81) olarak, Rosenberg Benlik Saygısı ifadelerine verdikleri yanıtların ortalaması ($\bar{X}$ =2,01) olarak tespit edilmiştir.

2.2. Yetişkin Bireylerin Manevi Yönelim, Benlik Saygısı ve Bilgelik Düzeyleri Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Tablo 4: Değişkenler Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Analizi) (N:392)

	1.	2.	3.
1. Manevi Yönelim	r 1	,192	,231
	p	,000	,000
2. Benlik Saygısı	r	1	,507
	p		,000
3. Bilgelik	r		1
	p		

Tablo 6'daki Pearson Korelasyon testi sonuçlarına bakıldığında çalışmaya katılan bireylerin Manevi Yönelim ile Rosenberg Benlik Saygısı ($p=0,000$ ve $r=0,192$) ve San Diego Bilgelik ($p=0,000$ ve $r=0,231$) arasında pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile yetişkinlerin manevi yönelim düzeyleri arttıkça benlik saygısı ve bilgelik düzeyleri de artmaktadır.

Yetişkinlerin Rosenberg Benlik Saygısı ile San Diego Bilgelik ($p=0,000$ ve $r=0,5071$) arasında pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile yetişkinlerin benlik saygısı arttıkça bilgelik düzeyleri de artmaktadır.

2.3. Regresyon Analizleri

Araştırmanın bu bölümünde “katılımcıların, Manevi Yönelim, Benlik Saygısı ve Bilgelik puanlarını yordama durumu” değerlendirmelerini yapmak için lineer regresyon analizi ve çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. “Bilinen normal dağılan sayısal bir değişkenden bilinmeyen, aralarında ilişki olan bir başka normal dağılan sayısal değişkeni tahmin için uygulanırsa basit doğrusal regresyon (simple linear regression) analizi olarak tanımlanır.”²⁶

Regresyon analizlerinden önce, veri setine ilişkin doğrusallık, normallik ve homojenlik varsayımları değerlendirilmiştir. Ayrıca uç değerlerin (outliers) varlığı incelenmiş ve aşırı uç değerlere rastlanmadığı belirlenmiştir.

“H3: Manevi Yönelimin Benlik Saygısı üzerindeki etkisinde bilgeliğin aracılık rolü vardır.” hipotezine yönelik bulguları değerlendirebilmek için Baron ve Kenny tarafından önerilen üç aşamalı regresyon analizi yapılmıştır.²⁷ Bu yöntemle göre;

- ✓ Birinci adım; “Bağımsız değişkenin aracı değişken üzerinde bir etkisi olmalıdır.” (H1 hipotezi)
- ✓ İkinci adım; “Bağımsız değişken bağımlı değişken üzerinde etkili olmalıdır.” (H2 hipotezi)”

Üçüncü adım “Aracı değişken ikinci adımdaki regresyon analizine dâhil edildiğinde, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki regresyon katsayısı düşerse kısmi aracılık, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisi ortadan kalkarsa tam aracılık etkisi olduğu değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte aracı değişkenin bağımlı değişken üzerinde anlamlı etkisi olması gerekmektedir (H3 hipotezi)”

²⁶ Selim Kılıç, “Doğrusal Regresyon Analizi”, *Journal of Mood Disorders* 3/2 (Şubat 2013), 90-92.

²⁷ Reuben M. Baron – David A. Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182.

Tablo 5: Regresyon Analizi Sonuçları

	Standardize Katsayılar	Edilmemiş Std. hata	Standardize Edilmiş Katsayılar				
	B	Std. hata	β	t	p	F	R ²
Sabit	55,161	6,253		8,821	,000	22,022*	,053
Manevi Yönelim	,279	,060	,231	4,693	,000		
Bağımlı değişken: Bilgelik							
	B	Std. hata	β	t	p	F	R ²
Sabit	,639	,355		1,802	,072	14,990*	,037
Manevi Yönelim	,013	,003	,192	3,872	,000		
Bağımlı değişken: Benlik Saygısı							
	B	Std. hata	B	t	p	F	R ²
Sabit	-,877	,340		-2,578	,010	69,459*	,263
Manevi Yönelim	,005	,003	,079	1,775	,077		
Bilgelik	,027	,003	,489	10,926	,000		
Bağımlı değişken: Benlik Saygısı							

* p<0.05

Tablo 7'deki regresyon analizinin neticelerine göre; oluşturulan bütün modelin istatistikî bakımından anlamlı olduğu belirlenmiştir (p<0,05).

Manevi yönelimin bilgelik varyansının %5,3'ünü açıklayabildiği anlaşılmaktadır (R²=,053; F_(1,390)=22,022, p<0,05).

Bulunan sonuçlara göre; manevi yönelim bilgelik varyansını istatistikî bakımından anlamlı ve pozitif yönde yordadığı (β =0,231, t=4,693, p<0.001) tespit edilmiştir. Diğer ifadeyle araştırmaya dâhil olan katılımcıların manevi yönelimleri bilgelik düzeylerini pozitif yönde etkilemektedir.

"H1: Yetişkin bireylerin Manevi Yöneliminin Bilgelik düzeyleri üzerinde bir etkisi vardır." hipotezi doğrulanmıştır.

Manevi Yönelimin Benlik Saygısı varyansının %3,7'sini açıklayabildiği anlaşılmaktadır (R²=,037; F_(1,390)=14,990, p<0,05). Bulunan sonuçlara göre; Manevi Yönelim, Benlik Saygısı varyansını istatistikî bakımından anlamlı ve pozitif yönde yordadığı (β =0,192, t=3,872, p<0.05) tespit edilmiştir. Diğer ifadeyle araştırmaya dâhil olan katılımcıların manevi yönelimleri benlik saygısını pozitif yönde etkilemektedir.

"H2: Yetişkin bireylerin Manevi Yöneliminin Benlik saygısı üzerinde bir etkisi vardır." hipotezi doğrulanmıştır.

Manevi Yönelim Bilgelikle beraber değerlendirildiğinde Benlik Saygısı değişkenine ait varyansın %26,3'ünü açıklayabildiği görülmektedir (R²=,263 F_(2,389)=69,459, p<0.001).

Bununla beraber Manevi Yönelimin Benlik Saygısını istatistikî bakımından anlamlı olarak yordamadığı saptanmıştır (p>0.05). Bilgeliğin Benlik Saygısını pozitif yönde ve istatistikî bakımından anlamlı (β =0.489, t=10,926, p<0.05) yordadığı saptanmıştır.

Bu sonuçlara göre Baron ve Kenny modelinde ²⁸ gösterilen birinci adım ve ikinci adımdaki regresyon katsayılarının anlamlı olduğu (Bkz. Tablo 5) görülmektedir. Bağımsız değişkenin (Manevi Yönelim) bağımlı değişken (Benlik Saygısı) üzerindeki etkisinin ortadan kalktığı ($p < 0,05$) ve aracı değişkenin (Bilgelik) bağımlı değişken (Benlik Saygısı) üzerinde etkisi devam ettiği belirlenmiştir. Sonuç olarak manevi yönelimin, benlik saygısına olan etkisinde bilgelikğin tam aracılık rolü vardır.

“H3: Manevi yönelimin benlik saygısı üzerindeki etkisinde bilgelikğin aracılık rolü vardır.” hipotezi kabul edilmiştir.

3. Tartışma

Bu araştırmada yetişkinlerde manevi yönelim ve benlik saygısı arasındaki ilişkide bilgelikğin aracı rolü incelenmiştir. Elde edilen bulgular, bilgelik, manevi yönelim ve benlik saygısı arasında anlamlı ilişkiler olduğunu ve bilgelik düzeyinin bu ilişkide önemli bir aracı rol oynadığını göstermiştir. Bu bulgular, aşağıda değinilmeye çalışılan mevcut literatürdeki benzer araştırmalarla uyumludur ve bireylerin manevi yönelimlerinin, benlik saygılarının ve bilgelik düzeylerinin birbirleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Literatürde de manevi yönelim, bilgelik ve benlik saygısı arasındaki ilişkiler üzerine yapılan çeşitli çalışmalar, bu üç değişkenin çeşitli faktörlerle nasıl etkileşimde bulunduğunu farklı açılardan ele almıştır. Örneğin Turgut’un çalışmasında, bilgelik algısının stresle başa çıkmada önemli bir rol oynadığı, problem odaklı stratejileri ve bireylerin kendini toplama yetisini büyük ölçüde etkilediği görülmüştür. Ayrıca, stresle başa çıkma stratejilerinin kendini toplama gücünü güçlü bir şekilde açıkladığı ve bilgelik algısının bu süreçte anlamlı bir dolaylı etkiye sahip olduğu belirlenmiştir.²⁹ Bilgelikğin bu gücü maneviyattan ve manevi kaynaklardan aldığı bu sayede bireye güç kattığı söylenebilir. Çünkü benzer şekilde, din ve maneviyat, bireylerin başa çıkma stratejilerini güçlendirmekte ve daha sağlıklı başa çıkma yöntemleri geliştirmelerine destek olmaktadır.³⁰ Bu bağlamda bilgelik algısının, manevi yönelimle desteklenen bireylerde daha güçlü bir dolaylı etkisi olabilir. Yani, manevi yönelim bireylerin bilgelik algısını artırarak, stresle başa çıkma süreçlerinde ve kendini toplama yetilerinde anlamlı bir gelişim sağlayabilir. Balıkcı’nın çalışması da söz konusu hipotezi desteklemiştir ve bilgelik ile dindarlık arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.³¹ Bununla birlikte, bilgelik alt boyutlarından duygusal düzenleme, kararlılık ve farklı değerlere tolerans ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Buna karşın, sosyal danışmanlık, içgörü ve sosyal yanlısı davranışlar gibi bilgelik boyutlarının dindarlık ile pozitif yönde, zayıf düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu saptanmıştır.³² Bu sonuçlar, bilgelik ve manevi yönelim arasındaki ilişkinin, bilgelik alt boyutlarına göre farklılık gösterdiğini ortaya koysa da her ikisi arasında pozitif bir ilişki olduğu sonucunu değiştirmemektedir.

Manevi yönelim ve benlik saygısı ilişkisi ise Ollivaud ve arkadaşlarının çalışmasında ele alınmış, maneviyat ile benlik saygısı arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır.³³ Bu bulgu,

²⁸ Baron –Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, 1177.

²⁹ Özden Turgut, “Beliren Yetişkinlikte Kendini Toparlama Gücü, Bilgelik ve Problem Odaklı Başa Çıkma: Bir Yol Analizi”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 11/30 (2023), 67.

³⁰ Kenneth I. Pargament vd. “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

³¹ Balıkcı, *Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, 115.

³² Balıkcı, *Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, 124-126.

³³ Justine Ollivaud vd., “Spirituality, Self-Esteem and the Mechanisms of Social and Temporal Comparison”, *Spiritual Psychology and Counseling* 8/1 (2023), 91-92;

maneviyat düzeyindeki artışın benlik saygısı düzeyindeki artışla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır ve bu araştırmanın sonuçlarıyla örtüşmektedir. Dini inançlar ve pratikler, bireylere aidiyet hissi, öz saygı, affetme, yaşam amacı ve anlam kazandırarak benlik saygısını artırmada etkili bulunmuştur. Örneğin, yetişkinlerle yapılan bir çalışmada yaşla birlikte artan manevi yönelimin ve ihtiyaçların bireyi daha yüksek öz saygı ve affetmeye ulaştırdığı belirtilmektedir.³⁴ Yine Karşı tarafından yapılan çalışmada da içsel dini motivasyon ve dini şuurla öz saygı arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.³⁵ Yapıcı ve Kayıklık'ın çalışmasında ise öznel dindarlık algısı ile öz saygı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir.³⁶ Şahin'in araştırmasında da, dindarlığın inanç, bilgi ve davranış boyutlarının benlik saygısı ile ilişkisinin bulunduğu, ancak benlik saygısını açıklayan en önemli faktörün dindarlığın davranış boyutu olduğu saptanmıştır.³⁷ Bu bağlamda, dinî davranış düzeyinin artmasıyla birlikte benlik saygısının da yükseldiği sonucuna varılmıştır. İçsel dini motivasyon ve benlik saygısı ilişkisi Tokur tarafından da ele alınmış, içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olan bireylerin öz-saygı düzeylerinin de yüksek olduğu görülmüştür.³⁸ Bu doğrultuda, manevi yönelimleri güçlü olan bireylerin daha güçlü bir kimlik duygusuna ve öz güvene sahip olduğu, kendini daha değerli hissettiği, dışsal onaydan bağımsız bir öz saygı geliştirdiği ve yaşam tatminlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Benlik saygısı, manevi yönelim ve dindarlık ilişkisi her zaman pozitif bir düzlemde seyir göstermemiştir. Örneğin Turan³⁹ ile Yıldız ve Çapar'ın⁴⁰ çalışmalarında benlik saygısı ile dindarlık arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Görüldüğü gibi araştırmalar, manevi yönelimin genellikle yüksek benlik saygısıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Bunun nedeni, maneviyatın bireylerin kendilerine olan değer algılarını şekillendirmede önemli bir kaynak olarak işlev görmesi, anlam ve aidiyet duygusu kazandırmasıdır. Ancak bu ilişkide **bilgelik** de önemli bir aracılık rolü oynamaktadır. Çünkü bilgelik, hayatın zorlukları ve belirsizlikleri karşısında daha geniş bir perspektife sahip olmayı, daha derin bir anlayışa ulaşmayı ve bu derinlikle insanın önce kendine sonra diğerlerine karşı daha anlayışlı, hoşgörülü ve affedici davranmasını gerektirmektedir. Bilgelik hem anlık bir yaşantı hem de kişilik özelliğidir. Bu yönüyle yaşanan olumsuz deneyimlere “ders çıkarılması gereken bir süreç” olarak bakmak, sabır, anlayış ve kabul duygusu kazanmak, her halin geçici olduğunun farkında olmak ve anda kalmak demektir.⁴¹ Bu hipotezi destekleyen bir araştırmada bilgelik hem kadın hem erkek bireylerde affetmeyi önemli derecede etkileyen bir faktör olarak bulgulanmıştır.⁴² **Ardelt de** bilgelik ölçütlerini bireylerin ne bildiklerinden ziyade ne kadar bilge olduklarına bağlamış, bilgeliği öznel iyi oluşun, yaşam amacının, dinginlik, şükür, kendine güven ve benlik saygısının anahtar kavramı olarak tanımlamıştır.⁴³ Ayrıca Ardelt ve Jeste'nin çalışmasında bilgelik,

³⁴ Agli Oc'ane vd., “Spirituality, Forgiveness and Self-Esteem Throughout Adulthood İn France”, *Archives of Gerontology and Geriatrics Plus* 1/4 (2024), 1-5.

³⁵ Necmi Karşı. “Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(6) (2017), 16-46.

³⁶ Asım Yapıcı – Hasan Kayıklık, “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 193.

³⁷ Şahin, “Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi”, 193.

³⁸ Behlül Tokur, “İçsel Dinî Motivasyon ve Özsaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 159-176.

³⁹ Turan, “Dindarlık, Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar”, 642.

⁴⁰ Yıldız – Çapar, “Orta Öğretim Öğrencilerinde Benlik Saygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 113.

⁴¹ Handan Deniz Ayalp ve Nesrin Hisli Şahin. “Beş Faktörlü Bilgece Farkındalık Ölçeği - Kısa Formu'nun (BFBFÖ-K) Türkçe Uyarlaması”, *Klinik Psikoloji Dergisi* 2/3 (2018), 117-127.

⁴² Noreen Choudhri. “A Psychological Study of Wisdom in Relation to Forgiveness”, *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research* (2020), 503-512.

⁴³ Monika Ardelt, “Wisdom and Well-being”, *The Cambridge Handbook of Wisdom*, ed. Robert J. Sternberg ve Judith Glück (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 602-625.

olumsuz yaşam olaylarıyla baş etmeyi güçlendiren değerli bir psikolojik kaynak olarak bulgulanmıştır.⁴⁴

Travma sonrası büyüme ile bilgelik arasındaki ilişkiye dair yapılan araştırmalar, bu iki değişken arasında anlamlı bağlar olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Horasanlı'nın yürüttüğü bir çalışmada, travma sonrası büyüme ile bilgelik arasında orta düzeyde pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Ancak aynı araştırmada, bilgelik ile olumlu çocukluk yaşantıları arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte, yetişkin bireylerde hem bilgelik hem de olumlu çocukluk yaşantıları puanlarındaki artışın, travma sonrası büyüme düzeyini de yükselttiği gözlemlenmiştir.⁴⁵ Benzer şekilde, Abukan tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise, bilgeliğin bilişsel, duyuşsal ve yansıtıcı boyutları ile kendini gerçekleştirme ihtiyacı arasında zayıf olmakla birlikte pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır.⁴⁶

Bu bağlamda, manevi yönelimin benlik saygısı üzerindeki etkisinin, bilgelik aracılığıyla daha belirgin hale geldiği söylenebilir. Bilgeliğin, yaşam olaylarıyla baş etmede ve benlik saygısını güçlendirmede önemli bir psikolojik mekanizma olarak işlev gördüğü görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, manevi yönelim, bilgelik ve benlik saygısı arasındaki ilişkiyi inceleyerek bilgelik kavramının bu bağlamda aracı bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Manevi yönelim, bireylerin hayata anlam ve amaç katmalarını, öz farkındalıklarını geliştirmelerini ve daha derin bir bakış açısına sahip olmalarını sağlayan bir kavram olarak önem arz etmektedir. Bu çerçevede, manevi yönelimi yüksek bireylerin benlik saygısı ve bilgelik düzeylerinin güçlü olduğu ve manevi yönelim ve benlik saygısı arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu gözlemlenmiştir. Benlik saygısı, bireyin kendisini değerli, yeterli ve saygın bir birey olarak algılamasıyla ilgilidir. Manevi yönelimi yüksek bireyler, yaşadıkları deneyimleri daha geniş/üst bir perspektiften değerlendirme yetisine sahip oldukları için kendilerine duydukları saygı ve öz-değer algıları daha yüksek olmaktadır. Yani, birey manevi yönüyle uyum içinde yaşadığında, özüne yönelmekte, varoluş amacını keşfetmekte, kendisini daha değerli hissetmekte ve bu da onun özsaygısını arttırmaktadır.

Bilgelik, bilişsel, duyuşsal ve etik/ahlaki yönleri olan bireyin hem kendi deneyimlerinden hem de toplumsal dinamiklerden öğrenmesini sağlayan çok boyutlu bir kavramdır. Bilgelik, sadece bilgi sahibi olmak değil, aynı zamanda bu bilgiyi doğru bir şekilde kullanabilme yeteneğidir. Bilgelik her şeyin her zaman yolunda gittiği bir dünyada yaşamak değildir ki zaten böyle bir dünya da yoktur. Bilgelik zorluklardan, güçlüklerden, acılardan payına düşeni almak ve hayatı bir bütün olarak sevmektir. Olayları farklı açıdan değerlendirebilme, empati kurabilme, değerler doğrultusunda seçim yapabilme bilgeliğin temel dinamikleridir. Söz konusu dinamikler aynı zamanda maneviyatın da içeriğini dolduran kavramlardır. Dolayısıyla maneviyat ve bilgelik hem birbirini içeren hem de destekleyen unsurlardır. İslam düşüncesinde "hikmet" kavramıyla karşılık bulan bilgelik, insanın hem akli hem de ruhuyla doğru bilgiyi kavramasıdır. Dolayısıyla bilgelik, bireyin sadece bilişsel süreçleri ve kapasitesiyle değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhsal gelişimiyle de ilişkilidir. Güçlü bir manevi yönelim/maneviyat ise, bireyin bilgelik kazanma sürecinde birçok farklı boyutlarda rehberlik eden en önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Manevi yönelim,

⁴⁴ Monika Ardel – Jeste Dilip V. "Wisdom and Hard Times: The Ameliorating Effect of Wisdom on the Negative Association Between Adverse Life Events and Well-Being", *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 73/8 (2018), 1374-1383.

⁴⁵ Halime Şeyda Horasanlı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Travma Sonrası Büyümenin Bilgelik Algısı ve Olumlu Çocukluk Yaşantısı ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 54-55.

⁴⁶ Bilge Abukan, *Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramına Göre Kendini Gerçekleştirme ve Bilgelik İlişkisi: Yaşlılar Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 67.

bireyin değerleri içselleştirmesine ve ahlaki muhakeme yetisini geliştirmesine katkı sağlayarak bilgelik kazanma sürecini desteklemektedir. Aynı zamanda, bireyin karar alma süreçlerini “anlam odaklı” hale getirmesine yardımcı olmakta, yaşam deneyimlerinden çıkarılan derslerin derinliğini artırmakta ve bireyin kendini ve çevresini daha iyi anlamasını sağlamaktadır. Yani bilgelik, manevi bir yolculuğun sonucunda ulaşılan/ulaşılması gereken bir erdem ve bireyin yaşamını anlamlandırmasında bir rehberdir.

Sonuç olarak manevi yönelimin, bireylerin öz-saygıları, benlik algıları ve yaşamı bilgece bir farkındalıkla karşılamaları üzerinde etkileri olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede, bireylerin yetişkinlik dönemlerinde iyi oluşlarını artırmak, yaşam olaylarıyla baş etmelerini desteklemek amacıyla eğitim ve farkındalık programlarının hazırlanması önerilmektedir. Özellikle rehberlik ve psikolojik danışma süreçleri başta olmak üzere kurum ve kuruluşlar tarafından sahada yürütölen çalışmalarda manevi destek ve güçlenme odaklı yaklaşımlar benimsenmelidir. Böylece aile, okul ve toplum üçgeninde bu kavramların önemi vurgulanarak bireylerin sağlıklı benlik gelişimlerine katkıda bulunulmalıdır. Gelecek araştırmalarda, manevi yönelim, benlik saygısı ve bilgeliği farklı yaş gruplarında veya farklı kültürel bağlamlarda incelemek din psikolojisi çalışmalarını güçlendirecektir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körlme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suiydergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekteştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal’s editorial process files.

Kaynakça/References

- Abay, Kader Cansu. "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Yetişkinlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1966-2021) Üzerine Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 3 (2021), 91-113.
- Abukan, Bilge. *Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramına Göre Kendini Gerçekleştirme ve Bilgelik İlişkisi: Yaşlılar Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akça, Emrullah – Kızılgeçit, Muhammed. "Madde Bağımlılarında Dini /Manevi Programın Psikolojik İyi Oluşa Etkisinin Karma Yöntemle İncelenmesi (Denetimli Serbestlik Örneği)". *Antakiyat*7/2 (Aralık 2024), 192-222.
- Aktu Yahya. "Life Structure of Early Adulthood Period in Levinson's Theory". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8/2 (Ocak 2016), 162-177. doi:10.18863/pgy.12690
- Ardelt, Monika. "Wisdom and Life Satisfaction in Old Age". *Journal of Gerontology: Psychological Sciences* 52/1 (1997), 15-27.
- Ardelt, Monika. "Empirical Assessment of A Three-Dimensional Wisdom Scale". *Research On Aging* 25/3 (2003), 275-324.
- Ardelt, Monika. "How Wise People Copewith Crises and Obstacles in Life". *Revision*28/1 (2005), 7-13.
- Ardelt Monika –Dilip V. Jeste. "Wisdom and Hard Times: The Ameliorating Effect of Wisdom on the Negative Association Between Adverse Life Events and Well-Being". *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 73/8 (2018), 1374-1383. doi:10.1093/geronb/gbw137
- Ardelt, Monika. "Wisdom and Well-being". *The Cambridge Handbook of Wisdom*. ed. Robert J. Sternberg ve Judith Glück. 602-625. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108568272.028>.
- Ayalp, Handan Deniz – Hisli Şahin, Nesrin. "Beş Faktörlü Bilgece Farkındalık Ölçeği - Kısa Formu'nun (BFBFÖ-K) Türkçe Uyarlaması". *Klinik Psikoloji Dergisi*, 2/3 (2018), 117-127.
- Aydın, Cüneyd - Kaya, Mevlüt. "Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması". *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 41-77. <https://doi.org/10.18498/amailad.961401>
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (Şubat 2013), 7-31.
- Balıkçı, Üsâme. *Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Baron, Reuben M. – Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Bluck, Susan – Glück, Judith. "From the Inside Out: People's Implicit Theories of Wisdom." *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives*, editör R. J. Sternberg ve J. Jordan, 84-109. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610486.005>.
- Borhan, Nilsu. *Intrinsic Religiosity and Spiritual Well-Being as Moderators of the Relation Between Wisdom and Psychological Well-Being in Elderly*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Choudhri, Noreen. "A psychological study of wisdom in relation to forgiveness". *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research* (2020), 503-512.
- Culliford, Larry. "Spirituality and clinical care", *BMJ (Clinical research ed.)* 325/7378 (2002), 1434-5. doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.325.7378.1434>

- Çilingir, Lokman. “‘Kendini Bil’ Buyruğu Üzerine”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2022), 65-86. <https://doi.org/10.53844/flsf.1146539>
- Diener, Ed – Diener, Marissa. “Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem”. *Journal of Personality and Social Psychology* 68/4 (1995), 653-663. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.68.4.653>.
- Ellison, Craig W. Spiritual well-being: Conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology* 11/4 (1983), 330–340. <https://doi.org/10.1177/009164718301100406>
- Elkins, David N. vd. “Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement”. *Journal of Humanistic Psychology* 28/4 (1988), 5-18. <https://doi.org/10.1177/0022167888284>.
- Emmons, Robert A. “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2.
- Gencer, Nevzat. “Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık 2019), 1419-1444. <https://doi.org/10.18505/cuid.601055>.
- Guido, Alessandri vd., “On the factor structure of the Rosenberg (1965) General Self-Esteem Scale”. *Psychological Assessment* 27,2 (2015), 621-35.
- Horasanlı, Halime Şeyda. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Travma Sonrası Büyümenin Bilgelik Algısı ve Olumlu Çocukluk Yaşantısı ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Jeste, Dilip V. vd. “Is Spirituality a Component of Wisdom? Study of 1,786 Adults Using Expanded San Diego Wisdom Scale (Jeste-Thomas Wisdom Index)”. *Journal of Psychiatric Research* 132 (2021), 174-181. [10.1016/j.jpsychires.2020.09.033](https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2020.09.033)
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Karlı, Necmi. “Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/6 (2017), 16-46.
- Kasapoğlu, Figen. “Manevi Yönelim Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik”. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 16/3 (Ocak 2016), 51-68. <https://doi.org/10.17679/iuefd.16360640>.
- Kayıklık, Hasan. “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/2 (Haziran 2005), 5.
- Kılıç, Selim. “Doğrusal Regresyon Analizi”. *Journal of Mood Disorders* 3/2 (Şubat 2013), 90-92. <https://doi.org/10.5455/jmood.20130624120840>.
- Kımtır, Nurten. *Benlik Saygısı ve Din*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012.
- Koç, Mustafa. “Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 473-493.
- Kurnaz, Mahmut – Şentürk, Habil. “İlk Yetişkinlik Döneminde Dini Yönelim ve Mutluluk İlişkisi: Isparta Örneği”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (Haziran 2023), 9-42. <https://doi.org/10.59379/tdpd.1256218>
- Kuvancı, Cenani. “Bilgece Hayat”. *Bilimname* 37/1 (2019), 321-351. <https://doi.org/10.28949/bilimname.460467>.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- McCullough, Michael E. – Willoughby, Brian L. “Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications”. *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 69-93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>

- Mert, Abdullah – Topal, İlyas. "Benlik Ayrışmasının Manevi Yönelimi Yordayıp Yordamadığını ve Bazı Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *OPUS International Journal of SocietyResearches* 8/14 (2018), 68-91. <https://doi.org/10.26466/opus.393261>
- Oc' eane Agli vd., "Spirituality, Forgiveness and Self-Esteem Throughout Adulthood İn France", *Archives of Gerontology and Geriatrics Plus* 1/4 (2024), 1-5
- Ollivaud, Justine vd. "Spirituality, Self-Esteem and the Mechanisms of Social and Temporal Comparison". *Spiritual Psychology and Counseling* 8/1 (2023), 83-102. <https://doi.org/10.37898/spc.2023.8.1.187>
- Özkan, İshak. "Benlik Saygısını Etkileyen Etkenler". *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi* 7/3 (1994), 4-9.
- Pargament, Kenneth I. "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness". *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 168-181. DOI: [10.1207/S15327965PLI1303_02](https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303_02)
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the problem-solving process: Three styles of coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104. <https://doi.org/10.2307/1387404>
- Powell, Lynda vd. "Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health". *American Psychologist* 58/1 (2003), 36-52. DOI: [10.1037/0003-066X.58.1.36](https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.36)
- Rosenberg, Morris. *Conceivin The Self*. New York: Basic Books. 1979.
- Rosenberg, Morris. *Society And The Adolescent Self-İmage*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.
- Ryff, Carol D. – Singer, Burton. "The Contours of Positive Human Health". *Psychological Inquiry* 9/1 (1998), 1-28.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Smith, Willam Grinell. "Does gender influence online survey participation? A record-linkage analysis of university faculty online survey response behavior". *ERIC Document Reproduction Service No. ED 501717* (2008), 1-22.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 187-198.
- Tabachnick, Barbara G. – Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. 6. Baskı. Boston, MA: Pearson, 2013.
- Tan, Hümeysra Nazlı – Yıldız, Mualla. "'Manevi İyi Oluş' Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 447-476. <https://doi.org/10.15745/da.1175149>.
- Thomas, Michael L. vd. "A new scale for assessing wisdom based on common domains and a neurobiological model: The San Diego Wisdom Scale (SD-WISE)." *Journal of psychiatricresearch* 108 (2019), 40-47. doi:10.1016/j.jpsychires.2017.09.005
- Tokur, Behlül. "İçsel Dinî Motivasyon ve Özsaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *EKEV Akademi Dergisi* 66(2016), 159-176.
- Topuz, İlhan. "Dindarlık Tipolojileri ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Temmuz 2013), 35-50.
- Tosun, Muhammed – Özdoğan, Öznur. "Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 33-62. <https://doi.org/10.33227/auifd.1417260>
- Tosun, Muhammed vd. "Aile Aidıyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (2024), 211-246. <https://doi.org/10.51447/uluid.1540959>
- Turan, Yahya. "Dindarlık, Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar". *Journal of History Culture And Art Research* 7/5 (2018), 624-650. <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i5.1930>.
- Turgut, Özden. "Beliren Yetişkinlikte Kendini Toparlama Gücü, Bilgelik ve Problem Odaklı Başa Çıkma: Bir Yol Analizi". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 11/30 (2023), 54-75. <https://doi.org/10.52528/genclikarastirmalari.1122499>.

- Yakut, Selahattin. "Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, (2012), 223-255.
- Yapıcı, Asım – Kayıklık, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177-206.
- Yıldırım, Filiz – Abukan, Bilge. Yaşlılıkta Bilgelik Konusunda Bir Derleme (A Review On Wisdom In Old Age). *Türk Psikoloji Yazıları* 18/35 (2015), 1-12.
- Yıldız, Mualla – Fatma Kenevir. "A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 169-95. <https://doi.org/10.33227/auifd.703852>.
- Yıldız, Murat – Çapar, Betül. "Orta Öğretim Öğrencilerinde Benlik Saygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 103-131.
- Yıldız, Murat, "Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2006), 87-127.
- Yıldız, Nedim. "İnsanın Arayışı: Kendini Bilmek". *Felsefe Arkivi* 36 (Nisan 2012), 7-15.
- Yonker, Julie E. vd. "The Relationship Between Spirituality and Religiosity on Psychological Outcomes in Adolescents and Emerging Adults: A Meta-Analytic Review". *Journal of Adolescence* 35/2 (2012), 299-314. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2011.08.010>.

Türkiye’deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler: Genel Nitelikli ve Kıstas Çalışmaları Özelinde

Content Criticism Studies in Turkey: Claims, Methods, Strengths and Weaknesses: Specific to General and Criterion Studies

Mehmet Ali ÇALGAN¹  

¹ Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Adıyaman, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information



Atıf / Citation: Çalgan, Mehmet Ali. “Türkiye’deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler: Genel Nitelikli ve Kıstas Çalışmaları Özelinde”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 145-163.

ÖZET

Geliş Tarihi
22.01.2025

Kabul Tarihi
16.05.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Ülkemizde hadiste metin tenkidi konusunda son otuz yıllık süre zarfında kitap, lisansüstü tez ve makale formatlarında toplam üç yüz elliye yakın akademik araştırmanın yapılmış olup bu sayede metin tenkidi konusunda oldukça ciddi bir ilmî kazanımın ortaya çıktığı müşahade edilmektedir. Bu noktada söz konusu ilmî birikimin ciddi bir tenkit ve tahliline ihtiyaç duyulduğu açıktır. Böylece bu sahada hazırlanacak yeni araştırmalar daha sağlam bir zemin üzerinde yapılabilecektir. Bu kapsamda söz konusu araştırmaların içerikleri, yöntemleri, bulguları, güçlü ve zayıf yönleri, yaklaşımları incelenmeli, bu şekilde önemli boşluklar, kazanımlar, metodolojik ve kuramsal eksiklikler, yönetsel sorunlar belirlenmelidir. Bu ihtiyaca binâen bu makalede metin tenkidini genel olarak inceleyen veya bir kıstası konu edinen araştırmalar arasından öne çıkan üç tanesi amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve derinlemesine analize tabi tutulmuştur. Bu üç araştırma “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, “Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme” ve “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü” başlıklı makaleler olup mezkûr çalışmalar makalemizde eleştirel bir şekilde tetkik edilmiştir. İncelenen araştırmalarda hadis usulündeki sıhhat şartlarının sadece senedle ilgili olduğu ve metin tenkidini kapsamadığı, sika râvilerin yanılabilirliği gerçeğinin göz ardı edildiği, hadis usulünde metnin sıhhatinin ihmal edildiği ve senedin sıhhatiyle iktifa edildiği, bu durumun da usulün “en önemli zaafı” olduğu, illet şartının metin tenkidıyla ilgisinin bulunmadığı, hadis metninin Hz. Peygamber’in misyonu ve konumuna uygun olmasının muhaddislerce dikkate alınmadığı, hadisçilerin hadisin sıhhatini belirlerken onun içeriğini dikkate almadıkları ve sadece ravilerde aranan bir takım kriterlere göre onların mülakat ve semalarını esas aldıkları, hadisin sıhhatinin yalnızca semâa bağlı olduğu ve “sahih” kavramının muttasıl ile eşanlamlı olduğu, Şâfiî’nin haberin sübutu ile doğruluğu arasında zorunlu bir ilişki gördüğü, muhaddislerin bir metin tenkidi yöntemi olarak icmâa aykırılığı kullanmadıkları, onlar için icmân müstakil bir delil olmadığı ve destekleyici bir delil olmaktan öteye geçemediği, hadisçilerin isnada göre hüküm verdikleri, icmâa muhalefetin ise isnad tenkidine ek olarak zikredildiği ve ancak destekleyici karinelere birini oluşturduğu, muhaddislerin sadece idrâc, tahrîf, şâz ve illet gibi kusurlar için metinle ilgilendikleri ve hadisleri ayrıca Kur’ân’a, sünnete, icmâa ve akla arz etmeyi gerekli görmedikleri gibi iddiaların yer aldığı saptanmıştır. Ancak araştırmayı yakından ilgilendiren temel kaynakları dikkatli bir şekilde incelememe ve bu aslı kaynaklarda yer alıp araştırmacının teziyle çatışan bulgulara işaret etmeme, araştırmayla yakından ilgili alanyazındaki muasır kaynakları dikkate almama, bir münekkidin sözünün araştırmacının tezini doğrulayan ilk kısmının alınıp hemen devamında gelen ve araştırmacının tezini yanlışlayan son kısmının alınmaması yoluyla yanıltıcı bir duruma yol açma, hatalı çıkarımlarda bulunma, bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli olan bir şartın aynı zamanda o şeyin gerçekleşmesi için tek başına yeterli bir şart olduğunu ileri sürme, kapsamlı bir tetkik yapılmadığı halde ihtiyatlı bir dil kullanmama ve kesinlik ve genelleme içeren ifadeler kullanma, öne sürülen görüşler arasında tutarsızlık, önemli bir konunun ikincil bir kaynak üzerinden temellendirilmesi, münekkitlerin açık beyanlarını yanlış okuma, bazı kavramların birbirine karıştırılması, eksik/büyültücü tümevarım yoluyla yapılan çıkarımların ihtiyatlı ve ihtimal ifade eden bir dille belirtilmemesi, oldukça geniş ve derinlikli araştırmalar gerektiren bir takım iddiaların yetersiz bir şekilde delillendirilmesi gibi eksiklikler ve yönetsel sorunlar söz konusu araştırmalarda ulaşılan sonuçları tartışmalı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Hadis, Metin
Tenkidi, Muhteva
Tenkidi, Sıhhat,
Yöntem.

ABSTRACT

Date of Submission
22.01.2025

Date of Acceptance
16.05.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:

Hadith, Matn
Criticism, Content
Criticism,
Authenticity, Method.

In the last thirty years, a total of nearly three hundred and fifty academic studies on content criticism in hadith have been conducted in our country in the form of books, postgraduate theses and articles. It is observed that a serious scholarly achievement has emerged in the field of content criticism. At this point, it is clear that there is a need for a serious criticism and analysis of this scholarly accumulation. Thus, new studies in this field will be conducted on a more solid ground. In this context, these studies' contents, methods, findings, strengths, weaknesses, and approaches should be analyzed in order to identify important gaps, gains, methodological and theoretical deficiencies, and methodological problems. Based on this need, in this article, three prominent studies that examine content criticism in general or a specific criterion in particular have been selected through a purposive sampling method and analyzed in depth. These three studies are the articles titled "The Sovereign Definition of Sahih Hadith and Its Problems in the Hadith Methodology", "An Analysis on the Concept of 'Sahih Hadith'" and "The Role of Ijmā' in the Acceptance and Rejection of Hadiths". These studies are critically analyzed in our article. The studies reviewed indicate that hadith methodology primarily focuses on the sanad, often neglecting the content of the hadith. It is emphasized that this reliance on the sanad—without sufficient attention to content authenticity, the possibility of narrator error, or contradiction to Qur'ān, Sunnah, ijmā', and reasoning—is considered the methodology's most significant weakness. The condition of 'illa has nothing to do with content criticism. While opposition to ijmā' is sometimes mentioned, it is treated merely as a supporting element rather than a central criterion in content criticism. Hadith scholars did not consider it necessary to submit the hadiths to the Qur'ān, Sunnah, ijmā' and reasoning. They also did not require the content of the hadiths to conform to the mission and the status of the Prophet (pbuh). However, the following methodological problems make the results of these studies controversial: not carefully examining the primary sources closely related to the research and not pointing out the findings in these primary sources that conflict with the researcher's thesis; not taking into account the contemporary sources in the literature closely related to the research; causing a misleading situation by taking the first part of a commentator's statement that confirms the researcher's thesis and omitting the last part that immediately follows and falsifies the researcher's thesis. Furthermore, other methodological problems exist such as making erroneous inferences, asserting that a condition that is necessary for the realization of something is also a sufficient condition for the realization of that thing and inadequate proof of some claims that require extensive research.

GİRİŞ

Hadiste metin tenkidi konusunda ülkemizde ciddi bir ilmî birikimin oluştuğunu söylemek mümkündür. Zira son otuz senelik süre zarfında bu alanda kitap, makale ve tez formatlarında olmak üzere üç yüz elliye yakın akademik araştırmanın yapıldığı müşahade edilmektedir.¹ Yapılan bu araştırmaların çeşitli açılardan ilmî olarak tahlil ve tenkidine duyulan ihtiyaç ise izahtan varestedir. Bu kapsamda, söz konusu araştırmaların içerikleri, yöntemleri, bulguları, güçlü ve zayıf yönleri, yaklaşımları incelenmeli, bu şekilde önemli boşluklar, kazanımlar, metodolojik ve kuramsal eksiklikler, yönlemsel sorunlar tespit edilmelidir. Araştırma evreninin büyüklüğü karşısında seçilen bir örneklem üzerinde daha derinlikli analizler yapılmasının daha verimli olacağı açıktır. Bu nedenle makalemizde, genel olarak metin tenkidini veya özel olarak bir kıtası konu edinen araştırmalar arasından amaçlı örnekleme yöntemiyle içeriği zengin ve temsil gücü yüksek olan üç tanesi seçilmiş² ve bunların eleştirel bir yaklaşımla daha derinlemesine

¹ Mehmet Ali Çalgan, "Türkiye'de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 269-304.

² Hasan Hüseyin Şahan - Nihat Uyangör, "Bilimsel Araştırmalarda Örneklem Seçimi", *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Çelebi (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 130-142.

analizlerinin yapılmasına gayret edilmiştir. Elbette söz konusu alanyazının tahlili için bir makale yeterli olmayacaktır ve benzer makalelerin hazırlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.³

Mezkûr mülâhazalar çerçevesinde bu makalemizde “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”⁴, “‘Sahih Hadis’ Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”⁵ ve “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”⁶ başlıklı makaleleri eleştirel bir şekilde tetkik etmek istiyoruz. Mezkûr üç çalışmadan ikisi yazarların doktora tezlerinden üretilmiş oldukları için kapsamlı araştırmaların ürünüdürler.

Çiftçi’nin çalışmasında hadis usulündeki sıhhat şartlarının sadece senedle ilgili olduğu ve metin tenkidini kapsamadığı, sika râvilerin yanılabilceği gerçeğinin göz ardı edildiği, hadis usulünde metnin sıhhatinin ihmal edildiği ve senedin sıhhatiyle iktifa edildiği, bu durumun da usulün “en önemli zaafı” olduğu, şâz hadis tanımlarının râviye dolayısıyla senede göre yapıldığı, illet şartının metin tenkidıyla ilgisinin bulunmadığı, hadis metninin Hz. Peygamber’in (sas) misyonu ve konumuna uygun olmasının muhaddislerce dikkate alınmadığı; Özafşar’ın çalışmasında sahih hadisin tanımının metinle herhangi bir ilgisinin bulunmadığı ve tamamen senedle alakalı olduğu, hadisçilerin hadisin sıhhatini belirlerken onun içeriğini dikkate almadıkları ve sadece ravilerde aranan bir takım kriterlere göre onların mülâkat ve semâ’larını esas aldıkları, hadisin sıhhatinin yalnızca semâa bağlı olduğu ve “sahih” kavramının muttasıl ile eşanlamlı olduğu, Şâfiî’nin haberin sübutu ile doğruluğu arasında zorunlu bir ilişki gördüğü; Yılmazlar ve Köktaş’ın çalışmasında ise muhaddislerin bir metin tenkidi yöntemi olarak icmâa aykırılığı kullanmadıkları, onlar için icmân müstakil bir delil olamadığı ve destekleyici bir delil olmaktan öteye geçemediği, hadisçilerin isnada göre hüküm verdikleri, icmâa muhalefetin ise isnad tenkidine ek olarak zikredildiği ve ancak destekleyici karinelerden birini oluşturduğu, muhaddislerin sadece idrâc, tahrîf, şâz ve illet gibi kusurlar için metinle ilgilendikleri ve hadisleri ayrıca Kur’ân’a, sünnete, icmâa ve akla arz etmeyi gerekli görmedikleri gibi iddiaların yer aldığı görülmektedir. Bahsi geçen iddiaların birçoğu metin tenkidini genel olarak inceleyen diğer birçok araştırmada da mevcuttur.

Bu çalışmadaki değerlendirmelerimiz hadiste metin tenkidi konusunun daha da vuzuha kavuşması için yapılmış olup her ne kadar olabildiğince aslî kaynaklara dayanmaya ve tetkiklerimizde dikkatli olmaya gayret etsek de bizim tespitlerimiz de elbette kusursuz olmayacaktır. Ancak bilindiği üzere ilmî araştırmaların olgunlaşması bu tür yapıcı tenkitlere bağlıdır. Metin tenkidi konulu çalışmaların değerlendirilmesine yönelik birkaç kitap

³ Hadiste metin tenkidi konusu çok boyutlu ve çok yönlü bir konu olup bünyesinde birçok sorunsal ve mesele barındırmaktadır. Metin tenkidi konusunun kapsamını daha iyi göstermesi bakımından söz konusu sorunsalları şöyle sıralamak mümkündür: erken dönemdeki muhaddislerin tenkit yönteminin ve dilinin anlaşılması, muhaddislerin metin tenkidıyla alakalı beyanlarının tespiti, muhaddislerin metin tenkidi tatbikatının tespiti, erken dönemde hâkim olan hadis tenkit yönteminin anlaşılması, erken ve geç dönem hadis tenkit yönteminin farklı hususiyetlerinin belirlenmesi, mana nekareti yoluyla yapılan metin tenkitlerinin boyutunun tespiti, senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmeyeceği kaidesi ve yansımalarının tespiti, hadisleri tercüme ve anlama sorunu, ravi tasarruflarının belirlenmesi, hadis metinlerine olumlu tenkit yapılması, hadis metinlerine olumsuz tenkit yapılması, öncüllerin ve ön kabullerin doğruluğunun sorgulanması, metin tenkidi kıstaslarının incelenmesi, metin tenkidinin sorunlarının araştırılması. Görüldüğü üzere, bu sorunsalları inceleyen tüm araştırmaların tahlil ve tenkidi oldukça büyük bir araştırma konusu olabilir. Bu sebepten ötürü belli sorunsalların seçilmesi ve bu sorunsalları konu alan araştırmalar arasından amaçlı örneklem yöntemiyle temsil gücü yüksek olan birkaç tanesinin tetkik edilmesi daha verimli bir yol olarak gözükmektedir.

⁴ Mehmet Emin Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 217-241.

⁵ Mehmet Emin Özafşar, “‘Sahih Hadis’ Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 107-111. Bu makale yazarın şu tebliğinin geliştirilmiş hâlidir: Mehmet Emin Özafşar, “Sahih Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdülhamit Birişik (Ankara: İslami Araştırmalar Dergisi, 2006), 107-111.

⁶ Esma Yılmazlar- Yavuz Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 1-29.

değerlendirmesi dışında bir araştırma bulunmadığı görülmektedir.⁷ Bu yönüyle çalışmamızın alanyazında önemli bir boşluğu doldurması beklenmektedir. Çalışmamızda her üç makale sırayla değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri” Başlıklı Makalenin Tahlili

Çiftçi “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri” başlıklı makalesinde⁸ hadis usulündeki sıhhat şartlarının sadece senedle ilgili olduğu ve metin tenkidini kapsamadığı tezini savunur ve yeni bir sahih hadis tanımı önerir. Konumuzla yakından alakalı olan mezkûr makaledeki iddiaları değerlendirmek faydalı olacaktır.

Çiftçi “İsnadın sahih olmasını hadisin sıhhati için yeterli gören muhaddislere göre metni Kur’an’a, meşhur sünnete veya akla arz etmenin gerekli görülmediği anlaşılmaktadır.”⁹ şeklinde bir iddia öne sürmüş olmakla beraber onun bu iddiasını aslî bir kaynakla temellendirmediği görülmektedir. Çiftçi devamında yine herhangi bir delillendirmeye başvurmadan “sika râvilerin yanılabilirliği gerçeği göz ardı edilmiş” şeklinde ikinci bir hüküm ileri sürmüştür. Bu iddialara karşın bizzat yazarın araştırmasının odağında yer alan hadis usulü kaynaklarında bulunan bilgiler bunun tam da aksini göstermektedir.

Sika ravilerin yanılabilirliğinin göz ardı edilmesi iddiasına ilişkin olarak Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) “Hata ve tashîften kim kurtulabilir?”¹⁰ ve Zehebî’nin (ö. 748/1348) “Bana büyüklerden bir imam gösterin ki hata ve vehmden salim kalabilmiş olsun”¹¹ şeklindeki sözleri gayet açıktır. Yine, Zehebî’nin *el-Mûkîza* isimli hadis usulü kitabında yer alan “Sikanın tarifi onun hata yapmayacağını ve yanılmayacağını içermez”¹² şeklindeki ifadesi oldukça anlamlıdır. Müslim’in (ö. 261/875) *Temyiz*’de Zührî (ö. 124/742) ve Şu’be (ö. 160/776) gibi önde gelen hadisçileri hatalı bulması da yine bilinen somut örneklerdendir.¹³

Senedin sıhhatinin hadisin sıhhati için yeterli görüldüğü görüşünü ise yine bizzat hadis usulü kitaplarında erken dönemden itibaren sürekli tekrar edilegelen “senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmeyeceği” kaidesi açıkça çürütmektedir. Yazarın hadis usulü kitaplarını mercek altına almakla beraber bu kaideye çalışmasında işaret etmemesi ve bu kaideyi hiçbir suretle tartışmaması elbette uygun değildir.

Söz konusu kaideye Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) Ma’rife’nin 19. bölümünde¹⁴ işaret ettiği gibi ondan sonra İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245),¹⁵ Nevevî (ö. 676/1277),¹⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373),¹⁷ Irâkî

⁷ Örneğin bk. Mustafa Kemal Koca, “İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi İsimli Kitap Üzerine Değerlendirmeler”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 79-94; Ebubekir Sifil, “İslâm Düşüncesinde Sünnet Üzerine”, *Bilgi ve Hikmet*, 6 (1994), 126-148; Abdullah Aydın, “‘Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme’ Başlıklı Bildirinin Müzakeresi”, *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 113-115.

⁸ Mehmet Emin Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 217-241.

⁹ Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 229.

¹⁰ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh fi ulûmi’l-hadîs*, nşr. Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 383.

¹¹ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405), 6/36.

¹² Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Mûkîza fi ilmi mustalahi’l-hadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1437), 78.

¹³ Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbü’t-Temyîz*, nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’a, 2008), 91-96.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma’rifetu ulûmi’l-hadîs*, nşr. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1977), 58-62.

¹⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 109.

(ö. 806/1404),¹⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449),¹⁹ Sehavî (ö. 902/1497)²⁰ gibi usul kitabı müellifi muhaddisler ittifakla bu ilkeye değinmişlerdir. Görüldüğü üzere, sened ve metnin sıhhatleri arasında bir mülazemet olmadığı (عَدَمُ التَّلَازُمِ بَيْنَ صِحَّةِ الْإِسْنَادِ وَالْمَتْنِ)²¹ hususu muhaddislerin metin tenkidi konusundaki farkındalıklarına işaret eden oldukça önemli bir göstergedir. Zira bir hadisin sıhhati için senedin sıhhati yetersiz ise ki söz konusu kaide bu hususu net bir şekilde ifade etmektedir, metnin de sıhhatinin müstakil olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Bu tespit ise ancak metin tenkidi ile mümkündür. Diğer bir deyişle, hadis usulü kitaplarında yer alan “sıhhatu’l-metn” (الْمُتْنُ صِحَّةٌ) tabiri söz konusu sıhhati belirlemeye yarayan “metin tenkidi” ameliyesini, bu tabir açıkça geçmese de iktiza etmektedir.

Yazar daha sonra hadis usulü kitaplarında geçen “Bir hadis için “sahih” denildiği zaman mutlak anlamda sahih olmadığı, bir hadis hakkında “sahih değil” dir denildiği zaman da mutlak anlamda böyle olmayacağı” şeklindeki izahı alıntılıyıp “Muhaddislerin bu açıklamalarıyla hadisler hakkında verilen hükmün sadece isnada yönelik olduğu anlaşılmaktadır.” şeklinde bir hatalı çıkarımda bulunur.²² Zira alıntılanan izahın anlamı bir hadis için, senedi ve metniyle beraber, sahih hükmü verildiğinde nefsu’l-emirde de söz konusu hadisin sahih olduğunun anlaşılamayacağıdır. Diğer bir deyişle, sahih hükmü galip zanna binaen verilen bir hüküm olup mutlak değil, muhtemeldir. Bu ifadeden, yazarın düşündüğü gibi, verilen sıhhat hükmünün sadece senedle ilgili olduğu gibi bir sonuç çıkarmak elbette mümkün değildir. Yazar bu hatalı çıkarımına dayanarak bir başka hatalı çıkarımda bulunur: “Bu durum ... klasik hadis usulünün en önemli zaafını teşkil etmektedir.”²³ Görüldüğü üzere, üstüste yapılan hatalı çıkarımlardan varılan sonuç hadis usulünde metnin sıhhatinin ihmal edildiği ve senedin sıhhatiyle iktifa edildiği şeklinde olup bu durumun da usulün “en önemli zaafı” olduğu ileri sürülür.

Daha sonra yazar usulün “en önemli zaafı” olarak nitelediği sıhhat hükmünün sadece senede yönelik olduğu hususunun geçmişte Batalyevsî (ö. 521/11279), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266), İbnü’l-Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1351), günümüzde ise Fazlurrahman (ö. 1988), Muhammed Gazzâlî (ö. 1996), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi ulema tarafından eleştirildiğini ve senedin sıhhatinin tek başına yeterli olmadığı, metnin de sıhhatinin gerekli olduğunun ifade edildiğini kaydeder.²⁴ Halbuki yukarıda ifade edildiği gibi yazar değinmemiş olsa da mezkûr husus hadis usulü yazarları tarafından zaten önemle dikkat çekilen, somut örnekleri paylaşılan ve sürekli tekrarlanan bir kaide olup usulün bir zaafı değil, bilakis en kuvvetli yönlerinden birini teşkil etmektedir.²⁵ Diğer bir deyişle, yazarın alıntılıdığı bu isimler zaten muhaddislerin söylemediği ve farkında olmadıkları bir şeyi ilk defa söylüyor değillerdir. Kısaca, muhaddislerin yanlış bir tasvirinin söz konusu değerlendirmelere yol açtığı görülmektedir.

¹⁶ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, nşr. Bedî Seyyid Lahhâm (Dımaşk: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2010), 1/172.

¹⁷ Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *el-Bâ’isü’l-hasîs*, nşr. Fâzıl Mahmud (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2015), 71.

¹⁸ Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *el-Fethu’l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2008), 44-5.

¹⁹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni’s-Salâh*, nşr. Rebî’ b. Hâdî Umeyr (Riyad: Dâru’r-Râye, 1988), 2/474.

²⁰ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *Fethu’l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadîs li’l-İrâkî*, nşr. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1424), 1/119-121.

²¹ Sehâvî, *Fethu’l-mugîs*, 1/119.

²² Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 229-230.

²³ Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 230.

²⁴ Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 230-231.

²⁵ Yukarıda 14-20. dipnotlarda muhtelif muhaddislerin usûl eserlerinde söz konusu kaideye yer verdiklerine işaret edilmişti.

Yazar sıhhat şartlarından şâz olmama şartının metin tenkidıyla bir alakasının olmadığını göstermek için şâz hadis ile ilgili iki tanıma işaret eder ve “bu tanımlar râviye dolayısıyla senede göre yapılmıştır.” şeklinde bir yorum yapar.²⁶ Ancak şâz olma durumunun bir hadisin metninin sıhhatiyle ilgisini Nevevî’nin şu sözü açıkça göstermektedir: “Bir şâz olma durumu veya illetten ötürü bir hadisin isnâdı hasen yahut sahih olmakla beraber metni böyle olmayabilir.”²⁷ Diğer bir ifadeyle, sened sahih bile olsa şâz olma sebebiyle metin zayıf sayılabilir. Öte yandan, şunu da belirtmek gerekir ki muhaddisler şâz hadis konusunda senedi şâz ve metni şâz şeklinde bir ayrıma da gitmişlerdir.²⁸ Metni şâz olan hadislerin ise ayırt edici vasfı hadis metinlerinde muhalefet olmasıdır.²⁹ Elbette hadisler arasında böyle bir muhalefet olduğunda ravilerin çokluğu ve güvenilirliği gibi ölçütler esas alınarak bir tercih yapılır; ancak “metni şâz” olan hadislerin metin tenkidıyla alakalı olmadığını ileri sürmek, böyle hadislerin metinlerindeki muhalefetin muhaddislerce bir sorun teşkil etmediği gibi bir anlam ima etmektedir. Halbuki hadisçiler öncelikle ve asıl olarak metindeki çelişkiden hareketle bu hadisleri tenkit etmiş ve şâz olarak nitelemiştir.³⁰ Ayrıca, İbn Receb tarafından metni şâz hadislerle dair yapılan “Metni şâz olan hadisler hilafına sahih hadisler olan ya da önde gelen âlimlerin başka türlü görüş bildirmekte icma ettikleri hadislerdir.”³¹ şeklindeki tarifte ise görüldüğü üzere icmânın da bir hadisin şâz olarak tespitinde etkili olduğu ifade edilmektedir ki bu durum da açık bir içerik tenkidini göstermektedir. Dolayısıyla metni şâz olan hadislerin metin tenkidıyla yakından alakalı bir mevzu olduğu anlaşılmaktadır.

Yazar illet şartının da metin tenkidıyla ilgisinin bulunmadığını Dümeynî, Kırbaçoğlu ve Özafşar gibi araştırmacıların görüşlerine istinaden ileri sürer.³² Ancak bizzat hadiste illet konusunda müstakil ve derinlikli araştırmaları bulunan Durays,³³ Tubeyşî,³⁴ Fahl,³⁵ Mazharî,³⁶ Atâvî³⁷ ve Düzenli³⁸ gibi birçok muasır araştırmacının çalışmalarının dikkate alınmadığı müşahade edilmektedir. Halbuki mezkûr araştırmacıların çalışmalarında bilhassa erken dönemde muhaddislerin Kur’an, sünnet, icma ve akıl gibi kıstasları illet kapsamında gördüklerine dair gerek açık beyanlarına gerekse uygulamaya dair pek çok örneklerine yer verilmektedir. Üstelik bu

²⁶ Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 226. Yazarın burada yer verdiği şâz tanımları şunlardır: “Sika râvinin kendisinden daha sika olan bir râviye muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.”; “Yalnız bir isnadı olan hadis”.

²⁷ Süyûtî, *Tedrib*, 1/172.

²⁸ Mesela bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1/264-265; Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, nşr. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru’l-Minhâc, 1440), 1/410; Hâkim, *Ma’rife*, 120.

²⁹ Örneğin bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1/265. Polat da bu hususa işaret etmiştir. bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 159-160. Düzenli ise “Metinde Şâz” şeklinde bir alt başlık altında konuyu geniş bir şekilde ele alarak birçok örnek paylaşmıştır. bk. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar* (İstanbul: İSAM yayınları, 2016), 266-273.

³⁰ Örnekler için Süyûtî, İbn Receb ve Hâkim’in biraz önce işaret edilen eserlerinde atıf yapılan yerlere bakılabilir. Mesela İbn Receb Hz. Peygamber’in (sas) Esmâ bint Umeys’e kocasının ölümü üzerine üç gün yas tutmasını buyurduğuna dair hadisi metni şâz olan bir hadise örnek olarak göstermiştir. bk. İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1/410. Daha fazla örnek için Düzenli’nin işaret ettiğimiz eserine müracaat edilebilir.

³¹ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1/410.

³² Çiftçi, “Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri”, 226-228.

³³ Hâlid b. Mansûr Durays, *Nakdu’l-metni’l-hadîsî ve eseruhû fi’l-hükmi ale’r-ruvât inde ulemâi’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Riyad: Dâru’l-Muhaddis, 2007).

³⁴ Sultan b. Fahd et-Tübeysî, *Nakdu’l-mutûn fi kütübi ileli’l-hadîs, cem’ ve dirâse* (Riyad: Câmîatü’l-Melik Suud, Doktora Tezi, 1427).

³⁵ Mâhir b. Yasin Fahl, *el-Câmî’ fi’l-ilel ve’l-fevâid* (Demmam: Dâru İbni’l-Cevzî, 1431).

³⁶ Nasseruddîn Mazharî, “Cerh ve Ta’dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.

³⁷ Bessâm b. Abdullah b. Sâlih el-Gânim el-Atâvî, “el-Ehâdis elletî e’alle el-İmâmu’l-Buhârî Mutûnehâ bi’t-tenâkuz”, *Mecelletü’l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259.

³⁸ Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar* (İstanbul: İSAM yayınları, 2016).

araştırmalar Dümeynî'nin 1984'te neşredilen ve ülkemizde yaygın bir şekilde atıfta bulunulan *Mekâyisü nakdi mutûni's-sünne* isimli kitabına³⁹ reddiye olarak yazılmış ve 2000'li senelerde hazırlanmış eserlerdir. Bu durum literatür taraması anlamında oldukça ciddi bir eksikliğe işaret etmekte olup önemli bir soruna yol açmaktadır. Zira işaret edilen araştırmalardaki bulgular Çiftçi'nin ulaştığı sonuçları tartışmalı hâle getirmektedir. Makalenin sınırlarından dolayı burada konuyu daha geniş bir şekilde ele almamız zor olmakla beraber bazı somut örneklerle kısaca işaret edilebilir. Mesela Buhârî'nin "Ayetler (işaretler/ahir zamanın alametleri) 200 senesinden sonradır" şeklindeki haberi "200 senesi geçti ama hiçbir ayet ortaya çıkmadı" diyerek,⁴⁰ Ebû Hâtim'in "Âlimler bunamaz" şeklindeki haberi bunayan dört âlimin ismini zikrederek,⁴¹ Müslim'in ise tan yeri ağardıktan sonra ancak güneşin doğuşundan önce Arafat'a gelen bir kişinin hacca yetişmiş sayılacağını belirten bir haberi icmâ ve umûmü'l-belva kıstaslarını kullanarak⁴² illetli saymalarına değinmek mümkündür.⁴³

Yazar söz konusu makalesinin son bölümünde yeni bir sahih hadis tanımı yapar ve yeni bir sıhhat şartı olarak "Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olması (Sahih Peygamber tasavvuru)" şeklinde bir ifadeye yer verir.⁴⁴ Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Ebî Hâtim bir hadisin sıhhatini "nübüvvet kelamı olmaya uygun oluş" şartına bağlarken aslında Çiftçi'nin ileri sürdüğü şartı zaten ifade etmiştir.⁴⁵ Muhaddislerin hadis tenkidinde bu şartı gözettiklerine dair birtakım bulgular da konuyla ilgili yapılan araştırmalarda paylaşılmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla bu şartın muhaddislerce dikkate alınmadığını ileri sürmek vakıayı doğru yansıtmamaktadır.⁴⁷ Öte yandan, yazarın "Sahih bir Peygamber tasavvuru tespit edildiğinde başta mucizeler ve gelecekte haber verme konuları olmak üzere birçok konudaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetleri sorunları çözülebilecektir."⁴⁸ şeklindeki ifadesinin mucize ve gelecekte haber vermeye dair hadislerin sıhhatinin tartışmalı olduğuna yönelik bir ima içerdiği görülmektedir. Halbuki bu iki alandaki tüm hadisler elbette sahih olmamakla beraber sahih bir peygamber tasavvuru gereğince hissî mucizeleri ve Kur'an dışı vahyi toptan yok sayan bir anlayış da sağlam bir ilmî temele dayanmayacaktır.⁴⁹ Dolayısıyla peygamber tasavvurunun taşıdığı öznelliğe bilhassa dikkat çekilmelidir.⁵⁰ Son olarak, yazarın teklif ettiği bir diğer sıhhat şartı olarak bilimsel verilere uygunluğun da tartışmalı bir çok boyutunun olduğunun araştırmacılarca ifade edildiğini

³⁹ Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mutûni's-sünne* (Riyad: yy., 1984).

⁴⁰ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 3/306.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *İlelül'l-hadîs*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsit Mezîd (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2009), 3/2105 (No. 2855).

⁴² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbü't-Temyîz*, nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a, 2008.), 111-3.

⁴³ İlet-metin tenkidi münasebeti hakkında daha geniş bir tetkik için bk. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 190-240; Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 102-105. Yine, yukarıda işaret edilen Atâvî ve Durays gibi araştırmacıların atıf yapılan eserlerinde bu konuda pek çok misal sunulmuştur.

⁴⁴ Çiftçi, "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri", 234-235.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 1/351.

⁴⁶ Örneğin bk. Nevzat Aydın, *Metin Tenkidinin Ön Aşaması: Peygamber Algısı* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 155-169; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 389; Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2024), 161-165.

⁴⁷ Çiftçi, "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri", 236.

⁴⁸ Çiftçi, "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri", 235.

⁴⁹ Hissî mucizeler ve Kur'an dışı vahyi konularında geniş tahliller için bk. Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: DİB Yayınları, 2007); Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015).

⁵⁰ Bu konuda bir tetkik için bk. Aydın, *Metin Tenkidinin Ön Aşaması: Peygamber Algısı*, 151-155.

belirtmek gerekir.⁵¹ Bu sebeple sahih hadisin tarifine böyle bir sıhhat şartının eklenmesinin sorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

2. “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme” Başlıklı Makalenin Tahlili

Özaşar “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme” isimli makalesinde erken dönemden Ali b. el-Medinî (öl. 234/848-49), İmam Şâfiî (öl. 204/820), Tirmizî (öl. 279/892) ve Hâkim en-Nîsâbü’rî (öl. 405/1014) gibi muhaddislerin eserlerinden hareketle sahih hadisin tanımının metinle herhangi bir ilgisinin bulunmadığını ve tamamen senedle alakalı olduğunu ileri sürer.⁵² Ancak söz konusu makalede yazarın ifade ettiği birçok hususun eleştiriye açık olduğunu belirtmek gerekir.

Öncelikle yazar makalesinin ana tezini oluşturan “Hadisçiler hadisin sıhhatini belirlerken onun içeriğini dikkate almazlar” şeklindeki genellemeci ifadesinin ardından bu durumun önemli bir sorun teşkil ettiğini zira “senedin sübutu ve sıhhati ile içeriğin doğruluğu veya nesnel gerçekliğe uygunluğu arasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi”nin bulunmadığını belirtir.⁵³ Ancak yukarıda Çiftçi’nin makalesini değerlendirirken kaydedildiği üzere hadisçilerin erken dönemden itibaren dile getirdikleri “senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmeyeceği” kaidesi ve en önde gelen hadisçilerin de hata yapabileceklerine dair sözleri Özaşar’ın anılan ifadeleriyle açıkça çelişmektedir. Zira muhaddisler, bu kaidenin işaret ettiği üzere, bir hadisin sıhhatini belirlemek için senedin sıhhatine ilaveten metnin sıhhatinin de gerektiğini beyan etmişlerdir. Ayrıca diğer hadisçilerden hiç bahsetmesek de sadece Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebîr*, *et-Târîhu’l-evsat*, *ed-Duafâü’s-sagîr* gibi rical eserlerinde sahih sünnete, sahâbe ameline, hadisin râvisinin mezhebine ve vakıaya muhalefeti sebebiyle,⁵⁴ Müslim’in ise *et-Temyîz* isimli eserinde sahih hadislere, akla, sahâbe uygulamasına ve icmaya muhalefet, umûmu’l-belvâ ve râvinin amelinin, naklettiği hadise aykırı olması gibi sebeplerle⁵⁵ hadisleri illetli bulmaları hadisçilerin en önde gelen iki yetkin şahsiyetinin hadislerin içeriğini dikkate aldıklarının en açık delillerini oluşturmaktadır. Kısaca, yazarın alıntıladığımız iddialarının muhaddislerin tatbikatını ve vakıayı yansıtmaktan oldukça uzak olduğunu önemle belirtmemiz gerekmektedir.

Yazar “Şâfiî haberin sübutu ile doğruluğu arasında zorunlu bir ilişki görür.” şeklindeki değerlendirmesinin ardından İmam Şâfiî’nin “hadislerin çoğunun doğru (sıdk) veya yalan (kizb) olduğu ancak haber verenin doğruluğu ve yalancılığı ile bilinebilir.” şeklindeki sözüne yer vermiştir.⁵⁶ Ancak burada oldukça büyük bir sorun görünmektedir. Zira yazar Şâfiî’nin mezkûr sözünün hemen devamında yer alan “Ancak az sayıda özel birtakım hadislerde hadisin doğruluğu ya da yalan oluşu, hadisçinin benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatmasıyla veya sübut ve delalet açısından daha kuvvetli bir şeye (delile) muhalefet etmesiyle anlaşılır.” şeklindeki ifadeleri⁵⁷ aktarmamıştır. Diğer bir deyişle, Şâfiî’nin sözü eksik bir şekilde iktibas edilmiştir. Halbuki Şâfiî’nin bu tespitleri yazarın yukarıda alıntıladığımız tüm sözlerini nakzetmekte ve makalesinin tezini açıkça çürütmektedir. Zira burada Şâfiî bir haberin akla ve vâkıaya aykırılık

⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed Enes Topgöl, “Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 117-141; Muhammed Enes Topgöl, “Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12 (2012), 189-203; Nevzat Tartı, “Bilim-Hadis İlişkisine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması”, *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 7/15 (2003), 95-104.

⁵² Mehmet Emin Özaşar, “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 107-111.

⁵³ Özaşar, “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, 110.

⁵⁴ Atâvî, “el-Ehâdis elletî e’alle el-İmâmü’l-Buhârî mutûnehâ bi’t-tenâkuz”, 165-259.

⁵⁵ Mehmet Ali Çalgan, “Müslim’in Kitâbu’t-Temyîz’i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi”, *Hadith* 7 (Aralık 2021), 4-51.

⁵⁶ Özaşar, “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, 110.

⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü’l-Halebî, 1358/1940), s. 399.

("benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatması") veya Kur'an, sünnet ve icmâ gibi sübut ve delalet açısından daha kuvvetli delillere muhalefet sebebiyle yalan olduğunun anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Yazarın Şâfiî'nin sözünün, makalesinin tezini doğrulayan ilk kısmını alıp da hemen devamında gelen ve makalenin tezini yanlışlayan istisna kısmını almaması uygun gözükmemekte olup yanıltıcı bir durum teşkil etmektedir. Yazarın Şâfiî'nin ilgili sözünün tamamını nakledip bir bütünlük halinde bu sözü tartışması gerekmektedir.

Aslında Şâfiî'nin, yazarın tespit edemediği anlaşılan, "Bir muhaddisin doğruluğuna ya da hatasına dair işaretleri, aynı rivayeti nakleden hafızların nakillerinden ve Kitab ve sünnetten bulabiliriz."⁵⁸ ve "Hadisler ihtilaf ettiğinde Kitab, sünnet, icma veya kıyasa başvurarak hadislerden birini tercih ederim."⁵⁹ şeklindeki ifadeleri onun tenkit zihniyetini anlamada son derece önemlidir. Zira bu ifadeler onun bir hadisin sıhhatini belirlerken hadisin içeriğini hesaba kattığını açıkça göstermektedirler.

Yazar Müslim'in *Sahîh* mukaddimesinde raviler arasında likayla ilgili Buhârî'nin öne sürdüğü şartı şiddetle eleştirmesinden hareketle sıhhatin "yalnızca senedle ilgili bir konu" olduğu çıkarımını yapması⁶⁰ hatalıdır. Zira Müslim'in sıhhatin şartlarından biriyle ilgili değerlendirme yapması sıhhatin şartlarının sadece onun tartıştığı şart olduğu anlamına elbette gelmez. Bu durum yalnızca ilgili şart hakkında bir tartışma yaşandığını gösterir ancak sıhhatin diğer şartlarının mahiyeti hakkında bize herhangi bir ipucu sağlamaz.

Yazar, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs* isimli usul kitabından hareketle sıhhatin sadece senedle ilgili olduğunu belirtir ve mezkûr eserden semân ve isnadın sahih oluşuyla ilgili bazı alıntılar nakleder.⁶¹ Ancak anlaşıldığı kadarıyla yazar Hâkim'in *Ma'rîfe'sinin* 19. bölümünün senedi sahih olup metni hatalı olan hadislerle ayrıldığını tespit edememiştir. Bu bölümde Hâkim "Bu hadisin isnâdında sadece güvenilir, sağlam râviler olmakla beraber (metinde) 'gündüz' kelimesinin geçmesi vehmdir" gibi değerlendirmeleriyle bir hadisin sıhhatinin sadece senedin sıhhatiyle sağlanamayacağını, metnin de hatalardan sâlim olması gerektiğini vurgular.⁶² Yine, Hâkim'in *el-Müstedrek* isimli meşhur eserinde "Bu, isnâdı sahih ancak metni zayıf bir hadistir" demesi ve akabinde söz konusu hadisteki tarihî bilgiye aykırılığa işaret etmesi⁶³ yazarın değindiğimiz iddiasıyla bağdaşmamaktadır.

Yazar İbn Receb'in (öl. 795/1393) *Şerhu İleli't-Tirmizî* isimli eserinde "sıhhatin ravilerin birbirleri ile karşılaşması ve birbirlerinden hadis işitmeleriyle ilgisini" geniş bir şekilde incelediğini belirtir.⁶⁴ Halbuki aynı kitapta bir hadisin sıhhatinin icmâ,⁶⁵ nübüvvet kelimeleri olmaya uygun oluş⁶⁶ ve râvinin kendi görüşüne muhalif bir rivayeti aktarmaması⁶⁷ gibi kıstaslara bağlı oluşu hakkında geniş bölümler bulunmakta, İbn Receb bu kıstasları müstakil başlıklar altında ele almaktadır. Bu durum yazarın mezkûr eseri dikkatli bir şekilde tetkik etmediğini ve makalesinin teziyle son derece alakadar olan bu kıstasları tespit edemediğini göstermektedir. Bu eksik inceleme neticesinde makalesinde "hadisçilerin bir hadisin sıhhat değerini tayin ederken içeriği dikkate

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1423), 13.

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 373.

⁶⁰ Özafşar, "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", 109.

⁶¹ Özafşar, "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", 109.

⁶² Hâkim, *Ma'rîfe*, 58-9. Bu örneğe Aydınli da işaret etmiştir. bk. Aydınli, "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme" Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", 114.

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/52 (No. 6854).

⁶⁴ Özafşar, "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", 109.

⁶⁵ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/410.

⁶⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/775-776.

⁶⁷ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/796.

almadıkları ve sadece ravilerde aranan birtakım kriterlere göre onların mülâkat ve semâ'larını esas aldıkları"⁶⁸ şeklinde bir yanlış sonuca ulaştığı görülmektedir. Yazar bu tespitin hemen akabinde Hatîb el-Bağdâdî'nin "muttasıl bir sened, hadisin sıhhatinin ve kendisiyle amel edilmesinin olmazsa olmaz şartıdır" şeklindeki sözünü aktarır ve Hatîb'in bu sözünü mezkûr tespitin bir neticesi olarak sunar. Halbuki Hatîb'in bu sözü sadece şu anlama gelmektedir: Senedin sıhhati, hadisin sıhhatinin *gerekli* bir şartıdır. Hatîb'in bu sözünden, yazarın çıkarım yaptığı gibi, "senedin sıhhati, hadisin sıhhati için *yeterli* bir şarttır" gibi bir anlam mantiken çıkmaz. Zira bilindiği üzere, bir şart bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli olup yeterli olmayabilir.

Erken dönemden Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), İbn Mehdî (ö. 198/813), Şâfiî, Muhammed b. İsa b. et-Tabbâ' (ö. 224/838), Müslim, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân (ö. 354/965), Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) gibi birçok muhaddisin içerik tenkidıyla ilgili önemli beyanları bulunmakta, bu beyanlarda bir hadisin sahih olması için Kitab, sünnet, icma, akıl ve nübüvvet kelamına uygunluk gibi şartlar açıkça belirtilmektedir. Yine, birçok muhaddisin tatbikatından da muhteva tenkidini görmek mümkündür.⁶⁹ Ancak yazar bu bulgulara ulaşamadığından ötürü sıhhatin sadece senedle ilgili olduğu şeklinde hatalı bir sonuca ulaşmıştır.

Yazar makalesinde "sahih" kavramı hakkında "Burada altı çizilmesi gereken nokta bu kelimenin bitişik anlamındaki 'muttasıl' ile eşanlamlı olarak kullanıldığıdır." şeklinde bir değerlendirmede bulunur,⁷⁰ sonrasında semâ' ile sıhhat arasında uzun bir şekilde durarak bu konuda çeşitli örnekler paylaşır. Ancak verilen örneklerde yazarın ileri sürdüğü gibi "hadisin sıhhati" değil, bilakis "semâ'ın sıhhati" bahis mevzuudur. Mesela yazarın "semâ' ile sıhhat arasındaki bağlantıyı ise en açık biçimde şu ifade göstermektedir: semâ'u'l-Hasen mine'l-Ahnef b. Kays sahîhun-Hasen'in Ahnef b. Kays'ı ıslah etmiştir" şeklinde sunduğu misal yazarın çevirisinin de gösterdiği üzere sadece ravinin semâ'ının sahih olduğuna işaret etmektedir; yoksa yazarın vurguladığı gibi hadisin sıhhatinin yalnızca semâ'a bağlı olduğu ve "sahih" kavramının muttasıl ile eşanlamlı olduğu anlamına gelmemektedir.⁷¹ Dolayısıyla yazarın "Rivayetin sıhhati ve sübutu *ancak* ravilerin birbirleriyle karşılaşmalarını ve birbirlerinden hadis dinlemelerini niteleyen birer mefhum olarak kullanılmaktadır." şeklindeki değerlendirmesinde yer alan ve hasır ifade eden "ancak" kelimesinin zaid ve hatalı olduğu anlaşılmaktadır.

3. "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü" Başlıklı Makalenin Tahlili

Bu bölümde Yılmazlar'ın doktora tezinden⁷² üretilmiş olan ve Köktaş ile birlikte kaleme alınan "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü" başlıklı makale⁷³ de tahlil edilecektir. Yılmazlar mezkûr makalesinde sonuç olarak muhaddislerin bir metin tenkidi yöntemi olarak icmâa aykırılığı kullanmadıklarını belirtmiştir.⁷⁴ Yazara göre hadisçiler için icmâ müstakil bir delil olamamış ve "tekid edici ve destekleyici bir delil olmaktan öteye geçememiştir".⁷⁵ Öncelikle belirtilmesinde fayda olan bir husus herhangi bir metin tenkidi kıstasının araştırıldığı bir çalışmanın önemli bir açmazla karşı karşıya olduğudur. Muhaddislerin söz konusu kıstası tatbikatta kullanıp kullanmadıklarını tespit için neredeyse hadis külliyyatının (metin, şerh, rical, ilal vb.) hepsinin

⁶⁸ Özafşar, "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", 109.

⁶⁹ Bu konularda geniş bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 112-175.

⁷⁰ Özafşar, "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", 108.

⁷¹ Aydınlı da sâbit kelimesinin muttasıl anlamında kullanılmış olduğu iddiasını eleştirmiştir. bk. Aydınlı, "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme" Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", 113-114.

⁷² Esma Yılmazlar, *Hadis-icmâ ilişkisi ve icmâa aykırı görülen hadisler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

⁷³ Esma Yılmazlar - Yavuz Köktaş, "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 1-29.

⁷⁴ Yılmazlar - Köktaş, "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü", 2. Makale esas olarak Yılmazlar'ın doktora tezinden üretildiği için yazar olarak bilhassa ona atıf yapılması tercih edilmiştir.

⁷⁵ Yılmazlar - Köktaş, "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü", 21.

taranması gerekmektedir. Halbuki böyle bir tarama hiçbir şekilde mümkün olmayıp ancak çok sınırlı sayıda kaynak taranabilir.⁷⁶ Üstelik yazar belli hadis kaynaklarını icma kıstasının uygulanması bakımından bizzat taradığına dair bir bilgi de paylaşmamaktadır.⁷⁷ Yazarın söz konusu makalesinde sunduğu uygulama örnekleri konuyla ilgili önceki çalışmalarda yer alan bilgilere yani ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Kaldı ki aşağıda göstermeye çalışacağımız üzere, önceki çalışmalarda yer alan bazı bilgilere de araştırmasında yer vermediği, diğer bazı bulguları ise yanlış yorumladığı görülmektedir. Kısaca, oldukça kapsamlı araştırmalar gerektiren böyle bir konu hakkında ikincil kaynakların yanında doğrudan belli başlı aslî kaynaklar üzerinden çalışılması ve varılan sonuçlar hakkında oldukça ihtiyatlı ifadeler kullanılması gerekmektedir.

Yazarın icmâi muhaddisler için bir metin tenkidi kıstası olarak görmemesine rağmen icmân onlar için “mevzû hadisin ve neshin tespitinde” ve “müteâriz iki hadisin tercihinde” etkili olduğunu açıkça ifade etmesini⁷⁸ bir çelişki olarak görmemek ve anlamlandırmak oldukça güçtür. Zira bir haberin icmâa muhalefet sebebiyle mevzû olarak nitelenmesini veya tercih işlemi sonucunda mercûh yani zayıf olarak görülmesini metin tenkidi saymamak mümkün değildir. Metin tenkidi zaten ancak böyle bir sonuç verebilir.

Yazar muhaddislerin yaklaşımını tetkik ettiği bölümün başında onların sadece idrac, tahrif, şaz ve illet gibi kusurlar için metinle ilgilendiklerini belirtir ve “hadisleri ayrıca Kur’ân’a, sünnete, icmâa ve akla arz etmeyi gerekli görmezler” şeklinde bir tespitte bulunur.⁷⁹ Böylesine büyük, önemli ve katıyet ifade eden bir iddianın elbette oldukça sağlam bir şekilde delillendirilmesi gerekmektedirken yazar bu iddiasını Türcan’ın bir makalesine⁸⁰ dayandırır. Halbuki makalenin aslî konusuyla yakından ilgili böyle bir hususun böyle ikincil bir kaynak üzerinden temellendirilmesi yeterli olmadığı gibi uygun bir ilmî yol da değildir.

Yazar muhaddislerin hadislerin tashihiinde icmâa verdikleri yeri ele aldığı bölümde öncelikle erken dönemden Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî, İbn Kuteybe ve İbn Hibbân’dan bazı örnekler paylaşır.⁸¹ Ancak bu örneklerin değerlendirilmesi sadedinde hadisçilerin “isnada göre hüküm verdikleri”,⁸² icmâa muhalefetin ise “isnad tenkidine ek olarak zikredildiği” ve “ancak destekleyici karinelerden birini oluşturduğu”⁸³ şeklindeki tespitin vakıayı yansıtmadığını ve vakıanın aslında çok daha farklı olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Zira aşağıda kısaca işaret etmeye çalışacağımız üzere yazarın sunduğu örneklerin tümünde icmâa aykırılık ilgili haberlerin zayıf sayılmalarının asıl gerekçesi olup bu örneklerde sened tenkidi ise ya hiç yoktur veya ikincil derecede etkilidir. Bu örneklerde icmâdan ötürü zayıf bulunan hadisleri nakleden raviler bu sebeple eleştiri konusu olmuşlardır. Yani, yazarın iddiasının aksine, asıl olarak râvilerden hareketle rivayetler değerlendirilmemiş, tam tersine, icmâa aykırı rivayet nakletmeleri

⁷⁶ Bu sebepten ötürü ülkemizde yapılmış olan kıstas çalışmaları genelde sadece mevzuat kitaplarından örnek bulabilmişlerdir. Zira diğer tüm hadis külliyatını incelemeleri mümkün değildir. Bu durum ise ikna edici bulgu eksikliğine yol açmakta olup Polat’ın tespitiyle ülkemizdeki araştırmaların en büyük eksikliğini oluşturmaktadır. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 315. Bu açmazdan dolayı belli bir muhaddisin hatta sadece belli bir eserindeki uygulamalarının incelenmesi çok daha verimli sonuçlar alınmasını sağlayacaktır. Buna dair bir örnek için bk. Meryem bint Ahmed, *Nakdu’l-İmâmî’z-Zehebî li’l-metn fî kitâbihî Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Riyad: Câmia Melik Suûd, Doktora Tezi, 1431).

⁷⁷ Yazar tezinde İbn Kuteybe’nin *Te’vîlü muhtelifi’l-hadis* isimli eserini ve Nevevî ve İbn Hacer’in hadis şerhlerini tezindeki örneklerin tespiti için kaynak olarak kullandığını belirtmiştir. Ancak belirttiğimiz üzere, bunlar oldukça sınırlı sayıda kaynaklardır. Yılmazlar, *Hadis-icmâ ilişkisi ve icmâa aykırı görülen hadisler*, 5.

⁷⁸ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 3.

⁷⁹ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 15.

⁸⁰ Zişan Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2019), 299-316.

⁸¹ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 15-18.

⁸² Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 15.

⁸³ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 21.

sebebiyle söz konusu raviler tenkit edilmişlerdir. Görüldüğü üzere, burada oldukça ciddi bir hatalı tasvir ve yanlış okuma söz konusu olup bu durum ilgili çalışmanın ana tezini yanlışlamaktadır.

İlk örneğe göre, Ahmed b. Hanbel mümin çocuklarının cennette olacakları hakkında tereddüt içeren bir haberi eleştirir ve açık bir şekilde, hadisi icmaa aykırı olduğu için zayıf gördüğünü ve bu zayıf haberi naklettiği için Talha isimli raviyi eleştirdiğini ve hatalı bulduğunu belirtir. Yazar ise bu misalden “İsnad tenkidıyla birlikte bir hadisin icmâa da aykırı olduğu neticesinin çıktığını”⁸⁴ ve Ahmed b. Hanbel’in icmâi “isnad merkezli değerlendirmelerinde destekleyici bir karîne olarak” kullandığını⁸⁵ bildirir. Görüldüğü üzere, yazar Ahmed b. Hanbel’in mezkûr açık beyanını tersten okuyarak sanki Ahmed’in bu raviyi bu hadisten bağımsız olarak zayıf saydığı için bu haberi zayıf gördüğünü, dolayısıyla esas olarak isnad tenkidi yaptığını, icmaa muhalefeti ise ek bir karine olarak zikrettiğini öne sürmüştür. Burada herhangi bir yorum söz konusu olmayıp münekkidin açık ifadelerinin oldukça ciddi bir şekilde yanlış okuması görülmektedir.

Yazar Müslim’den naklettiği ikinci örnekte yine asıl olarak isnad tenkidi yapıldığını belirtir ve “Müslim hadisin tenkidinde icmâi, destekleyici bir karine olarak kullanmıştır” şeklinde bir değerlendirme yapar.⁸⁶ Halbuki ilgili örnek incelendiğinde durumun hiç de böyle olmadığı rahatlıkla görülebilir. Arafat’a tan yerinin ağarmasından sonra fakat güneşin doğuşundan önce gelen bir şahsın haccının kabul olacağını belirten söz konusu haberi tenkidinde Müslim seneddeki râvilerin zayıf olduğuna hiçbir suretle işaret etmez.⁸⁷ Müslim’in bu örnekte ileri sürdüğü yegane tenkit gerekçeleri haberin Hz. Peygamber’in (sas) ve sahabenin sözlerine, ayrıca âlimlerin ittifakına (icmâ) aykırı düşmesi ile umûmü’l-belvâdır.⁸⁸ Hatta bu haberi tenkit ettiği bölümün başlığını “Rasulullah’tan (sav) gelen rivayetlerde hiçbir destekleyicisi olmayan ve ulemanın görüşüne de aykırı düşen fâsid bir rivayet” (نَكَرَ رَوَايَةً فَاسِدَةً بَلَا عَاضِدَ لَهَا فِي شَيْءٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتَّفَقَ) (الْعُلَمَاءُ عَلَى الْقَوْلِ بِخِلَافِهَا) olarak belirlemesi de oldukça anlamlı olup haberin tenkit sebebini açıkça ifade etmektedir. Kısaca, yazarın söz konusu haberin tenkidinde Müslim’in isnad tenkidi yaptığı şeklindeki ifadesi son derece yanlış olup böyle bir değerlendirme yapabilmesi için ortada hiçbir veri bulunmamaktadır. Bu durum ise son derece ciddi bir ilmî hatadır. Bilakis Müslim bu eserinde sıklıkla rivayetlerinden hareketle ravilerin değerlendirildiğini ifade eder.⁸⁹ Sonuç olarak görüldüğü üzere bu örnekte Müslim, yazarın iddiasının aksine, icmâi kesinlikle “destekleyici bir karine” olarak kullanmamış, bilakis açık bir şekilde aslî gerekçe olarak kullanmıştır.⁹⁰

Yazarın üçüncü olarak Tirmizî’den verdiği örneklerde de, iddiasının aksine, sened tenkidi yapılmamıştır.⁹¹ Mesela içki içen kişinin dördüncü defasında öldürüleceğine dair haberin akabinde Tirmizî râvileri tenkit etmez, konuyla ilgili bir başka habere dayanarak bu haberin neshedildiğini ve ilim ehlinin hiçbir ihtilaf olmaksızın bu hadisile amel etmediklerini belirtir ve bir Müslümanın sadece üç durumda öldürülebileceğine dair hadisin bu görüşünün doğruluğunu desteklediğini kaydeder.⁹² Dolayısıyla görüldüğü üzere Tirmizî isnad tenkidine başvurmamış, bunun yerine tenkidinde icmâ ve sahih hadislerden hareket etmiştir.

⁸⁴ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 16.

⁸⁵ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 14.

⁸⁶ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 16.

⁸⁷ İlgili haberin senedinde bir râvinin ismi verilmeyerek “racul” olarak geçer. Ancak önemli olan husus Müslim’in bu hususu hadisin tenkidinde bir gerekçe olarak ileri sürmemesidir.

⁸⁸ Müslim, *Kitâbu’t-Temyîz*, 111-113.

⁸⁹ Örneğin bk. Müslim, *Kitâbu’t-Temyîz*, 124, 132.

⁹⁰ Aslında yazarın bu hatalı okumalarının altında erken dönem tenkit yöntemine dair kuramsal bir eksikliğin olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda önemli bir kaynak için bk. Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

⁹¹ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 17.

⁹² Tirmizî, “Hudûd”, 15 (No. 1444).

Yazar dördüncü olarak İbn Kuteybe'den bir örnek paylaşır. Bu kapsamda yazarın “o, senedi sağlam fakat terk edilmesi konusunda icmâ oluşmuş hadislerle örnekler vermektedir.” şeklindeki tespiti⁹³ ile muhaddislerin asıl olarak isnad tenkidi yaptıkları şeklindeki görüşü arasındaki açık tutarsızlık dikkat çekmektedir. Yazarın “Ona göre hadisler şüphe, te’vîl ve nesih gibi durumlarla karşı karşıyadır fakat icmâ ise bütün bu ârizalardan salimdir.” diyerek⁹⁴ İbn Kuteybe'nin icmâ hakkındaki yaklaşımını aktarması ise son derece önemlidir. Yazarın İbn Kuteybe'nin Rasulullah'ın (sav) sarığa meshetmesine dair bir haberin râviler tarafından tasarrufta bulunularak aktarıldığına dair görüşünü “tevil” olarak sunması ise oldukça sorunludur. Zira İbn Kuteybe'nin râvilerin söz konusu haberi aktarırken nasıl bir tasarrufta bulunmuş olabileceklerini anlatması ile bir haberin manası üzerine şârihler tarafından yapılan tevil arasında büyük bir anlam farkı bulunmaktadır. Ravi tasarruflarına tevil denmeyeceği açıktır. Bilakis ravi tasarrufları hadislerin muhteva tenkidine müsait bir hâl almasında etkili olan önemli sebeplerdir ve üzerlerinde önemle durulmalıdır.⁹⁵ Bunun ardından yazarın İbn Kuteybe hakkında “icmâa muhalif gördüğü rivayeti reddetmek yerine nesh ya da te’vîlle çözüme gitmesi önemi haizdir” şeklindeki eleştirisi⁹⁶ de ayrıca eleştirilmelidir. Zira yazarın tenkidi bir hadisi reddetmekle özdeşleştirmek istemesi ve tenkidin kapsamını bu şekilde daraltmaya çalışması herhangi bir dayanaktan yoksun olup oldukça sorunludur. Bu noktada Yıldırım'ın şu tespitini önemli bulmaktayız:

“Tenkit mutlak olarak hadisin mevzûluğunun ispat edilip rivayetin bırakılması demek değildir... Tenkidi genel bir şemsiye olarak kabul edip hadisin sıhhatini ortaya koyma ameliyesinin tüm çeşitlerini bunun altına yerleştirmemiz gerekmektedir.”⁹⁷

Yazar beşinci olarak İbn Hibbân'dan iki örnek paylaşır, “o da diğer muhaddisler gibi icmâa, uydurma rivayetlerin tespitinde isnad tenkidine ek olarak destekleyici bir yöntem olarak başvurmaktadır” değerlendirmesinde bulunur ve İbn Hibbân'ın teferrüd eden bir haberin içeriğinin Kur'an, sünnet ve icmâa muhalif olması hâlinde uydurma sayılacağına dair sözünü aktarır.⁹⁸ Dikkat edilirse İbn Hibbân'ın mezkûr ifadesi icmân bir hadisin tenkidindeki etkisine işaret ederken, yazarın iddiasının aksine, sened tenkidine işaret etmemektedir. Bir haberin metninin teferrüdü, bilindiği üzere, sened tenkidi değildir. Nitekim ferd olan pek çok hadis sahih sayılmaktadır. İbn Hibbân'ın dikkat çektiği asıl sorun ferd olmakla beraber metnin icmâa aykırı olmasıdır. Dolayısıyla burada belirleyici olan etken icmâa muhalefettir. Hâl bu iken yazarın İbn Hibbân hakkındaki “icmâa ... isnad tenkidine ek olarak destekleyici bir yöntem olarak başvurmaktadır” şeklindeki değerlendirmesinin yanlışlığı aşikardır. Üstelik İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn* isimli rical eserinde râvilerin zayıf oluşuna onların zayıf rivayetlerinden örnekler vererek istidlal ettiği bilinmektedir.⁹⁹ Bu durum ise isnad tenkidinde olduğu gibi râviden hareketle rivayetlerin değil, aksine rivayetlerinden hareketle râvilerin değerlendirildiğinin açık bir göstergesidir.

Yazarın İbn Hibbân'dan verdiği birinci örnekte münekkî Ebû Zeyd isimli ravinin mechûl olduğunu ve Abdullah b. Mes'ud'dan mütâbîi olmayan haberler naklettiğini bildirir ve böyle

⁹³ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 17.

⁹⁴ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 17. İbn Kuteybe'nin işaret edilen sözü için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (yy.: Müessesetü'l-İşrâk, 1419), 380.

⁹⁵ Ravi tasarrufları konusunda somut bir örnek üzerinde yapılmış bir uygulama çalışması için bk. Cemal Ağırman, “Rivâyetlerin Değerlendirilmesinde Hz. Peygamber'in Şahsiyet ve Konumundan Yararlanmanın Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 21-59.

⁹⁶ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 17.

⁹⁷ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 124-5.

⁹⁸ Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü”, 17-18.

⁹⁹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 93-98 (“Rivayetten Raviye: Kitâbü'l-Mecrûhîn” başlıklı bölüm).

bilinmeyen birisinin aktardığı haber “Kitab’a, sünnete, icmaya, kıyasa ve akla muhalif” olursa ilgili haberin kabul edilmeyeceğini belirtir.¹⁰⁰ Burada tenkit gerekçesi olarak ileri sürülen râvinin cehâleti ve haberin içerdiği mana sorunundan hangisinin belirleyici, hangisinin destekleyici olduğunu söylemek kolay değildir; dolayısıyla, yazarın icmân destekleyici bir karine olduğuna dair iddiasını temellendirmesi gerekmektedir. İbn Hibbân’dan verilen ikinci örnekte ise münekkidin ifadesi daha da açıktır. Bu ikinci örnekte de ravinin mechul olduğuna işaret eden münekkit ardından “Müslümanların icmâi bu haberin batıl olduğuna kesin bir surette şahadet eder.” der.¹⁰¹ Görüldüğü üzere, mezkûr ifade oldukça net bir şekilde söz konusu haberin başlıca red sebebinin icmâ olduğunu göstermektedir. Hâl böyleyken yazarın İbn Hibbân için icmâi “destekleyici bir yöntem” olarak sunmasındaki ve asıl belirleyici olarak isnad tenkidine işaretindeki ısrarını anlamak mümkün değildir.

Yazar Hatîb el-Bağdâdî’den dört asır sonra İbn Hacer’e (öl. 852/1449) gelene kadar icmâ kıstasının hadisçiler nezdinde kabul görmediğini iddia eder.¹⁰² Öncelikle, altını önemle çizerek belirtmek gerekir ki bu gibi iddiaların yapılabilmesi oldukça kapsamlı ve derinlikli araştırmalara bağlıdır. Aksi halde ilmî bir çalışmada ciddi bir tahkik yapılmadan böyle genellemeci ifadeler kullanılması son derece sorunludur. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî ile İbn Hacer arasında yaşamış olan sadece İbn Receb’den (öl. 795/1393) aktarabileceğimiz bilgiler yazarın iddiasının yanlışlığını açıkça ortaya koyacaktır. İbn Receb metni şaz olan hadisleri şöyle tarif etmiştir: “hilafına sahih hadisler olan ya da önde gelen âlimlerin başka türlü görüş bildirmekte icma ettikleri hadisler”.¹⁰³ Görüldüğü üzere, İbn Receb icmâa aykırı hadisleri “metni şaz” olarak tarif etmiştir. İbn Receb’in belirttiği bu hususun ona mahsus olmadığı, kendinden önceki muhaddislerin de icmâa muhalif hadisleri, manası sorunlu haberler olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim o bu eserinde kendinden önceki muhaddislerin yaklaşımlarını geniş bir şekilde izah eder. Yazarın çalışmasıyla son derece alakalı böylesine önemli bir bilginin neden makalesine dahil edilmediği izah gerektirmektedir.¹⁰⁴ Dikkat edilirse İbn Receb bir hadisi zayıf saymak için senedinde bir kusur aramamakta, sadece metninin icmâa muhalefetini yeterli saymaktadır. Bu kritik husus yazarın muhaddisler hakkında çalışması boyunca tekrarladığı, isnadın asıl, icmân ise destekleyici karine olarak kullanıldığına dair teziyle açıkça çelişmektedir.

Yazarın makalesine dahil etmediği birçok örneğe işaret etmek mümkün olmakla beraber geniş bilgi için konu hakkında yapılmış araştırmalara işaret etmekle yetinmek istiyoruz.¹⁰⁵ Ancak şunu belirtmek gerekir ki incelediğimiz makaledeki örneklerin önceki araştırmalardan derlenmiş olduğu görülmektedir. Halbuki icmâ konusunun doktora tezi olarak araştırılması, önceki araştırmalarda tespit edilememiş yeni bulguların ortaya konmasını gerektirir. Bu konudaki zorluğa bu bölümün başında değinmiştik. Ancak bilinen örneklerin incelenmesi sırasında, çalışmamızda göstermeye çalıştığımız üzere, ciddi yanlış okumaların yapılmış olması önemli bir yöntemsel sorun olarak durmakta ve yazarın ulaştığı sonuçları tartışmalı kılmaktadır.

¹⁰⁰ Ebû Hâtım Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkin*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'i, 2000), 2/514.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/497.

¹⁰² Yılmazlar – Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Redinde İcmân Rolü”, 19.

¹⁰³ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/410.

¹⁰⁴ Yazar doktora tezinde bu bilgiye, önemini vurgulaması da, yer vermiştir ancak makalesinde de büyük öneminden dolayı bu bilgiye değinmesi ve çalışmasının ana teziyle açıkça çatışan bu bilgiyi tartışmasının gerektiği açıktır.

¹⁰⁵ Mesela, icmân bir muhteva tenkidi kıstası olarak, yukarıda adı geçen muhaddisler dışında, Beyhakî, Nevevî, Ebû Zur'a, Buhârî, Hâkim en-Neysâbü'rî, Irâkî, Aynî gibi muhaddislerce de kullanımına dair geniş bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 142-147.

Sonuç

Makale boyunca yapılan tetkiklerde incelediğimiz çalışmaların ciddi bir takım kuramsal ve yöntemsel sorunlar barındırdığı açıkça görülmektedir. Bu hususu açmak gerekirse, incelenen üç çalışmada araştırmayı yakından ilgilendiren temel kaynakları dikkatli bir şekilde incelememe ve bu aslı kaynaklarda yer alıp araştırmacının teziyle çatışan bulgulara işaret etmeme, araştırmayla yakından ilgili alanyazındaki muasır kaynakları dikkate almama, bir münekkidin sözünün araştırmacının tezini doğrulayan ilk kısmının alınıp hemen devamında gelen ve araştırmacının tezini yanlışlayan son kısmının alınmaması yoluyla yanıltıcı bir duruma yol açma, hatalı çıkarımlarda bulunma, bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli olan bir şartın aynı zamanda o şeyin gerçekleşmesi için tek başına yeterli bir şart olduğunu ileri sürme, kapsamlı bir tetkik yapılamadığı halde ihtiyatlı bir dil kullanmama ve kesinlik ve genelleme içeren ifadeler kullanma, öne sürülen görüşler arasında tutarsızlık, önemli bir konunun ikincil bir kaynak üzerinden temellendirilmesi, münekkitlerin açık beyanlarını yanlış okuma, bazı kavramların birbirine karıştırılması, eksik/büyültücü tümevarım yoluyla yapılan çıkarımların ihtiyatlı ve ihtimal ifade eden bir dille belirtilmemesi, oldukça kapsamlı ve derinlikli araştırmalar gerektiren bir takım iddiaların yetersiz bir şekilde delillendirilmesi gibi birçok yöntemsel sorunun bulunduğu saptanmıştır. Erken dönem tenkit yöntemi hakkında ciddi bir kuramsal eksikliğin bulunduğu da işaret edilmelidir.

Açıktır ki yöntemsel sorunlar düzeltilmeden ilmî bir araştırmada sağlıklı sonuçlar elde etmek mümkün değildir. Bu sebeple öncelikle yöntemle ilgili meselelerin ciddiyetle ele alınıp düzeltilmesi gerekmektedir. Araştırma sağlam bir yöntemsel temele dayanmalı ve araştırma bulguları neyi gösteriyorsa ihtiyatlı bir dille bu bulgulara işaret edilmelidir. Araştırma sonucunu ifade ederken kullanılacak dilin kesinliği o sonucu elde ederken yapılmış olan tahlillerin kapsamının genişliğiyle doğru orantılı olmak durumundadır. Yine, bir araştırmada ikincil kaynaklara dayanmaktan ziyade araştırmanın konusuyla yakından alakalı meselelerin doğrudan aslı kaynaklardan tahkik edilmesi son derece önemlidir. Zira başvurulacak ikincil bir kaynaktaki bilgiler zaman zaman yanlış olabilmekte, bu durumda sonraki araştırmacılar hatalı bir bilgiyi tekrar etme durumuna düşebilmektedir. Halbuki ilmî bir araştırmanın ayırt edici vasfı önceki araştırmaların tüm bulgularını tahkik etmeden kabullenmemek ve bunlar arasında hatalı olanları tashih etmektir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer son derece önemli eksiklik ülkemizde ve bilhassa yurtdışında son dönemlerde yapılmış olan hadiste metin tenkidi konulu nitelikli araştırmaların dikkate alınmamasıdır. Halbuki ilmî araştırmaların olmazsa olmaz bir şartı ilgili alanyazının dikkatle bir şekilde tetkik edilmesi ve önceki çalışmalardan mutlaka istifade edilmesidir. Zira makalede belirttiğimiz üzere hadiste metin tenkidi konusunda ülkemizdeki araştırmaların önemli bir sorunu muhaddislerin izah ve tatbikatına dair bulgu eksikliğidir. Halbuki bu konuda yapılmış çalışmalardan yeterince istifade edilmesi hâlinde bu bulgu eksikliği sorunu da büyük ölçüde çözülebilecektir.

Çalışmamız, bünyesinde birçok önemli sorunsal içeren, çok boyutlu ve çok yönlü bir mesele olan hadiste metin tenkidi konusunun daha çok genel ve teorik yönünü konu edinen araştırmalar özelinde gerçekleşmiştir. Ancak metin tenkidinin kıstasları, öncülleri, sorunları, geçmişteki tatbikat ve günümüzdeki tenkitler üzerinde de örnekleme seçilerek yapılacak derinlikli analizlerin ve yapıcı tenkitlerin bu konularda yapılacak yeni araştırmalar için daha sağlam bir zemin oluşmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement**Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks**

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Ağırman, Cemal. "Rivâyetlerin Değerlendirilmesinde Hz. Peygamber'in Şahsiyet ve Konumundan Yararlanmanın Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 21-59.
- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Atâvî, Bessâm b. Abdullah b. Sâlih el-Gânim. "el-Ehâdîs elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnehâ bi't-tenâkuz". *Mecelletü'l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259.
- Aydın, Nevzat. *Metin Tenkidinin Ön Aşaması: Peygamber Algısı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Aydınlı, Abdullah. "'Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme' Başlıklı Bildirinin Müzakeresi". *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 113-115.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016).
- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ehâdîsü'l-ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahman Abdulcebbar. Riyad: Dâru'l-Sumay'î, 2002.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi". *Hadith* 7 (Aralık 2021), 4-51.
- Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*. İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2024.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 217-241.
- Durays, Hâlid b. Mansûr. *Nakdu'l-metni'l-hadîs ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ulemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 2007.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Mekâyisü nakdi mutûni's-sünne*. Riyad: yy., 1984.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar*. İstanbul: İSAM yayınları, 2016.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- Fahl, Mâhir b. Yasin. *el-Câmi' fi'l-ilel ve'l-fevâid*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. nşr. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdurrahman. *el-Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *İlelü'l-hadîs*. nşr. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsit Mezîd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2009.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr. Riyad: Dâru'r-Râye, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail ed-Dımaşkî. *el-Bâ'isü'l-hasîs*. nşr. Fâzıl Mahmud. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. yy.: Müessesetü'l-İşrâk, 1419.

- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. nşr. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Minhâc, 1440.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadîs*. nşr. Mahir Yasin Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râvîler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Mazharî, Nasseruddîn. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.
- Meryem bint Ahmed. *Nakdu'l-İmâmî'z-Zehabî li'l-metn fi kitâbihî Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Riyad: Câmia Melik Suûd, Doktora Tezi, 1431.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *Kitâbü't-Temyîz*. nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'a, 2008.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme". *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 107-111.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Sahih Kavramı Üzerine Bir İnceleme". I. *İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*. ed. Abdülhamit Birişik. 107-111. Ankara: İslami Araştırmalar Dergisi, 2006.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. nşr. Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. nşr. Bedî Seyyid Lahhâm. Dimaşk: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 2010.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Cimâ'u'l-ilm*. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1423.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Topgül, Muhammed Enes. "Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12 (2012), 189-203.
- Topgül, Muhammed Enes. "Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 117-141.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?.* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Tübeysî, Sultan b. Fahd. *Nakdu'l-mutûn fi kütübî ileli'l-hadîs, cem' ve dirâse*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, Doktora Tezi, 1427.
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2019), 299-316.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Yılmazlar, Esmâ. *Hadis-İcmâ İlişkisi ve İcmâa Aykırı Görülen Hadisler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yılmazlar, Esmâ - Yavuz Köktaş. "Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmân Rolü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 1-29.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkîza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382.

Literatürdeki Aidiyet Hatalarının Tespitinde Dijital Analiz Yöntemlerinin Kullanımı: Çatalcalı'nın Fetvalarının Karaçelebizâde'ye Nispeti Üzerine Bir Araştırma

The Use of Digital Analysis Methods in Detecting Misattributions in the Literature: A Study on the Attribution of Çatalcalı's Fatwas to Karaçelebizâde

Ahmet Faruk ÇELİK¹  , Salih ERDEN²  

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Bolu, Türkiye.

² Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Zonguldak, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Çelik, Ahmet Faruk; Erden, Salih. "Literatürdeki Aidiyet Hatalarının Tespitinde Dijital Analiz Yöntemlerinin Kullanımı: Çatalcalı'nın Fetvalarının Karaçelebizâde'ye Nispeti Üzerine Bir Araştırma". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 164-186.

ÖZET

Literatürde el-Fetâvâ, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvalarını içeren bağımsız bir eser olarak tanınmaktadır. Ancak bu değerlendirme, yalnızca tek bir nüshaya dayandırılmış ve eserin aidiyeti konusunda yeterli kanıtlar sunulmamıştır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa Koleksiyonu'nda 01048-001 numarasıyla kayıtlı olan ve Şeyhülislam Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye nispet edilen *el-Fetâvâ* adlı yazmanın mukaddimesinde ya da ferağ kaydında doğrudan aidiyet belirten bir ibare bulunmamaktadır. Mevcut nüshada yalnızca sonradan eklenmiş olduğu düşünülen bir not ve zahriye sayfasında yer alan bir ifade yer almaktadır. Bu durum eserin aidiyetini doğrulamak için yetersizdir. Ancak ilgili eserin Karaçelebizâde'ye ait olduğunu gösteren yeterli kanıt olmadığı halde literatürde bu kabule dayalı olarak birçok akademik çalışma yapılmıştır. *el-Fetâvâ* özelinde bir yüksek lisans tezi yazılmış, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi hakkında yazılan bir kitapta *el-Fetâvâ*'da yer alan bazı konulardaki fetvalar transkribe edilerek Karaçelebizâde'ye nispet edilmiştir. Ayrıca birçok güncel akademik çalışmada *el-Fetâvâ*'ya atıf yapılmış ve bu eserde yer alan fetvaların Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvaları olduğu kabul edilmiştir. Bu çalışma, güncel akademik metinlerde de devam eden bu değerlendirmelerin hatalı olduğunu ortaya koymakta, *el-Fetâvâ*'nın aidiyeti ve içeriğini ele alarak literatürde uzun süredir devam eden bu yanlış kabule dikkat çekmektedir. Akademik literatürde bir yazma eserin aidiyetini belirlerken tek bir nüshaya dayanmanın doğurduğu sorunlar göz önüne alındığında, bu çalışmada kullanılan yöntemler benzer araştırmalar için model oluşturabilecek niteliktedir. Çalışmada Osmanlı fetva mecmualarının karşılaştırılmasında yapay zekâ destekli karşılaştırma yöntemleri kullanılmış ve elde edilen bulgular geleneksel mukayeseli yöntemlerle doğrulanmıştır. TÜBİTAK destekli bir projede kullanılan yapay zekâ tabanlı karşılaştırma yöntemleriyle iki mecmua arasındaki metinsel benzerlikler incelenmiştir. Bu kapsamda örneklem olarak seçilen vakıf hukuku fetvalarının transkripsiyonlarıyla bir veri seti oluşturulmuş; ardından metinler veri temizleme ve standardizasyon süreçlerinden geçirilmiştir. Daha sonra Term Frequency-Inverse Document Frequency (TF-IDF) yöntemiyle metinler matematiksel vektörlere dönüştürülmüş ve kosinüs benzerliği metriğiyle karşılaştırılmıştır. Ayrıca ilgili mecmualardaki fetvaların tamamı manuel olarak mukayese edilmiştir. Karşılaştırmalar neticesinde elde edilen bulgular, *el-Fetâvâ*'da yer alan fetvaların aslında Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı fetvalarda anlamı etkilemeyen küçük lafız farklılıklarının bulunduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıkların müstensihlerin istisna sürecinde yaptığı değişikliklerden veya transliterasyon farklarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Öte yandan çalışmada yüzlerce imzalı fetva içeren yapışdırma fetva mecmuaları (fetâvâ-yı yapışdırma) taranmış, bu süreçte Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin vakıf hukukuna dair verdiği bazı fetva suretleri tespit edilmiştir. Bu fetvalar ile *İlmiyye Salnâmesi*'nde bulunan Karaçelebizâde'ye ait vakfa ilişkin iki fetva sureti, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'deki fetvalar ve *el-Fetâvâ*'nın "Kitâbü'l-Vakf" başlıklı bölümündeki vakıf hukuku fetvalarıyla karşılaştırılmış ve söz konusu fetvaların *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de ve *el-Fetâvâ*'nın "Kitâbü'l-Vakf" başlığı altında yer almadığı belirlenmiştir. Ayrıca çalışma sırasında Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye ait *Fetâvâ es-Sultânîyye* adlı bir esere rastlanmış, ancak yapılan incelemeler sonucunda bu eserin bir fetva mecmuası olmayıp, temel fıkıh meselelerini ele alan muhtasar bir metin olduğu belirlenmiştir. Bu çalışma, *el-Fetâvâ* adlı yazmanın müstakil bir derleme olmadığını, aksine *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı mecmuadaki fetvaları içerdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca yapay zekâ destekli karşılaştırma yöntemlerinin Osmanlı fetva literatürünün incelenmesinde uygulanabilirliğini göstererek bu alandaki akademik araştırmalara yenilikçi bir metodolojik yaklaşım sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,
Osmanlı Fetva
Literatürü, Fetva
Mecmuasının
Aidiyeti, Dijital Metin
Analizi,
Karaçelebizâde
Abdülaziz Efendi,
Çatalcalı Ali Efendi.

ABSTRACT

Date of Submission
01.01.2025

Date of Acceptance
16.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

In the literature, *al-Fatāwā* is introduced as an independent work containing the fatwas of Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. However, this assessment is based solely on a single manuscript, and sufficient evidence regarding the work's authorship has not been provided. The manuscript titled *al-Fatāwā*, attributed to Shaykh al-Islam Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi and registered under number 01048-001 in the Şehid Ali Paşa Collection of the Süleymaniye Manuscript Library, does not contain any explicit statement in the introduction or colophon directly indicating its authorship. In the existing manuscript, only a note appears to have been added later, and a phrase on the zahriye page (front flyleaf) are present. This evidence is insufficient to verify the authorship of the work. Nevertheless, despite the lack of sufficient evidence proving that the work belongs to Karaçelebizâde, numerous academic studies have been conducted based on this assumption. A master's thesis has been written specifically on *al-Fatāwā*. In a book about Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, some fatwas included in *al-Fatāwā* have been transcribed and attributed to him. Additionally, many contemporary academic studies have cited *al-Fatāwā*, assuming that the fatwas within the work belong to Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. This study demonstrates that such evaluations, which continue in modern academic texts, are mistaken and draws attention to this long-standing misattribution in the literature by examining the content of *al-Fatāwā*. Given the problems that arise when determining the authorship of a manuscript based solely on a single copy in academic literature, the methods used in this study may constitute a methodological framework for future research of this kind. In this study, artificial intelligence-assisted text analysis methods were employed to compare Ottoman fatwa collections, and the findings were verified through traditional comparative methods. Utilizing artificial intelligence-based text analysis techniques used within a TÜBİTAK-supported project, textual similarities between two collections were examined. Initially, a dataset was created using transcriptions of selected fatwas Islamic endowment (waqf) law, followed by data cleaning and standardization processes. Subsequently, the texts were transformed into mathematical vectors using the Term Frequency-Inverse Document Frequency (TF-IDF) method and compared through the cosine similarity metric. Additionally, all fatwas in the relevant collections were manually compared. The findings from these comparisons reveal that the fatwas attributed to Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi actually belong to Çatalcalı Ali Efendi, indicating that there is no independent fatwa collection belonging to Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. However, minor linguistic differences that do not alter the meaning were identified in some fatwas. These variations are believed to have resulted from changes made by copyists during the transcription process or differences in transliteration. Furthermore, fatwa collections formed by pasting original signed fatwas into compilations (*fetâvâ-yı yapışdırma*), containing hundreds of fatwas were examined. During this process, several copies of fatwas concerning waqf law and attributed to Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi were identified. In addition to these, two waqf-related fatwas attributed to Karaçelebizâde and found in the İlmiyye Salnâmesi were compared with those in *Fatâwâ -yî Ali Efendi* and in the section titled "Kitâb al-Waqf" in *al-Fatâwâ*. It was determined that these fatwas do not appear in either *Fatâwâ -yî 'Ali Efendi* or the relevant section of *al-Fatâwâ*. This finding eliminates the possibility that Karaçelebizâde's fatwas were incorporated into the fatwa collection prepared by Çatalcalı Ali Efendi. Additionally, during the study, a work titled *Fatâwâ al-Sultâniyya*, attributed to Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, was discovered. However, upon examination, it was determined that this was not a fatwa collection but a concise jurisprudential text dealing with fundamental legal issues. This study demonstrates that the manuscript titled *al-Fatâwâ* is not an independent compilation but instead contains fatwas from *Fatâwâ-yî 'Ali Efendi*. Moreover, by showcasing the applicability of artificial intelligence-assisted text analysis methods in the study of Ottoman legal literature, this research introduces an innovative methodological approach to academic inquiries in this field.

Keywords:

Islamic Law, Ottoman
Fatwa Literature,
Ownership of the Fatwa
Collection, Digital Text
Analysis,
Karaçelebizâde
Abdülaziz Efendi,
Çatalcalı Ali Efendi.

GİRİŞ

Fetva mecmuaları literatüründe Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1048 numarayla kayıtlı *el-Fetâvâ*, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö.1068/1658)'nin şeyhülislamlık dönemi fetvalarını derleyen müstakil bir eser olarak kabul edilmektedir. 2021 yılında fetva mecmuaları üzerine yaptığımız istişarelerde Süleyman Kaya *el-Fetâvâ* ile *Fetâvâ-yî Ali Efendi* isimli mecmualar arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş, bunun üzerine her iki mecmuayı karşılaştırma

fikri ortaya çıkmıştır. Bu çalışma *el-Fetâvâ*'da yer alan fetvaların Ali Efendi (ö.1103/1692)'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada bu iki mecmuanın aynı fetvaları içerdiği, metinlerin dili, içeriği ve üslubu üzerine yapılan dijital ve manuel analizlerle ortaya konulmuştur.

Bir metnin müellifine aidiyeti, mukaddime ve ferağ kayıtları, müellifin beyanı ve yazma nüshalar arasındaki tutarlılık gibi çeşitli unsurlar üzerinden tespit edilebilir.¹ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Osmanlı fetva literatüründe muteber kabul edilen bir eser olup farklı dönemlere ait çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Nüshaların istinsah tarihleri incelendiğinde bu mecmuanın Osmanlı fetva literatüründe kesintisiz bir şekilde Ali Efendi'ye ait olduğu kabul edilerek çoğaltıldığı görülmektedir.² Dolayısıyla *el-Fetâvâ* adlı eserde yer alan fetvaların birebir *Fetâvâ-yı Ali Efendi* ile örtüşmesi, aidiyet tartışmasını Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi üzerinden değil, metnin müellifi olarak bilinen Ali Efendi üzerinden ele almayı gerektirmektedir.

Mevcut literatürde *el-Fetâvâ*, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvalarını içeren bir fetva mecmuası olarak tanıtılmaktadır. İlk olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi" maddesinde, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye ait fetvaların *el-Fetâvâ* adıyla bir mecmuada toplandığı ifade edilmiştir.³ Sonrasında fetva mecmuaları literatürüne dair adeta bir el kitabı mahiyetinde olan ve bu alanda önemli bir boşluğu dolduran Şükrü Özen'in "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü" başlıklı makalesinde *el-Fetâvâ* isimli eser *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* adıyla Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvalarını içeren bir mecmua olarak tanıtılmıştır.⁴

Literatürdeki bu bilgilerden hareketle *el-Fetâvâ* üzerine birçok akademik çalışma yapılmış ve bu çalışmalarda ilgili mecmua, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvalarını derleyen bir eser olarak değerlendirilmiştir. Örneğin 2015 yılında yayımlanan "Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)" adlı kitapta, *el-Fetâvâ*'da yer alan vakıf hukuku fetvaları Karaçelebizâde'ye nispet edilerek transkripsiyonları yapılmıştır.⁵ 2024 yılında hazırlanan bir yüksek lisans tezinde, *el-Fetâvâ*'nın aidiyeti aynı hatalı kabul ile ele alınmış ve bu mecmua Karaçelebizâde'ye nispet edilmiştir.⁶ Daha dikkat çekici bir husus ise bu çalışmaların tamamının yalnızca tek bir nüshaya dayanarak yapılmış olmasıdır. Bir mecmuanın bir şahsa aidiyetini doğrulamak için o mecmuada eserin ilgili kişiye atfedildiğine dair kesin kanıtların bulunması gerekir. Örneğin, mukaddimede veya ferağ kaydında doğrudan aidiyet ifade eden unsurlar yer almalıdır. İlgili nüshada ise sadece sonradan yazılmış veya yapılandırılmış olduğu düşünülen bir not ve zahriye sayfasında yer alan bir ibare bulunmaktadır. Bu nedenle ilgili nüshanın Karaçelebizâde'ye nispeti, sağlam kanıtlardan yoksun olması nedeniyle sorunludur.

Öte yandan doktora tezi ve makale düzeyinde yapılan birçok güncel akademik çalışmada *el-Fetâvâ*'ya atıf yapılmış ve bu eserde yer alan fetvaların Karaçelebizâde'ye ait olduğu kabul edilmiştir.⁷ Bu durum, literatürdeki aidiyet hatasının yalnızca geçmiş çalışmalarda değil, güncel

¹ Berat Atçıl vd. *Tenkitli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 22-32.

² Esra Kılavuz Eser, 17. Yüzyıl Şeyhülislamılarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) *Fetâvâ'sı* Işığında Fıkıh Düşüncesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020) 194-196.

³ Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001), 383.

⁴ Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 297.

⁵ Ali İhsan Karataş, *Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)* (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2015).

⁶ Rıdvan Karaman, *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Fetâvâsı Bağlamında Aile Hukuku* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁷ Yasin Erden, *Osmanlı Vakıf Hukukunda İstibdal (XVI. ve XVIII. Yüzyıllar Arası)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 109, 114, 119; Muharrem Midilli,

akademik metinlerde de devam ettiğini ve bu nedenle konunun yeniden ele alınmasının zaruri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁸

Muharrem Midilli, 2024 yılı sonunda yayımladığı araştırma notunda, Süleyman Kaya'nın daha önce dile getirdiği ve 15/07/2022-15/11/2024 tarihleri arasında tamamladığımız TÜBİTAK projesinin sonuç raporunda ele alınan *el-Fetâvâ* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi* arasındaki benzerlikleri gündeme taşımıştır. Ancak Midilli'nin çalışması daha çok belirli konular ve sınırlı veriler üzerinden bir değerlendirme sunmaktadır.⁹ Buna karşın bu çalışma, *el-Fetâvâ*'nın Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarını içerdiğini geniş çaplı bir analizle sistematik olarak ortaya koymakta ve bu yönüyle Midilli'nin çalışmasından ayrılmaktadır. Özellikle dijital analiz yöntemlerinin kullanımı, daha kapsamlı bir veri setine dayanması ve metinsel benzerliklerin ölçülebilir verilere dayalı olarak incelenmesi, bu çalışmayı farklı kılan temel unsurlardır.

Bu çalışmada TÜBİTAK projesi kapsamında kullanılan benzerlik analizi modeli esas alınarak 318 vakıf hukuku fetvası üzerinden *el-Fetâvâ* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi* arasındaki benzerlikler incelenmiştir.¹⁰ Söz konusu çalışma, Osmanlı dönemi fetva mecmuaları arasında metin temelli benzerliklerin tespit edilmesi ve anlam düzeyindeki ilişkilerin ortaya çıkarılmasına yönelik yenilikçi bir yaklaşımı temsil etmektedir. İnceleme iki aşamalı olarak gerçekleştirilmiş, her bir aşama ayrı teknik ve yöntemlerle ele alınmıştır.

İlk olarak ilgili mecmuaların vakıf hukuku fetvalarının transkripsiyonlarından hareketle bir veri seti oluşturulmuştur. Burada vakıf hukukunun örneklem olarak seçilme sebebi, bu konudaki fetvaların daha önce transkripsiyonunun yapılmış olması ve bu nedenle dijital bir metin analizi için uygun bir kaynak teşkil etmesidir. Veri setinin oluşturulma sürecinde veri toplama, temizleme, standardizasyon gibi adımlar dikkatle uygulanmıştır. Mecmualardaki soru ve cevap bölümleri standardize edilmiş, veri formatı algoritmaların ihtiyaçlarına uygun hale getirilmiştir. Soru ve cevap bölümlerinin standardize edilmesi, metinlerin anlam ilişkilerini ortaya çıkarmak için kullanılan algoritmaların daha doğru ve güvenilir sonuçlar vermesine zemin hazırlamıştır.

İkinci aşamada iki farklı metnin ne kadar benzer olduğunu belirlemek amacıyla Term Frequency-Inverse Document Frequency (TF-IDF) yöntemi kullanılarak vektörler oluşturulmuştur. Metinler bu vektörler aracılığıyla matematiksel olarak ifade edilmiş ve kosinüs benzerliği metriği kullanılarak birbirleriyle karşılaştırılmıştır. TF-IDF, metinlerdeki kelimelerin önem derecesini hesaplamak için kullanılan bir vektörizasyon tekniğidir. Temel olarak bir kelimenin bir belgede ne

"Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 7-10, 17.

⁸ Literatürde fetva mecmualarının aidiyetini konu edinen çalışmalar bulunmaktadır. Fetva mecmualarının aidiyetinin tarihi seyir içerisinde nasıl dönüştüğünü gösteren ve bu dönüşümün literatürdeki yansımalarını ele alan örnek için bk. Ahmet Faruk Çelik, "Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahîm Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021); Ahmet Faruk Çelik, *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

⁹ Midilli'nin çalışmasında *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi* arasındaki karşılaştırma daha çok mecmualardaki belirli konular ve kitap başlıkları ile sınırlıdır. Midilli, ilgili mecmuadaki kitap başlıklarını ve başlıklar altındaki fetva sayılarını ve sadece mehir konusundaki 52 fetvayı karşılaştırarak bu kanıya ulaşmıştır. bk. Muharrem Midilli, "Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashihi: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak 'Fetâvâ-yı Karaçelebizâde'", *Darülfünun İlahiyat* 35/2 (Aralık 2024).

¹⁰ Benzerlik analizinde, Ali İhsan Karataş tarafından transkripsiyonu yapılan *el-Fetâvâ*'daki vakıf hukukuna dair fetvalar ile Esra Kılavuz Eser tarafından neşredilen *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de yer alan fetvalar esas alınmıştır. bk. Karataş, *Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)*; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021).

kadar sık geçtiğini (Term Frequency, TF) ve bu kelimenin tüm belgeler arasında ne kadar yaygın olduğunu (Inverse Document Frequency, IDF) dikkate alarak her bir kelimeye bir ağırlık atar. Bu yöntem bir metindeki kelimelerin önemini bağlama göre değerlendiren bir ölçüt sağlar.

Öte yandan çalışma kapsamında *el-Fetâvâ* nüshası, her 5-15 varak aralığında üç varak seçilerek incelenmiş ve bu bölümler, İSAR Yayınları tarafından transkripsiyonu yapılan Çatalcalı Ali Efendi'ye ait fetvalarla karşılaştırılmıştır.¹¹ Ayrıca yüzlerce imzalı fetvayı içeren yapışdırma fetva mecmuaları (*fetâvâ-yı yapışdırma*) taranmış ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin imzasını taşıyan, vakıf hukukuna dair bazı fetva suretleri tespit edilmiştir. İlaveten, bu fetvalar ile *İlmiyye Salnâmesi*'nde Karaçelebizâde'ye ait olduğu belirtilen vakıfla ilgili iki fetva sureti, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuası ve *el-Fetâvâ*'nın "Kitâbü'l-Vakf" başlığı altında yer alan fetvalarla mukayese edilmiştir.

Çalışma, literatürde zaman zaman karşılaşılan bu tür aidiyet hatalarının düzeltilmesine katkı sağlamakta ve Osmanlı fetva literatürünün daha doğru bir çerçevede değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Ayrıca yapay zekâ destekli karşılaştırma yöntemlerinin Osmanlı hukuk literatürüne uygulanabilirliğini ortaya koyarak, bu alanda yapılacak gelecekteki çalışmalara yeni bir yöntemsel bakış açısı sunmaktadır.

1. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ve Çatalcalı Ali Efendi'nin Karşılaştırmalı Biyografileri

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ve Çatalcalı Ali Efendi, Osmanlı ilmiye sınıfının iki önemli şahsiyetidir. Her ikisinin de hayatı, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* adıyla meşhur olan mecmuanın aidiyet sorununun anlaşılmasında önem arz etmektedir.

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, 1592 yılında Bursa'da doğmuş olup köklü Osmanlı ulemâ ailelerinden biri olan Karaçelebizâdeler'e mensuptur. Babası, Rumeli kazaskeri Hüsâmeddin Efendi'nin vefatı üzerine ağabeyi Mehmed Efendi'nin yanında yetişmiş ve eğitim almıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Abdülaziz Efendi; 1612'de Hayreddin Paşa Medresesi'nde, 1615'te Ali Paşa-yı Cedîd Medresesi'nde, 1616 yılında Pîrî Paşa Medresesi'nde, 1617 senesinde Kalenderhâne Medresesi'nde ve 1619'da Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderris olarak görev yapmıştır. 1621 yılında ilk olarak Bursa Sultâniye Medresesi'ne, daha sonra Edirne Selimiye Medresesi'ne atanmış, 1623'te İstanbul Hâkâniyye-i Vefâ Medresesi müderrisliğine getirilmiştir.¹²

I. Mustafa döneminde Fâtih Camii olayına katılması nedeniyle İstanbul'dan uzaklaştırılarak Bursa Molla Hüsrev Medresesi'ne tayin edilmiştir. IV. Murad'ın tahta geçmesiyle affedilmiş ve Süleymaniye Medresesi'nde göreve başlamıştır. 1624 yılında Yenişehir kadılığına atanmış, ardından Mekke kadılığına ve İstanbul kadılığına getirilmiştir. IV. Murad'ın Lehistan seferi sırasında İstanbul'da yağ kıtlığı yaşanmıştır. Bu durumun, Abdülaziz Efendi'nin narh

¹¹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021).

¹² Fâik Reşâd, *Eslâf* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1893), 206; Franz Babinger, "Kara Çelebizade Abdülaziz Efendi", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/64-65; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 3/ 471-472; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/99-100; Nevzat Kaya, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlil ve Metin)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 15, 161; Uşşâkizâde Seyyid İbrahim Hasîb, *Zeyl-i Şakâ'ik*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 766-767 .

konusundaki katı tutumundan kaynaklandığı gerekçesiyle kendisi Kıbrıs'a sürgün edilmiştir. Bir buçuk yıl sonra affedilerek İstanbul'a dönmüştür.¹³

1644 yılında kayınbiraderi Hocaşâde Ebûsâid Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında Anadolu kazaskeri olmuş, ardından Rumeli kazaskerliğine atanmıştır. 1649 yılında *el-Kâfi* adlı eserini IV. Mehmed'e takdim ederek Rumeli kazaskerliğinin yanı sıra şeyhülislâmlık pâyesi almıştır.¹⁴ 1651 yılında Bahâî Mehmed Efendi'nin azledilmesi ile şeyhülislâmlık makamına gelmiştir. Dört ay süren şeyhülislâmlık döneminde müderrislerin tayininde titizlik göstermiş ve vakıfların düzenlenmesi için çalışmıştır. Ancak saraydaki siyasi karışıklıklar nedeniyle 1651 yılında azledilerek Sakız'a sürülmüştür. 1652 yılında Bursa'ya dönmüş ve ömrünün son altı yılını burada geçirmiştir. 1658 yılında vefat etmiş ve Bursa'da defnedilmiştir.¹⁵

Çatalcalı Ali Efendi ise Alâiyeli Nakşibendî şeyhi Mehmed Efendi'nin oğludur. 1631-32 yıllarında Çatalca'da doğmuş, ilk öğrenimini burada tamamlamış ve ardından İstanbul'a giderek eğitimine devam etmiştir. 1647 yılında şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi tarafından mülâzım olarak kabul edilmiş daha sonra Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye intisap etmiştir. Yahyâ Efendi ile 1652'de Mısır'a gitmiş ve Bab Mahkemesi nâibi olmuştur. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra 1659'da İstanbul Bab Mahkemesi nâibliğine tayin edilmiştir. 1661'de Abdürrahimzâde Mehmed Efendi'nin Mısır kadılığına tayini sırasında tekrar Mısır'a gitmiş ve Bab Mahkemesi nâibi olmuştur. Henüz otuz yaşına ulaşmadan "Nâib Çelebi" olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁶

1663'te Mesih Paşa, 1664'te Hâfız Paşa ve Gazanfer Ağa medreselerinde müderrislik yapmıştır. 1663 yılında Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar seferine ordu kadısı olarak katılmış, 1666'da Selanik kadılığı yapmış ve Girit seferine ordu kadısı olarak katılmıştır. Bu seferlerdeki başarılı hizmetleriyle devlet erkânının ve Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirini kazanmıştır. 1671'de Mısır kadılığına tayin edilmiş ancak İstanbul'a geri çağrılarak Rumeli kazaskerliği görevine getirilmiştir. 1673'te azledilerek Ayıntab kazası arpalık olarak verilmiştir. 1674'te Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle şeyhülislâm olmuştur.¹⁷

On üç yıl şeyhülislâm olarak görev yapan Ali Efendi, 1683 Viyana bozgunu ve Macar topraklarının kaybı döneminde IV. Mehmed'i ikaz etmediği için eleştirilmiş hakarete uğramış ve görevinden azledilerek Bursa'ya sürülmüştür. Daha sonra Gelibolu, Şehirköy, Sultanhisar kazaları arpalık olarak verilmiş ve 1687'de Rodos adasına gönderilmiş, kısa süre sonra tekrar Bursa'ya dönmesine izin verilmiştir. 1690'da İstanbul'a dönmüş ve 1692'de yeniden şeyhülislâmlığa getirilmiştir. Ancak ikinci şeyhülislâmlığı sadece kırk gün sürmüş, 19 Nisan 1692'de Edirne'de vefat etmiştir. Mezarı Edirne'de Zehrimâr Camii hazîresindedir.¹⁸

¹³ Uşşakizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 244-245; Babinger, "Abdülaziz Efendi" 1/64; Kaya, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 16; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 471-472.

¹⁴ Kaya, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 16.

¹⁵ Uşşakizâde, *Zeyl-i Şakâik*, 246; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/ 253; Kaya, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 16.

¹⁶ Mehmed Şeyhî Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 3/1932-1935; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 479; Alper Yıldırım, *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhülislamları'nın Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 162-163; Eser, 17. Yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631- 1692) *Fetâvâ'sı* Işığında *Fıkıh Düşüncesi*, 9-22.

¹⁷ Mehmed Şeyhî Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 3/1933; Yıldırım, *Devhatü'l-Meşâyih*, 163; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 479; İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", 8/234; Müstakimzade Süleyman Sadettin Efendi, *Devletü'l-Meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978) 81.

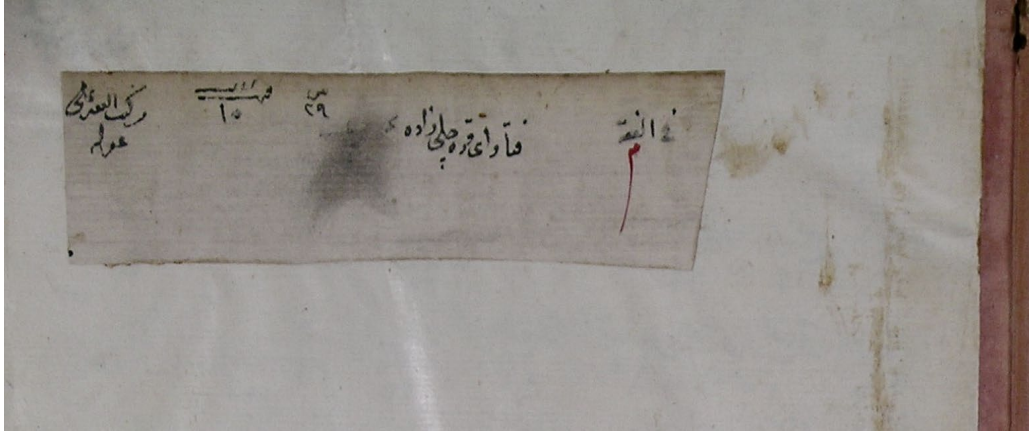
¹⁸ Silahdar Mehmet Ağa, *Tarih*, nşr. Ahmet Refik (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928) 246-247; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 480.

Ali Efendi, uzun süren meşihatı döneminde verdiği fetvalarla tanınmıştır. *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı eseri birçok kez istinsah edilmiş ve taş baskısı yapılan fetva mecmuaları arasında yer almıştır.¹⁹ Meşihatı döneminde imzaladığı fetva suretlerinden ve orijinal fetvalarından arşivlerde pek çok örnek bulunmaktadır.

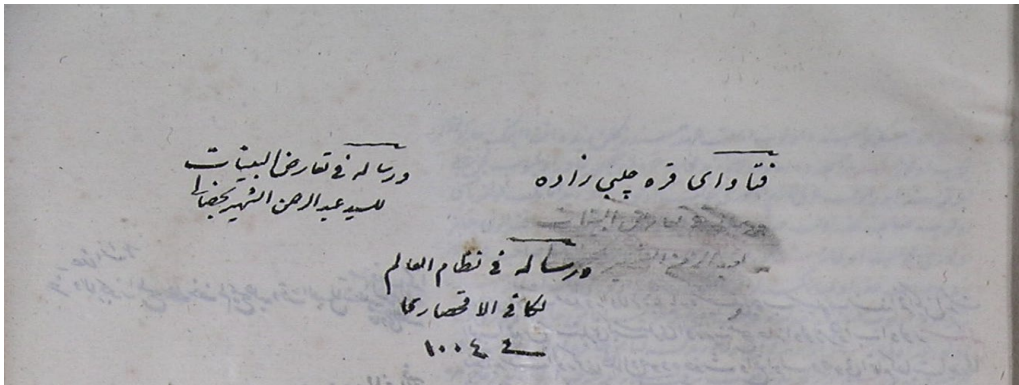
Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarının *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* adıyla Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye nispet edilmesi, bir aidiyet sorununa neden olmuştur. Bu çalışmada kütüphane kataloglarında Abdülaziz Efendi'ye atfedilen bu mecmuadaki fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir.

2. Şehid Ali Paşa 1048 Numaralı el-Fetâvâ Nüshasının İncelemesi

el-Fetâvâ adıyla bilinen eser, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa Koleksiyonu'nda 01048-001 numarasıyla kayıtlıdır ve kütüphane kataloglarında Şeyhülislam Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye nispet edilmektedir. Toplam 170 varaktan oluşan bu eser, talik hatıyla yazılmış olup tek nüshadır. Söz konusu nüshada, eserin müellifine aidiyetini doğrulayan mukaddimede veya ferağ kaydında yer alan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Resim 1*'de görüldüğü üzere, nüshanın kapak sayfasına sonradan eklenmiş gibi görünen *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* şeklinde bir not yer almakta ve *Resim 2*'de yer aldığı üzere zahriye sayfasında nüsha içerisindeki ilk eserin *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* olduğunu ifade eden bir ibare bulunmaktadır.



Resim 1: *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* bilgisini içeren birinci kayıt



Resim 2: *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* bilgisini içeren ikinci kayıt

¹⁹ Taş baskısı yapılan fetva mecmuaları hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşe Tek Başaran, *The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Agency And Networks, 1831-1863/Osmanlı Matbaacılığının Yerelleşmesi: Yasal Zemin, Aktörler ve Toplumsal Ağlar, 1831-1863* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 424.

Resim 2'de görüldüğü üzere ilgili yazma eserde üç farklı metin bulunmaktadır. İlk olarak mukaddime ve ferağ kaydı bulunmayan fetvalar yer almaktadır. Ardından Abdurrahman b. Eyyûb b. Süleyman es-Saruhânî'ye (ö. 1087/1676) ait, 1098/1686 ferağ tarihli *Risâle fî Ta'ârûzi'l-Beyyinât* ve Hasan Kâfi b. Turhan b. Dâvud el-Akhisârî'ye (ö. 1024/1615) ait, 1109/1697 yılında istinsah edildiği kaydedilen *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem* risaleleri yer almaktadır. Söz konusu risaleler ferağ kayıtları içerirken fetvaları içeren bölümle ilgili bu tür bir kayıt yer almamaktadır. Sonuç olarak Şehid Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan 1048 numaralı *el-Fetâvâ* adlı eserin Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye nispetini kesin olarak doğrulayan bir kanıt mevcut değildir.²⁰

3. Karaçelebizâde'nin Fetvalarının Ali Efendi'nin Fetvaları ile Karşılaştırılması

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye atfedilen vakıf hukuku fetvaları, benzerlik modeli ile Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva mecmuasındaki tüm fetvalarla karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda Karaçelebizâde'nin mecmuasında yer alan 318 vakıf fetvasının tamamının Ali Efendi'nin mecmuasında bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra *el-Fetâvâ* isimli mecmua her 5-15 varak aralığında üç varak seçilerek (yaklaşık olarak mecmuanın 1/4'ü) manuel olarak baştan sona karşılaştırılmış ve manuel olarak yapılan bu mukayese neticesinde de *el-Fetâvâ*'daki tüm fetvaların Ali Efendi'nin mecmuasında yer aldığı tespit edilmiştir. Aşağıda dijital ve manuel yollarla elde edilen bulgular karşılaştırmalı olarak sunulmaktadır.

<i>el-Fetâvâ (Mesele)</i>	<i>el-Fetâvâ (Cevab)</i>	<i>Fetâvâ-yı Ali Efendi (Mesele)</i>	<i>Fetâvâ-yı Ali Efendi (Cevab)</i>	<i>Benzerlik Oranı</i> ²¹
Süknası ulemaya meşrûta vakıf menzile mutasarrıf olan Zeyd menzil-i mezbûru meremmet-i müstehleke makûlesinden olan meremmet ile meremmet ettikten sonra menzil-i merkûm ulemadan Amr'a tevcih olursa Zeyd meremmet-i mezkûre için Amr'dan nesne almaya kadir olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	Süknası ulemaya meşrûta vakıf menzile mutasarrıf olan Zeyd menzil-i mezbûru meremmet-i müstehleke makûlesinden olan meremmet ile meremmet ettikten sonra menzil-i merkûm ulemadan Amr'a tevcih olursa, Zeyd meremmet-i mezkûre için Amr'dan nesne almağa kadir olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	0,9578
Bir vakf-ı kadîmin vakfiyesi olmayıp lakin kadîmden gallesinin nısfı vakfın bina ettiği medresenin müderrisine ma'adası mütevellîye ve sair mürtezıkaya verilegelmiş	el-Cevab: Olmaz.	Bir vakfın kadîmden vakfiyesi olmayıp lakin kadîmden gallesinin nısfı vakfın bina eylediği medresenin müderrisine, ma-adası mütevellîye ve sair mürtezıkaya	el-Cevab: Olmaz.	0,9509

²⁰ *el-Fetâvâ* isimli esere ilişkin, Rıdvan Karaman'ın hazırladığı yüksek lisans tezinde, eserin 1048 yılında istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. (bk. Karaman, *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Fetâvâsı Bağlamında Aile Hukuku*, 24.) Ancak eserin detaylı incelenmesi sonucunda, bu ifadenin bir yanlış anlamaya dayandığı ve belirtilen 1048 rakamının eserin istinsah tarihi değil, koleksiyon numarası olduğu tespit edilmiştir.

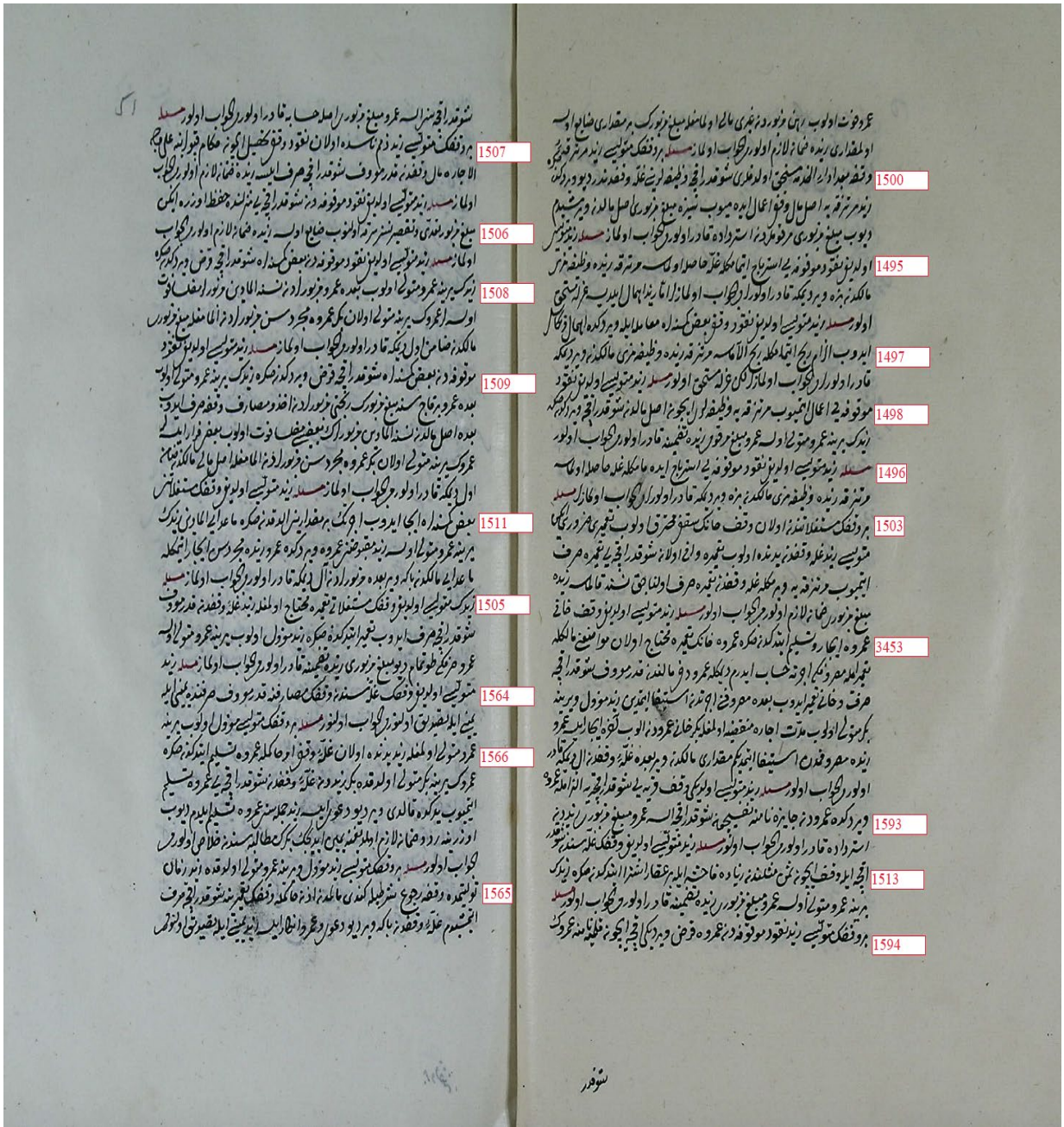
²¹ Fetva mecmualarındaki benzerlik analizlerini gerçekleştirdiğimiz modelde, fetvaların benzerlik oranları 1.00'dan başlayarak azalan bir sıra ile listelenmektedir. Benzerlik oranı azaldıkça, fetvalar arasındaki benzerlik derecesi de düşmektedir. Benzerlik oranı 1.00'a en yakın olan fetvalar, birbirine en çok benzeyen fetvaları ifade etmektedir.

olsa mütevellî ol medresenin müderrisi Zeyd'e "Şart-ı vakıf bu vech üzere olduğunu isbat eyle ve illa gallenin nısfını sana tamamen vermeyip nısfının öşrünü nefsim için alıkorum." deyip amel-i kadîmî tağyire kadir olur mu?		verilegelmiş olsa, mütevellî ol medresenin müderrisi Zeyd'e "Şart-ı vakıf bu vech üzere olduğunu isbat eyle ve illa gallenin nısfını sana tamamen vermeyip nısfının öşrünü nefsim için alıkorum" deyip amel-i kadîmî tağyire kadir olur mu?		
Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf menzili şu kadar akçe ücret-i mu'accele ve müeccele-i ma'lûme ile Amr'a îcar ve teslim ve mu'accele- i merkûmeyi Amr'dan aldıktan sonra Amr mu'accele-i merkûmeyi istifa etmeden zaman-ı kalîlde bila-veled fevt olmakla Zeyd menzili vakf için zabt edip ba'dehu Amr'ın hasran varisi Bekr mu'accele-i merkûmeden istîfa olunmayan miktarı Zeyd'den almadan Bekr bila-varis fevt olsa emîn-i beytü'l-mal Amr'ın mu'accele-i merkûmeden istîfa etmediği miktarı Zeyd'den almaya kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf menzili şu kadar akçe ücret-i muaccele ve müeccele-i ma'lûme ile Amr'a îcar u teslim ve muaccele-i merkûmeyi Amr'dan aldıktan sonra Amr muaccele-i merkûmeyi istifa etmeden zaman-ı kalîlde bila-veled fevt olmakla Zeyd menzili vakıf için zabt edip ba'dehu Amr'ın hasran varisi Bekir muaccele-i merkûmeden istîfa olunmayan miktarı Zeyd'den almadan Bekir bila-varis fevt olsa, emîn-i beytü'l-mal Amr'ın muaccele-i merkûmeden istîfa etmediği miktarı Zeyd'den almağa kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	0,9507

Tablo 1: el-Fetâvâ ile Fetâvâ-yı Ali Efendi Nüshalarının Dijital Yöntemlerle Karşılaştırma Örnekleri

Tablo 1'de görüldüğü üzere, el-Fetâvâ'da yer alan vakıf fetvalarının hem soru hem de cevap kısımları birebir aynı şekilde Fetâvâ-yı Ali Efendi'de yer almaktadır.²²

²² Daha fazla dijital karşılaştırma örneği için bk. EK 4.



Resim 3: el-Fetâvâ ile Fetâvâ-yı Ali Efendi Nüshalarının Manuel Yöntemlerle Karşılaştırma Örnekleri

Resim 3'te görüldüğü üzere manuel olarak gerçekleştirilen karşılaştırmalar sonucunda da el-Fetâvâ'da yer alan fetvaların Fetâvâ-yı Ali Efendi'de bulunduğu tespit edilmiştir. Yukarıdaki görsel, el-Fetâvâ'daki fetvaların Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin transkripsiyon metnindeki karşılık geldiği fetva numaralarını göstermektedir.²³

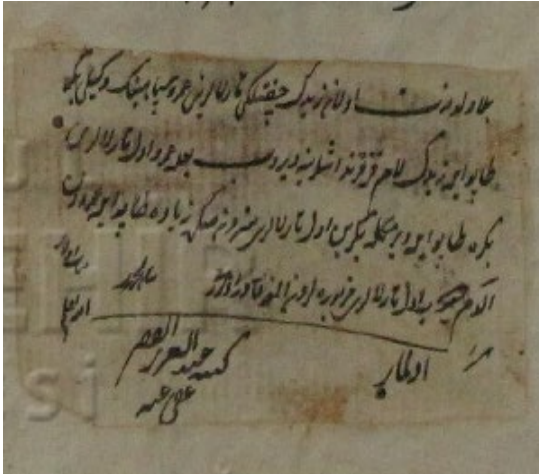
4. Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi'nin İmza Suretlerinin Fetâvâ-yı Ali Efendi ile Karşılaştırılması

Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi'nin Çatalcalı Ali Efendi'den daha önce şeyhülislamlık görevinde bulunmuş olması nedeniyle her iki fetva mecmuasında yer alan fetvaların benzerlik göstermesi, Karaçelebizâde'ye ait fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'nin hazırladığı fetva mecmuasına

²³ Daha fazla manuel karşılaştırma örneği için bk. EK 3.

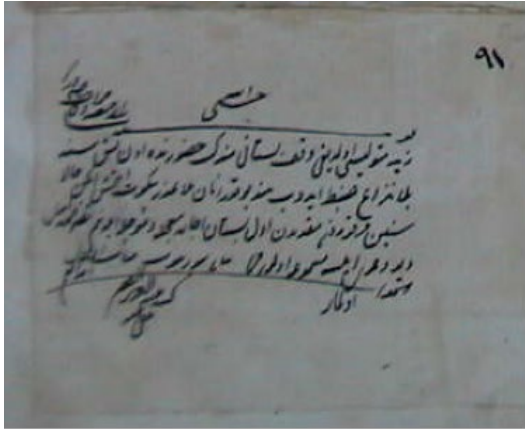
dahil edilmiş olması ihtimalini gündeme getirilebilir. Bu durumu sorgulamak amacıyla Karaçelebizâde'ye ait bağımsız bir fetva mecmuasının olup olmadığı araştırılmış, ancak böyle bir mecmuaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, Karaçelebizâde'nin *Fetâvâ es-Sultâniyye* isimli bir eseri tespit edilmiştir.²⁴ Ancak bu eser, bir fetva mecmuasından ziyade, Abdüllaziz Efendi'nin eserin mukaddimesinde de ifade ettiği üzere temel fıkıh meselelerini içeren muhtasar bir metindir.²⁵

Öte yandan Karaçelebizâde'ye ait fetva suretlerinin olup olmadığını tespit etmek amacıyla yüzlerce imzalı fetva sureti içeren yapışdırma fetva mecmuaları taranmıştır. Bunun neticesinde Abdüllaziz Efendi'nin bizzat imzaladığı dört adet fetva sureti tespit edilmiştir. Ayrıca *İlmiyye Salnâmesi*'nde Karaçelebizâde'nin iki fetva sureti daha yer almaktadır. Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Abdüllaziz Efendi'nin imzaladığı bu fetva suretlerinin Çatalcalı Ali Efendi'nin mecmuasında bulunmadığı görülmüştür. Tespit edilen fetva suretleri şunlardır:



Bilâ-veled fevt olan Zeyd'in çiftliği tarlalarını Amr-ı sipahinin vekili Bekir tapu ile Zeyd'in li-üm kız karındaşlarına verip badehû Amr ol tarlaları Bekir'e tapu ile vermekle Bekir "ben ol tarlaları sizden sonra ziyade tapu ile Amr'dan aldım" deyip ol tarlaları mezbûrelerden almaya kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ketebehû Abdulaziz el-fakir ufiye anhu.

Resim 4: Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi İmzalı Fetva Sureti Örneği I. ²⁶



Zeyd'in mütevellisi olduğu vakıf bostanı Hind'in huzurunda on beş sene bilâ-nizâ zaptedip Hind bu kadar zaman bilâ ömr sükût etmiş iken hâla sinîn-i merkûmeden mukaddemden "ol bostan icâre-i muaccele ve müeccele ile benim tasarrufumdadır" deyu dava eylese mesmû'a olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ketebehû Abdulaziz el-fakir ufiye anhu.

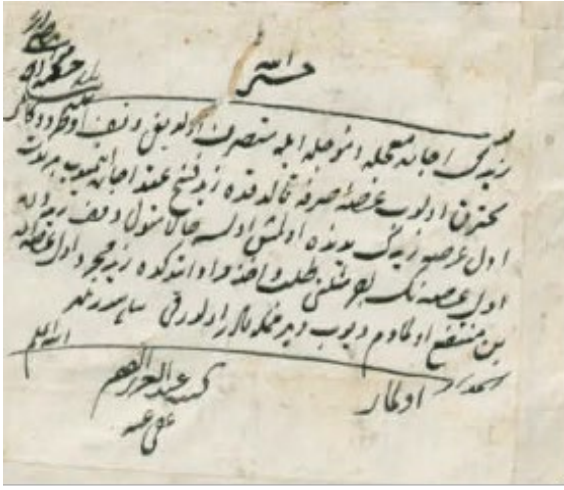
Resim 5: Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi İmzalı Fetva Sureti Örneği II. ²⁷

²⁴ Adı geçen eserden haberdar olmamızı sağlayan Şaban Kütük'e teşekkür ederiz.

²⁵ Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi, *Fetâvâ es-Sultâniyye* (İstanbul: Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi, Nadir ve Yazma Eserler Bölümü, 034045), 4. *Fetâvâ es-Sultâniyye* isimli eserin zahriyesi ve ilk sayfaları için bk. EK 1-2.

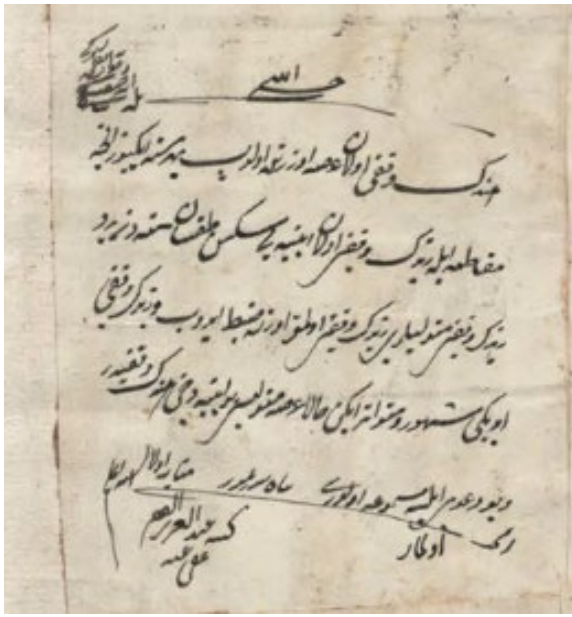
²⁶ *Mecmuatü'l-Fetâvâ* (İstanbul: İBB Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K0576), 33.

²⁷ *Fetâvâ-yı Yapışdırma* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2419), 9a.



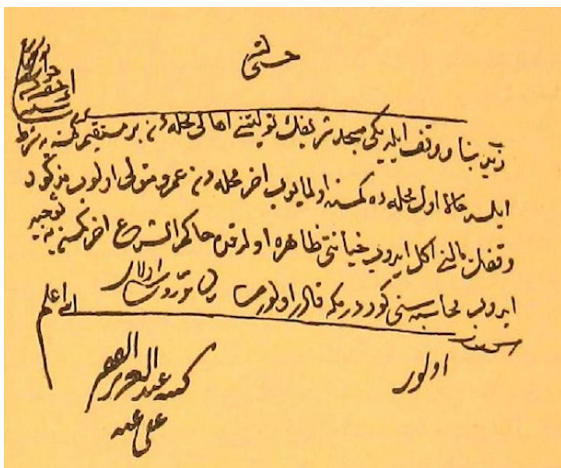
Zeyd icâre-i muaccele ve müeccele ile mutasarrıf olduğu vakıf oda ve dükkânlar muhterik olup arsa sırfa kaldıkta Zeyd fesh-i akd-i icâre etmeyip bir müddet ol arsa Zeyd'in yedinde olmuş olsa hala mütevellî-i vakıf Zeyd'den ol arsanın ecr-i mislini taleb ve ahz murad ettikde Zeyd "mücerred ol arsa ile ben müntefi olmadım" deyip vermemeye kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ketebehû Abdulaziz el-fakir ufiye anhu.

Resim 6: Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi İmzalı Fetva Sureti Örneği III. 28



Hind'in vakfı olan arsa üzerinde olup be-her sene iki yüz akçe mukataa ile Zeyd'in vakfı olan ebniyeyi seksen-doksan seneden beri Zeyd'in vakfı mütevellileri Zeyd'in vakfı olmak üzere zaptedip ve Zeyd'in vakfı idüğü meşhur ve mütevatir iken hala arsa mütevellisi "bu ebniye dahi Hind'in vakfıdır" diye dava eylese mesmû'a olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ketebehû Abdulaziz el-fakir ufiye anhu.

Resim 7: Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi İmzalı Fetva Sureti Örneği IV. 29

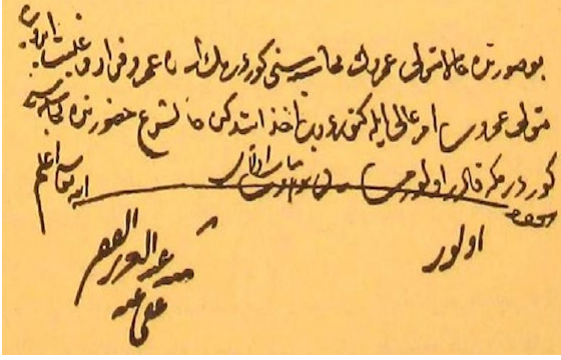


Zeyd'in bina ve vakf eylediği mescid-i şerifin tevliyetini ahâlî-i mahalleden bir müstakîm kimseye şart eylese hâlen ol mahallede kimse olmayıp âhar mahalleden Amr mütevellî olup mezkur vakfın malını ekledip hıyaneti zâhire oldukta hakimü'ş-şer' âhar kimseye bunu cebredip muhasebesini gördürmeye kadir olur mu? el-Cevab: Olur. Ketebehû Abdulaziz el-fakir ufiye anhu.

²⁸ Fetâvâ-yı Şerife Asılları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe Bölümü 2088), 12b.

²⁹ Fetâvâ-yı Şerife Asılları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe Bölümü 2088), 89b.

Resim 8: İlmiyye Salnâmesi'nde Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi İmzalı Fetva Örneği I. ³⁰



Bu surette halen mütevellî Amr'ın muhasebesini gördürmek üzere Amr firar ve gaybet edip mütevellî Amr'ı emr-i âlî ile getirtip ahzettığın hakimü'şer' huzurunda muhasebesini gördürmeye kadir olur mu? el-Cevab: Olur. Ketebehû Abdülaziz el-fakir ufiye anhu.

Resim 9: İlmiyye Salnâmesi'nde Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi İmzalı Fetva Örneği II. ³¹

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin imzaladığı fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva mecmuasında yer almaması, bu fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva mecmuasına doğrudan dahil edilmiş olabileceği yönündeki varsayımın en azından bu fetvalar özelinde geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin fetvalarını içerdiği söylenen bu mecmuanın yalnızca bir nüshasının bulunması, ferağ kaydının olmaması ve mukaddimesinin bulunmaması gibi hususlar da söz konusu düşüncenin doğru olma ihtimalini oldukça azaltmaktadır.

Bu noktada fetvaların mecmualarda nasıl tasnif edildiği hususu da söz konusu mecmuanın aidiyeti açısından önem arz etmektedir. Fetva mecmualarında genel olarak fetvalar konularına göre ilgili kitap başlıkları altında tasnif edilmektedir. Ancak bazı fetvaların birden fazla konuyla ilişkili olabilmesi mümkündür. Bu gibi durumlarda mecmuayı tertip eden kişinin tercihleri doğrultusunda bir fetva baskın konusu dikkate alınarak bir başlık altında tasnif edilmekte, fakat zaman zaman farklı bir başlık altında da yer alabilmektedir. Örneğin vakıf hukukuna dair bir fetva aynı zamanda kira akdiyle ilgili hükümler içermesi halinde tertip edenin tasnif tercihinine bağlı olarak "Kitâbü'l-İcâre" başlığı altında da yer alabilmektedir. Bununla birlikte genellikle bir fetvada hangi konu öne çıkıyorsa, söz konusu fetvaya o başlık altında yer verilmektedir. Bu bağlamda Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye ait olduğu kesin olarak bilinen yukarıdaki altı imzalı fetvadan beşinin vakıf hukukuyla ilgili olması, mecmualardaki tasnif anlayışı açısından dikkat çekicidir. Zira *el-Fetâvâ* nüshasının Karaçelebizâde'ye ait bir mecmua olarak kabul edilmesi hâlinde söz konusu beş fetvanın "Kitâbü'l-Vakf" başlığı altında yer alması beklenirdi. Ancak yapılan karşılaştırma neticesinde eserin "Kitâbü'l-Vakf" bölümünde bu beş fetvaya rastlanmamıştır. Bu bulgu da ilgili mecmuanın Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye ait olmadığı yönündeki kanaati destekleyen bir başka husus olarak kabul edilebilir.

Sonuç

Bu çalışma, *el-Fetâvâ* adlı eserin Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye aidiyetine ilişkin yerleşik kabulü sorgulamış ve bu eserin aslında Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmada dijital ve manuel yöntemler bir arada kullanılarak kapsamlı bir inceleme yapılmıştır. Bu analizler sonucunda, *el-Fetâvâ* isimli mecmuada yer alan fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'ye ait *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuasında bulunduğu tespit edilmiştir.

³⁰ İlmiyye Salnâmesi (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334), 462.

³¹ İlmiyye Salnâmesi 462.

Özellikle vakıf hukuku konusundaki fetvalar üzerine yapılan dijital incelemeler, iki mecmua arasındaki birebir örtüşmeyi açıkça göstermiştir. Bununla birlikte konuyla ilgili fetva metinlerinde yer alan bazı lafız farklılıkları, istinsah süreçleriyle veya transliterasyon farklılıklarıyla açıklanabilir. Çalışmada dijital analizlerde kullanılan Term Frequency-Inverse Document Frequency (TF-IDF) yöntemi, metinler arasındaki vakıf hukuku fetvaları konusundaki benzerliklerin ortaya konulmasını sağlamıştır. Ayrıca, ilgili metinler belirli bir periyotla manuel olarak karşılaştırılmış ve mecmualar arasındaki benzerlikler ortaya konulmuştur.

el-Fetâvâ'nın aidiyetine ilişkin hatalı kabullerin yalnızca geçmişteki çalışmalarda değil güncel akademik eserlerde de tekrarlandığı tespit edilmiştir. Bu durum sadece tek bir nüshaya dayalı genellemelerin ne denli riskli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fetva mecmuasının bir şahsa aidiyetini kesin olarak doğrulamak için mecmua içerisinde o şahsa atıfta bulunan kesin kanıtların bulunması gerektiği, bu çalışma ile bir kez daha vurgulanmıştır. Ancak *el-Fetâvâ*'ya dair mevcut nüshada böyle bir kanıtın bulunmaması mecmuanın aidiyetine ilişkin yerleşik kabulü ciddi şekilde sorgulanabilir hale getirmiştir.

Öte yandan çalışma kapsamında yüzlerce imzalı fetvanın yer aldığı yapılandırma fetva mecmuaları taranmış ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin imzasını taşıyan dört yeni fetva sureti tespit edilmiştir. Ayrıca bu fetvalar ile *İlmiyye Salnâmesi*'nde yer alan Karaçelebizâde'ye ait iki fetva sureti, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuasıyla karşılaştırılmış ve ilgili fetvaların bu mecmuada yer almadığı belirlenmiştir. Bu durum, Karaçelebizâde'ye ait fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva mecmuasına doğrudan dahil edilmiş olabileceği yönündeki varsayımın, en azından bu fetvalar özelinde geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. İlaveten söz konusu fetvaların neredeyse tamamı vakıf hukukuyla ilgili olduğu halde *el-Fetâvâ*'nın "Kitâbü'l-Vakf" başlığı altında bu fetvalara rastlanmamıştır. Bu bulgu da ilgili mecmuanın Karaçelebizâde'ye ait olmadığı yönündeki görüşü destekler niteliktedir.

Bu noktada Karaçelebizâde Abdüllaziz Efendi'nin fetvalarının müstakil bir mecmuada derlenip derlenmemesinin yanı sıra, ona nispet edilen diğer fetva eserlerinin de incelenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu durumu sorgulamak amacıyla yapılan inceleme sırasında *Fetâvâ es-Sultâniyye* adlı bir esere rastlanmıştır. Ancak bu eser, Karaçelebizâde'nin kendi fetvalarını içeren bir mecmua olmayıp yazarın mukaddimede belirttiği üzere temel fıkıh meselelerine dair muhtasar bir metin niteliğindedir. Dolayısıyla bu çalışma, yalnızca Karaçelebizâde'nin müstakil bir fetva mecmuasının olup olmadığını sorgulamakla kalmamış aynı zamanda ona atfedilen eserlerin mahiyetini netleştirmeye de katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak bu çalışma ile *el-Fetâvâ* adlı mecmuada yer alan fetvaların Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olduğu ve söz konusu mecmuanın bağımsız bir mecmua niteliği taşımadığı net bir şekilde anlaşılmıştır. Çalışma, literatürde zaman zaman rastlanan aidiyet hatalarının düzeltilmesine katkı sunmakta ve Osmanlı fetva literatürünün daha doğru bir çerçevede değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Ayrıca dijital analiz yöntemlerinin fetva literatürü üzerinde sağladığı imkânları ve bu yöntemlerin gelecekte yapılacak benzer çalışmalarda kullanılabileceğini göstermektedir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, 15/07/2022-15/11/2024 tarihleri arasında tamamlanan “Osmanlı Dönemi Fetva Mecmualarının Karşılaştırılmasında ve Anlaşılmasında Yapay Zekâ Yöntemlerinin Kullanılması” başlıklı TÜBİTAK 3005 (Proje No: 122G064) projesinin bir çıktısıdır. Bu vesileyle Taha Emre’ye karşılaştırma modelini geliştirdiği, Muhammed Sami Albayrak’a ise manuel karşılaştırmaları gerçekleştirdiği için teşekkür ederiz. / This study is an output of the TUBITAK 3005 (Project No: 122G064) project titled “The Use of Artificial Intelligence Methods in the Comparison and Understanding of Ottoman Period Fatwa Mecmuas”, which was completed between 15/07/2022-15/11/2024. We would like to take this opportunity to thank Taha Emre for developing the comparison model and Muhammed Sami Albayrak for meticulously performing the manual comparisons.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazarlar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiklerini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiklerini taahhüt etmişlerdir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazarlar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazarlara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The authors have declared their adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and academic compliance checks were carried out by the authors, who assume full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal’s editorial process files.

Yazar Katkı Oranı Beyanı

(Author Contribution Statement)

Makale Bilgisi (Article Information): Literatürdeki Aidiyet Hatalarının Tespitinde Dijital Analiz Yöntemlerinin Kullanımı: Çatalcalı’nın Fetvalarının Karaçelebizâde’ye Nispeti Üzerine Bir Araştırma

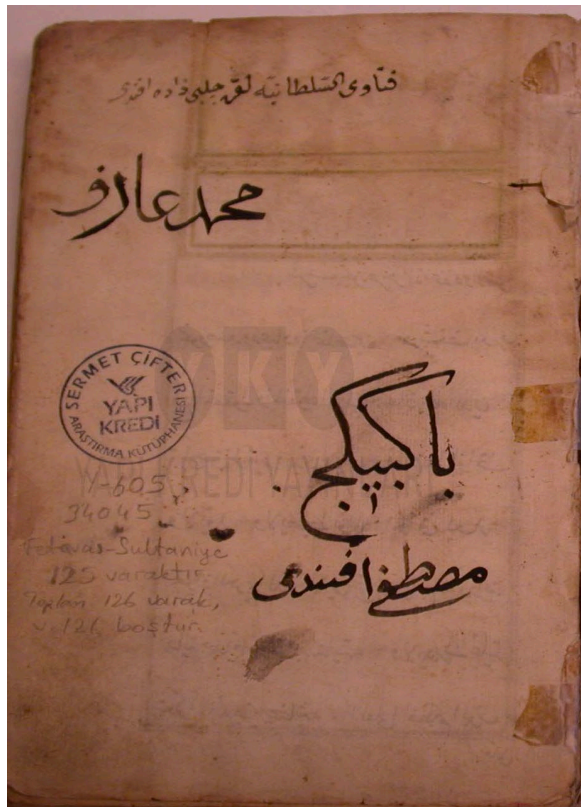
Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%55	%45	
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50	
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%55	%45	

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).

Kaynakça/References

- Atçıl, Berat vd. *Tenkitli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Babinger, Franz. "Kara Çelebizade Abdülaziz Efendi." *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Çatalcalı, Şeyhülislam Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. Esra Kılavuz Eser. 2 Cilt. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.
- Çelik, Ahmet Faruk. "Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahîm Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021).
- Çelik, Ahmet Faruk. *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Erden, Yasin. *Osmanlı Vakıf Hukukunda İstibdal (XVI. ve XVIII. Yüzyıllar Arası)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Eser, Esra Kılavuz. 17. *Yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetâvâ'sı Işığında Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Fâik Reşâd. *Eslâf*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1893.
- Fetâvâ-yı Yapışdırma*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2419, vr. 9a.
- Fetâvâ-yı Şerîfe Asılları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Türkçe Bölümü, 2088, vr. 12b, 89b.
- İlmiyye Salnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1334.
- Karaman, Rıdvan. *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Fetâvâsı Bağlamında Aile Hukuku*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Karataş, Ali İhsan. *Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2015.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ es-Sultâniyye*. Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi Nadir ve Yazma Eserler Bölümü, 034045.
- Kaya, Nevzat. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlil ve Metin)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Kaya, Nevzat. "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001.
- Mecmûâtü'l-Fetâvâ*. İstanbul: İBB Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K0576, vr. 33.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Midilli, Muharrem. "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi." *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022).
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashihi: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak 'Fetâvâ-yı Karaçelebizâde'". *Darülfünun İlahiyat* 35/2 (Aralık 2024).
- Müstakimzade Süleyman Sadettin Efendi. *Devletü'l-Meşayih*: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005).
- Silahdar Mehmet Ağa. *Tarih*. haz. Ahmet Refik. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tek Başaran, Ayşe. *The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Agency And Networks, 1831-1863 / Osmanlı Matbaacılığının Yerelleşmesi: Yasal Zemin, Aktörler ve Toplumsal Ağlar, 1831-1863*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Uşşâkîzâde-Seyyid İbrahim Hasîb. *Zeyl-i Şakâ'ik*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yıldırım, Alper. *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatu'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhülislamı'nın Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

EK 1: *Fetâvâ es-Sultâniyye* isimli fıkıh metninin zahriye sayfası

EK 2: *Fetâvâ es-Sultâniyye* isimli fıkıh metninin ilk sayfaları



748 **یون** به نادر اولوی کجای اولوسه زبونی کرده جارسه ندری و
 ایوب به ندر و کور و کله صکر در ندری کن و نادر اولوی کجای ایوب و کله
 مرقی عاقی قایم اول و کله بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه
 734 **نیز** کور و کله ایوب در ندر و نادر اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 735 **نیز** کور و کله ایوب در ندر و نادر اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 736 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 737 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 738 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 747 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 739 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 744 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 746 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 740 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 749 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 752 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 753 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 754 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 755 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای
 756 **ای** لکه قد و اوغل بنفشه لارا دوش اولوی کجای اولوسه ندری کجای

[illegible]

EK 4: *el-Fetâvâ* ile *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin Dijital Yöntemlerle Karşılaştırma Örnekleri ve Benzerlik Oranları

	<i>el-Fetâvâ (Mesele)</i>	<i>el-Fetâvâ (Cevab)</i>	<i>Fetâvâ-yı Ali Efendi (Mesele)</i>	<i>Fetâvâ-yı Ali Efendi (Cevab)</i>	<i>Benzerlik Oranı</i>
1	Zeyd mütevellîsi olduğu vakfın gallesinden vakfın mesarifine kadr-i ma'rûf sarfında, yemîni ile tasdik olunur mu?	el-Cevab: Olunur.	Zeyd mütevellîsi olduğu vakfın gallesinden vakfın mesarifine kadr-i ma'rûf sarfında yemini ile tasdik olunur mu?	el-Cevab: Olunur.	1
2	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf arsa üzerine kendi malıyla nefsi için değirmen bina edip işhad eylese ol değirmenin binası Zeyd'in mülkü olur mu?	el-Cevab: Olur.	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf arsa üzerine kendi malıyla nefsi için değirmen bina edip işhad eylese, ol değirmenin binası Zeyd'in mülkü olur mu?	el-Cevab: Olur.	1
3	Zeyd, arsası mukata'alı arz-ı mîrî ve binası mülkü olan değirmenin binasını bir cihete vakf ve teslim ile'l-mütevellî edip tescîl-i şer'î ettirse vakf-ı mezbûr sahîh ve lazım olur mu?	el-Cevab: Olur.	Zeyd arsası mukataalı arz-ı mîrî ve binası mülkü olan değirmenin binasını bir cihete vakf ve teslim ile'l-mütevellî ve tescil-i şer'î ettirse vakf-ı mezbûr sahîh ve lazım olur mu?	el-Cevab: Olur.	1
4	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf menzili ecr-i misliyle oğlu Amr'a îcar etmek caiz olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf menzili ecr-i misliyle oğlu Amr'a îcar etmek caiz olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	1

5	Zeyd, tapu ve mukata'a ile tasarrufunda olan arz-ı mîrî üzerine sahib-i arz izniyle mülk eşcarını ğars ettikten sonra Zeyd ol eşcarı bir cihete vakf eylese vakf-ı mezbûr sahîh olur mu?	el-Cevab: Hüküm-i hakimle olur.	Zeyd tapu ve mukataa ile tasarrufunda olan arz-ı mîrî üzerine sahib-i arz izniyle mülk eşcarını ğars ettikten sonra Zeyd ol eşcarı bir cihete vakf eylese vakf-ı mezbûr sahîh olur mu?	el-Cevab: Hüküm-i hakimle olur.	1
6	Karındaşlar olan Zeyd ve Amr bir vakıf menzile icare-i mu'accele ve müeccele ile mutasarrıflar iken Zeyd bila-veled fevt olup mütevellî Zeyd'in hissesini Amr'a îcar eylese Zeyd'in zevcesi mütevellîye hisse-i mezbûreyi Amr'dan alıp bana îcar eyle diye cebre kadire olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	Karındaşlar olan Zeyd ve Amr bir vakıf menzile icare-i muaccele ve müeccele ile mutasarrıflar iken Zeyd bila-veled fevt olup mütevellî Zeyd'in hissesini Amr'a îcar eylese, Zeyd'in zevcesi Hind mütevellîye "Hisse-i mezbûreyi Amr'dan alıp bana îcar eyle!" deyu cebre kadire olur mu?	el-Cevab: Olmaz.	0,99
7	Bu sûrette emîn-i beytü'l-mal menzil ve bağı beytü'l-mal için zabt ettikte ol kenîsenin rahibleri Zeyd kenîsemize vakf eyledi diye müdahaleye kadir olurlar mı?	el-Cevab: Olmazlar.	Bu surette emîn-i beytü'l-mal menzil ve bağı beytü'l-mal için zabt ettikde ol kenîsenin rahibleri "Zeyd kenîsemize vakf eyledi!" deyu müdahaleye kadir olurlar mı?	el-Cevab: Olmazlar.	0,96

8	Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf mahzenin sakfını Amr'a üzerine nefsi için bina ihdas için şu kadar akçe mu'accele ve müeccele-i ma'lûme ile îcar ve teslîm ve ol kadar akçe mu'accele Amr'dan ahz edip Amr dahi sakfı dört ay zabt edip lakin üzerine bina ihdas etmeyip mu'accele-i merkûmeyi istîfa etmeden mahzen muhterik olsa Amr mu'accele-i merkûmeden istîfa etmediği miktarı Zeyd'den istirdada kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	Zeyd mütevellisi olduğu vakıf mahzenin sakfını Amr'a üzerine nefsi için bina ihdas için şu kadar ücret-i muaccele ve müeccele-i ma'lûme ile îcar u teslim ve ol kadar akçe-i muaccele-yi Amr'dan ahz edip Amr dahi sakfı dört ay zabt edip lakin üzerine bina ihdas etmeyip muaccele-i merkûmeyi istîfa etmeden mahzen muhterik olsa, Amr muaccele-i merkûmeden istîfa etmediği miktarı Zeyd'den istirdada kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	0,96
9	Zeyd mütevellîsi olduğu nukûd-ı mevkûfeyi i'mal etmeyip mürtezıkaya vazîfeleri için asl-ı maldan şu kadar akçe verdikten sonra Zeyd'in yerine Amr mütevellî olsa Amr meblağ-ı merkûmu Zeyd'e tazmîne kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	Zeyd mütevellisi olduğu nukûd-ı mevkûfeyi i'mal etmeyip mürtezıkaya vazifeleri için asl-ı maldan şu kadar akçe verdikten sonra Zeyd'in yerine Amr mütevellî olsa, Amr meblağ-ı mezbûru Zeyd'e tazmine kadir olur mu?	el-Cevab: Olur.	0,96

10	Gallesi vâkıfın evlad-ı zükûruna meşrût vakfın gallesinde vâkıfın evlad-ı zükûruna evlad-ı inası müşarekete kadir olurlar mı?	el-Cevab: Olmazlar.	Gallesi vâkıfın evlad-ı zükûruna meşrûta vakfın gallesinde vâkıfın evlad-ı zükûruna evlad-ı inası müşarekete kadire olurlar mı?	el-Cevab: Olmazlar.	0,95

القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه الأمالي: قراءة تقييمية لتعليقاته الشارحة على الأحاديث

Kadı Abdülcebbar ve el-Emâlî Adlı Eserinde Yer Verdiği Hadislere Yaptığı Yorumlar Üzerine Bir İnceleme
Judge Abd al-Jabbar al-Mu'tazili and His Book al-Amali: An Evaluative Study of His Explanatory Commentary on Hadith

Muhammed SIDDIK¹  

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Karabük, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atf / Citation: Siddik, Muhammed. "القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه الأمالي: قراءة تقييمية لتعليقاته الشارحة على الأحاديث". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 187-205.

المخلص

تاريخ الوصول
01.01.2025

تاريخ القبول
24.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

الكلمات المفتاحية:

حديث، كلام، شرح
الحديث، أخلاق،
معتزلة، القاضي عبد
الجبار، الأمالي.

هذه المقالة تتناول من ادعاء، وهو أن القاضي عبد الجبار المعتزلي قام في كتابه الأمالي بتقديم رؤية مهمة لشرح الأحاديث التي رواها بسنده، وكانت هذه الرؤية مستندة إلى الفكر الاعتزالي الذي تبناه، السؤال الأساسي الذي انطلق منه البحث هو كيف يمكن لعالم معتزلي أن يشرح الأحاديث مع العلم أن المعتزلة لا يحتجون بالأحاديث إلا بعد تحقيقها لشروط معينة. شخصية القاضي عبد الجبار المختلفة هي من أهم الدوافع للبحث، فالقاضي عبد الجبار ابتدأ حياته منتسباً لأهل الحديث، ثم انتقل إلى المذهب الاعتزالي، وهو في نفس الوقت فقيه شافعي، هذه المراحل التي عاشها القاضي عبد الجبار تكسب البحث أهمية، ويضاف إلى ذلك أمران: الأمر الأول: وصف بعض علماء الحديث له كالأدبي بالمسند وبكونه ثقة، الأمر الثاني كون القاضي عبد الجبار قد تميز عن سابقه من علماء الاعتزال في المسائل المتعلقة بالحديث والسنة. انطلق البحث من تحليل الشرح الذي قدمه القاضي عبد الجبار في ضوء نقطتين: النقطة الأولى: أصوله الفكرية الاعتزالية، حيث تم فحص الارتباط بين فكره الاعتزالي وبين ما قدمه من شرح، النقطة الثانية مقارنة شرحه مع الشروح الكلاسيكية كشرح فتح الباري وغيره، في قسم النتائج يمكن الحديث عن أربع نتائج مهمة: النتيجة الأولى أن القاضي عبد الجبار ركز في شرحه للأحاديث على مسألة العمل منطلقاً من سؤال كلامي واضح وهو ما قيمة هذا العمل أو متى يكون العمل حسناً، لذلك كان يركز القاضي عبد الجبار على تحليل الأعمال المذكورة في الحديث وبيان مقاصدها الأخلاقية، وهذا مرتبط بفكره الاعتزالي. النتيجة الثانية التشابك الذي حصل في شخصية القاضي عبد الجبار بين ثقافته الحديثية التي تلقاها أولاً وثقافته الاعتزالية التي استمر عليها حتى آخر عمره، وبين ثقافته الشافعية، ساهمت في صقل نظرة القاضي عبد الجبار إلى الأحاديث، وقد تبدى هذا عند القاضي عبد الجبار في استشهاده بالأحاديث لأرائه. النتيجة الثالثة نقد القاضي عبد الجبار للأحاديث يظهر أنه كان يقيم الأحاديث من ناحية اتساقها مع أصوله الفكرية، لكنه لم يكن يرد الأحاديث مباشرة بمجرد اختلافها مع أصوله، بل قام بتصحيح معناها عبر تقديم تأويل يتسق مع أصوله الفكرية، وهذا يدفع للقول بأن القاضي عبد الجبار شكّل نقطة مهمة في إطار تعامل الاعتزال مع الأحاديث. النتيجة الرابعة لا يمكن أن نقول بأن كتاب الأمالي والملاحظات الشارحة التي قدمها القاضي عبد الجبار قد قدمت منهجية متكاملة عن شرح الحديث، لكن من المؤكد أن هناك شيئاً يريد القاضي أن يقوله لنا، وحسب نتيجة البحث فإن أهم ما يقوله لنا منهج القاضي عبد الجبار في هذه الأيام هو ضرورة الاهتمام بمقاصد الأعمال الأخلاقية، والأهداف الأخلاقية للعبادات. واعتناء القاضي عبد الجبار بمعالجة مسألة متى يكون العمل حسناً وصالحاً أمر مهم في يومنا الذي يتم فيه التساؤل مرة أخرى عن معنى الحسن والقبح.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.01.2025

Kabul Tarihi
24.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Anahtar Kelimeler:
Hadis, Kelam, Hadis
Şerhi, Ahlak,
Mutezile, Kadı
Abdülcebbâr, el-
Emâlî.

Bu makale, Kadı Abdülcebbâr el-Mu'tezilî'nin *el-Emâlî* adlı "eserinde kendi senediyle naklettiği hadisleri farklı bir şekilde yorumladığını ve bu yorumun benimsediği Mu'tezilî düşünceye dayandığını iddia eden bir teze dayanmaktadır. Araştırmamızın temel sorusu, bir Mu'tezilî âlimin hadisi nasıl açıklayabileceği ve bu açıklamanın günümüzde bize ne söyleyebileceğidir. Ayrıca, onun şerhi ile klasik hadis şerhleri arasında bir fark olup olmadığı da sorgulanmıştır. Kadı Abdülcebbâr'ın benzersiz şahsiyeti bu araştırmamızın ana motivasyonlarından biridir. Zira o, hayatına hadis ehline mensup olarak başlamış, ardından Mu'tezilî mezhebine geçmiştir. Bununla birlikte Şafîî bir fakih olarak da tanınmaktadır. Kadı Abdülcebbâr'ın hayatındaki bu farklı aşamalar, araştırmaya ayrı bir önem katmaktadır. Buna ek olarak şu iki faktör de dikkat çekicidir: Bazı hadis âlimlerinin onu güvenilir bir râvi olarak nitelendirmesi ve Kadı Abdülcebbâr'ın, hadis ve sünnetle ilgili konularda kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerden farklı bir yaklaşım sergilemiş olması. Araştırma, Kadı Abdülcebbâr'ın şerhini iki ana noktadan hareketle analiz etmiştir: İlk olarak Mu'tezilî fikrî temelleri ışığında şerhlerinin, Mu'tezilî düşüncesiyle olan bağlantısı incelenmiştir. İkinci olarak da klasik hadis şerhleriyle karşılaştırmadır ki burada da *Fethu'l-Bârî* gibi klasik eserlerle kıyaslama yapılmıştır. Sonuç bölümünde dört önemli bulgu öne çıkmıştır: Kadı Abdülcebbâr, hadislerin şerhinde amel meselesine odaklanmıştır. Bu yaklaşım, kelâmî bir soruya dayanmaktadır: "Bu amel ne zaman iyi sayılır?". Bu nedenle, hadislerde zikredilen amellerin ahlaki amaçlarını analiz etmeye ve bu amellerin etik değerlerini ortaya koymaya ağırlık vermiştir. Onun şerh ettiği hadislerle klasik şerhler arasındaki karşılaştırmalar, Kadı Abdülcebbâr'ın amelin niteliği ve ahlaki değerine verdiği önemi gösterirken, bunun Mu'tezilî düşüncesiyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Kadı Abdülcebbâr'ın şahsiyetindeki hadis kültürü, Mu'tezilî düşünce ve Şafîî fıkıh kültürü arasındaki etkileşim, onun hadis anlayışını şekillendirmiştir. Bu durum, onun hadisleri kendi görüşlerine delil olarak sunma tarzında belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Kadı Abdülcebbâr'ın hadis eleştirileri, onun hadisleri fikrî prensipleriyle uyumluluk açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Ancak, sadece bu prensiplere aykırı olduğu gerekçesiyle hadisleri reddetmemiş; aksine, hadislerin anlamını, fikrî prensipleriyle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Bu yaklaşım, Mu'tezilîlerin hadisle ilişkisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî* ve şerh notları, hadis şerhi için bütüncül bir yöntem sunmamaktadır. Ancak onun söylemek istediği önemli bir mesaj vardır: Günümüzde, amellerin ahlaki amaçlarına ve ibadetlerin etik hedeflerine daha fazla önem verilmesi gerektiği. Kadı Abdülcebbâr'ın, "Bir amel ne zaman iyi ve doğru sayılır?" sorusuna yönelik vurgusu, günümüzde "iyi" ve "kötü" kavramlarının yeniden tartışıldığı bir dönemde oldukça önemli olup Mu'tezilî düşüncenin özünü teşkil etmektedir.

ABSTRACT

Date of Submission
01.01.2025

Date of Acceptance
24.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:
Hadith, Theology,
Hadith Commentary,
Ethics, Mu'tazila, Qādī
'Abd al-Jabbār, Al-
Amalî.

This research paper starts with the premise that Qādī 'Abd al-Jabbār in his book *al-Amālî*, presented a distinctive perspective in explaining the *ḥadīths* he transmitted. This perspective is deeply rooted in the Mu'tazila theological framework he adopted. The central question guiding this study concerns how a Mu'tazilî scholar approaches the interpretation of *ḥadīth*, what contemporary insights can be drawn from his explanations, and whether his commentary significantly differs from traditional interpretations of *ḥadīth*? The unique personality of qādī 'Abd al-Jabbār serves as a primary motivation for this research. Initially aligned with the traditionists (ahl al-*ḥadīth*), he later transitioned to Mu'tazilite theology while maintaining his affiliation as a Shafī'i jurist. These transformative phases in his intellectual journey grant this study significant value. Two additional factors amplify its importance: first, the recognition of qādī 'Abd al-Jabbār as a *musnid* and a trustworthy scholar by some *ḥadīth* authorities; second, his distinctive approach to *ḥadīth* and the *Sunnah* compared to earlier Mu'tazila scholars. The study analyzes Judge Abd al-Jabbār's commentary through two key lenses: His Mu'tazila intellectual foundations, examining the correlation between his theology and his interpretations. A comparison of his commentary with classical *ḥadīth* exegeses, such as *Fath al-Bari*. The findings highlight four key outcomes: Judge Abd al-Jabbār emphasized the concept of *amal* (action) in his *ḥadīth* explanations, focusing on a theological question: what makes an action good? He analyzed the actions mentioned in *ḥadīths* and underscored their ethical objectives, distinguishing his approach from classical commentators by linking actions to moral values—a hallmark of Mu'tazila thought. The interplay between qādī 'Abd al-Jabbār's initial training in *ḥadīths*, his Mu'tazila theology, and his Shafī'i jurisprudence shaped his unique perspective on *ḥadīths*. This is evident in how he cited *ḥadīths* to support his theological views. His critique of *ḥadīths* reveals a nuanced methodology: he evaluated *ḥadīths* based on their coherence with Mu'tazila principles but did not outright reject them solely due to such differences. Instead, he reinterpreted their meanings to align with his theological framework. While *al-Amālî* and its commentary do not offer a comprehensive methodology for *ḥadīth* interpretation, qādī 'Abd al-Jabbār's work conveys a significant message: the need to emphasize the ethical objectives of actions and the moral goals of rituals. His exploration of what constitutes a good action remains highly relevant today, particularly in light of modern discussions on the concepts of good and evil—a core concern of Mu'tazila thought.

المدخل

تعد مسألة الحديث وقبوله وفهمه من أهم المسائل الفارقة بين المذاهب الإسلامية الفقهية والكلامية، حيث كان أهل الحديث يهتمون بالفرق الأخرى برد الأحاديث بناء على الرأي، في حين أن الفرق الأخرى اتهمت أهل الحديث بقلّة الفقه في الحديث، وهنا تتبدى نقطة التمايز، فأهل

الحديث أقاموا نظرتهم المعرفية على الأحاديث وألفاظها،¹ أما الفرق الأخرى فقد كانت تُقيّم الحديث ضمن معايير مختلفة عن منهجية أهل الحديث، وفي حين أن أهل الحديث وجهوا اهتمامهم لرواية الحديث والرحلة من أجله، لم تشغل الفرق الإسلامية هذا الانشغال، وهذا أدى إلى التمايز الواضح، لكن هذا لا يعني البتة أن بقية الفرق الإسلامية قد أهملت هذا الأمر، إذ نرى القاضي عبد الجبار الهمداني الذي يعد من رؤوس الاعتزال كان له اشتغال في رواية الحديث وشرحه وهذا ظاهر في كتابه المسمى بالأُمالي. ربما يعزى هذا إلى نشأته الحديثية، لكن انشغاله بالحديث رواية بعد انتقاله إلى مذهب أهل الاعتزال يبين لنا أن اشتغاله بالحديث لا يعزى فقط إلى هذا الأمر، بل له أسباب أخرى لعلها التغييرات التي ساقته المذاهب إلى التقرب من بعضها. إضافة إلى أن هناك مجموعة ليست بالقليلة ممن اشتغل بالحديث رواية ممن ينسب إلى أهل الاعتزال، وهذا يبين لنا أن التفرقة بين المذاهب الإسلامية لا يجب أن تكون بالنظر إلى الفعاليات العلمية التي تميزوا بها فحسب، بل يجب أن تكون في الأصول المعرفية والمناهج الاستنباطية. وفي هذا الإطار فإن هذه الورقة تهدف لدراسة كتاب الأُمالي للقاضي عبد الجبار المعتزلي ومنهجية الشرح التي اتبعها فيها.

ربما لا نستطيع أن نقول بأن كتاب الأُمالي هو شرح بالمعنى الكلاسيكي، فالشروح الكلاسيكية كشرح الخطابي وابن حجر تعنى بتفاصيل الحديث من روايات والإشارة إلى متابعات الحديث وشواهد واختلاف الرواة، ومن ثم الالتفات إلى لغة الحديث وفقهه،² أما كتاب الأُمالي فهو كتاب يحتوي على ملاحظات شارحة إن صح التعبير، غير أن هذه الملاحظات الشارحة كانت قائمة على منطلقات فكرية واضحة عند القاضي عبد الجبار، بتعبير آخر فإن الباحث يعتقد أن هذه الملاحظات الشارحة مرتبطة بفكره الاعتزالي، وخاصة الأصول الخمس التي تميز الفكر الاعتزالي، والسؤال المركزي لهذا البحث هو: كيف يمكن أن نتصور شرحاً للحديث بناء على أصول الفكر الاعتزالي، وهذا ينطوي على عدة أسئلة أخرى وهي: ما مزايا هذا المنهج الذي اشتغل عليه القاضي في كتاب الأُمالي، وكيف استفاد من منهجه الاعتزالي في شرح الحديث. منهجية البحث قائمة على تحليل كتاب الأُمالي للقاضي عبد الجبار في ضوء فكره المعتزلي العام، ثم مقارنة تعليقات القاضي عبد الجبار ببقية الشروح لفهم نقاط الاتصال والانفصال، وسيتم اختيار بعض النماذج لدراستها في ضوء شرح القاضي وبقية الشروح.

ثمة أبحاث تناولت تحليل المنهج الكلامي عند القاضي عبد الجبار، لكن الأبحاث التي تناولت منهج القاضي عبد الجبار في الحديث وبالذات في الأُمالي تكون نادرة، فلم يتم العثور على أبحاث متعلقة بهذه المسألة إلا بحثاً يتناول البعد التصوفي في كتاب الأُمالي للقاضي عبد الجبار. ثمة أبحاث تتناول موقف المذهب الاعتزالي من الحديث وهي أبحاث مهمة، ويمكن تقسيمها وفق قربها من الموضوع إلى الأقسام التالية:

القسم الأول: الأبحاث التي تناولت موقف المعتزلة من الحديث، وفي هذا الإطار نجد البحث المعنون بالمعتزلة والحديث *Mutezile ve Hadis* للدكتور حسين خانصو Hüseyin Hansu، وهو بحث دكتوراه قدمه في كلية الإلهيات في جامعة أنقرة سنة 2002، ويعد هذا البحث من أهم الأبحاث التي كتبت عن موقف الحديث والمعتزلة كونه يتناول هذه المسألة من داخل كتبهم التي كتبوها، حيث تناول فيه الباحث أولاً فكر الاعتزال ونشوءه، ثم تناول موقف علماء المعتزلة من السنة، وطريقتهم في الاحتجاج بالحديث، ومكانتهم في الحديث، وكذلك قدم فيه قائمة بالرواة الذين انشغلوا برواية الحديث ممن ينتسب للاعتزال، ثم تناول أخيراً المناقشات التي جرت بين أهل الحديث وأهل الاعتزال، ولم يتم التعرض فيه لآراء القاضي عبد الجبار في السنة. ونكتفي بهذا البحث لأنه شامل من جهة، ولأن عدداً من الأبحاث المتعلقة بموقف المعتزلة من السنة كان يعالج المسألة بالاعتماد على مصادر غير مصادر أهل الاعتزال.

القسم الثاني: الأبحاث التي تناولت القاضي عبد الجبار، والأبحاث التي تم التوصل إليها هي:

البحث الأول يحمل عنوان السنة من منظور القاضي عبد الجبار *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet* للباحث *Tevhit Bakan*. وفي هذه الورقة تناول الباحث موقف القاضي عبد الجبار من السنة، وأهمية البحث تتبع من كونه يتناول مكانة السنة في فكر القاضي عبد الجبار، حيث يؤكد على أن القاضي كان مختلفاً في تعامله مع السنة، كذلك فصل الباحث في قضية موقف القاضي من بعض المسائل المتعلقة بعلم

¹ Kadir Güler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınlar), 2007, 193.

² لمزيد من المعلومات حول هذا ينظر: Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Tdv, 2011).

الحديث والتي كانت محل نقاش بين المدرستين مثل الحديث الأحاد والحديث المتواتر. وقد أفدنا من البحث في أماكن عدة، لكن لم يتناول قضية منهجه في شرح الحديث، والظاهر أن كتاب *الأُمالي* في وقت نشر المقالة كان مخطوطاً.

البحث الثاني وهو بعنوان نقد المتن عند المعتزلة: القاضي عبد الجبار أنموذجاً، ***Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kādî Abdülcebbar Örneği*** للباحث ***Abdülvasıf ERASLAN*** حيث تناول الباحث معايير نقد المتن ومنهجيته عند القاضي عبد الجبار، وأيضاً لم يكن كتاب *الأُمالي* قد طبع في ذلك الوقت. وقد استفدنا من البحث في معرفة منهجية القاضي عبد الجبار في نقد الحديث متناً.

البحث الثالث ويحمل عنوان فلسفة الأخلاق عند القاضي عبد الجبار، حيث تناول الباحث عبد الناصر سوت في هذا البحث معالجة المسألة الأخلاقية عند القاضي عبد الجبار، وقد استفدنا من هذا البحث في فهم نظرة القاضي عبد الجبار إلى الأخلاق وكيف أثرت هذه النظرة على تعامله مع الأحاديث.

الجديد في هذه الدراسة أنها تتناول تعامل القاضي عبد الجبار مع مسألة الأحاديث شرحاً وبياناً للمعنى وتأويلاً ضمن إطار فكره الاعتزالي، فمزية هذه الدراسة أنها تهدف لفحص فكر القاضي عبد الجبار في الحديث وفهمه بشكل تطبيقي، لأن الشرح انعكاس مباشر لفكر الشخص بشكل عملي.

1. المبحث الأول: كتاب *الأُمالي* للقاضي عبد الجبار

الأُمالي هو كتاب حديثي يُعنى بالرواية، حيث يجتمع الطلاب مع أستاذهم الذي يروي عليهم ويملي عليهم وهم يكتبون، وبالتالي فإن نشوء هذا النوع من الكتب ينبع من أهمية الرواية في التقاليد الحديثية،³ لأنها تفرض نسقاً معيناً ومنهجية واضحة تقوم على المملي أي الشيخ الذي يروي الحديث، وعلى المستملي الذي يكرر ما قاله المملي ويستنتج له الناس، وعلى الطلبة الذين يقومون بعملية الكتابة، وقد ألقت كتب متعددة تتناول آداب الإملاء مثل كتاب *دب الإملاء والاستملاء* للسمعاني، وقد أشار المشتغلون بالتأليف في علوم الحديث إلى آداب المملي والمستملي، وقد اشتغل الخطيب البغدادي في موسوعته على هذه المسألة أيضاً عندما بين آداب كل من المملي والمستملي في أماكن متعددة.⁴

ولو عدنا إلى كتاب *الأُمالي* لرأينا أن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني الذي توفي في 415 يعني عاش حياته في القرن الخامس، وهو عهد نهاية الرواية تقريباً، يلتزم بهذه الثقافة الحديثية تمام الالتزام، فهو قد عقد مجلساً للتحديث، وقد اتبع أصول الرواية في هذا الخصوص، فهو يروي الحديث بسنده، ولكن لا يمكن القول بأنه كان يتبع منهج المحدثين في الإشارة إلى اختلاف الروايات والرواة، بل كان يكتفي برواية الحديث من طريق واحد من دون الإشارة إلى متابعتها. الكتاب يحتوي على ما يقرب من مئتين وخمسين حديثاً، غالبيتها أحاديث مرفوعة. شرح القاضي لبعض الأحاديث بما يدعم موقفه الاعتزالي يشير إلى أن القاضي عقد مجالس الإملاء بعد انتقاله إلى الاعتزال.

عقد القاضي لمجالس الإملاء يعني أنه سابقاً اشترك في عملية طلب الحديث وحفظه، أي يجب النظر إليه على أنه من ضمن فئة المحدثين المشتغلين برواية الحديث، وهذا يشير إلى أن قناعة البعض بأن المعتزلة لا يحتجون بالسنة أو أنهم لا يروون أحاديث الأحاد شيء غير صحيح، ولكن طبعاً هنا يجب أن نقول أن ثمة اختلاف في فهم السنة وتطبيقها بين الفرق الإسلامية. وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى العمل الأكاديمي المهم للأستاذ حسن خانصو المدرس في جامعة كلية الإلهيات في جامعة اسطنبول والذي يحمل عنوان المعتزلة والحديث، حيث قدم نظرة المعتزلة إلى الحديث بالاعتماد على آثارهم. وفي هذا الكتاب قدم قائمة بالرواة المنسوبين إلى مدرسة الاعتزال والذين اشتغلوا برواية الحديث،⁵ وأهمية هذه القائمة أنها تظهر أن المعتزلة قد انشغلوا برواية الحديث وجمعه.

ثمة ملاحظة مهمة يجب الانتباه إليها أيضاً، وهي أن القاضي عبد الجبار جمع طلبية الحديث في المجلس الذي عقده للإملاء، وهنا يجب أن يُسأل هذا السؤال من هؤلاء الطلبة وما اتجاههم الفكري والعقدي، هل هم معتزلة مثله؟ والسبب الذي يدعو إلى هذا السؤال هو أن القاضي عبد الجبار

³ وقد أعاد السمعي نشوء الإملاء إلى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد بين أيضاً أن نشوء الإملاء اقترن مع بدء الفحص في السند. انظر السمعي، *آداب الإملاء والاستملاء*، تحقيق، ماكس فايسفلر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، 1-12.

⁴ الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، تحقيق. محمود طحان (الرياض، دار المعارف).

⁵ Hüseyin Hansu. *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2012), 171.

كان يقوم بشرح الأحاديث، وكان في شرحه يشير إلى أصوله الفكرية الاعتزالية ويؤول الحديث بناء على ذلك، وهنا أميل إلى القول بأن المستمعين من الطلبة كانوا على الأقل ممن يميلون إلى هذا الفكر، والسبب في ذلك أن القاضي عبد الجبار كان يتناول المسائل الكلامية التي تمر في الحديث ويبين رأيه ويؤولها، وفي نفس الوقت كان يرد على الفرق الأخرى وخاصة مدرسة أهل الحديث كما سيمر بعد قليل.

من النظر في تراجم القاضي عبد الجبار نلاحظ حضور أمور مهمة:

1. كونه مشغولاً بالحديث روايةً، فقد وصفه الذهبي بأنه مسند،⁶ إن كون القاضي عبد الجبار مشغولاً بالحديث يثير العديد من الأسئلة، فمن هم أساتذته، وهل كانوا من أهل الحديث أم من المعتزلة المشتغلين بالحديث؟ النظر في تراجم القاضي عبد الجبار يشير إلى أنه تلقى من عدد من المحدثين ممن ينسب إلى مدرسة أهل الحديث،⁷ ومسألة اشتغال القاضي بالحديث تحيلنا إلى أسباب انتقاله من مدرسة أهل الحديث إلى مدرسة الاعتزال، وتظهر أهمية هذه المسألة عند النظر إلى السياق الزماني للقاضي تحول إلى المذهب الاعتزالي مع انحسار قوة المعتزلة بعد فترة المحنة وظهور أهل الحديث كمذهب فكري منتصر في المعركة الفكرية، وهذا الأمر يدل على اقتناع القاضي بصحة المذهب الاعتزالي، إذ تظهر التراجم التي كتبت حوله أنه تلقى العلم على أيدي منتسبي مدرسة أهل الحديث، ثم لما انتقل إلى البصرة التقى بأبي إسحاق بن عياش وتأثر به، وانتقل إلى مذهب الاعتزال.⁸

2. كونه مشغولاً بالتأليف والتحقيق في المسائل، يذكر للقاضي أنه ألف عدة كتب أثرت في سير الفكر الإسلامي وعلى رأسها/المغني وتثبيت دلائل النبوة، وقد تم مدح هذا الكتاب من قبل بعض علماء الحديث⁹ وهذا أيضاً يثير أسئلة عن أهمية هذا الكتاب من زاوية أهل الحديث، وهل تمت الاستفادة منه.

3. كونه قد جذب عدداً كبيراً من الطلبة،¹⁰ وهذا أيضاً يثير سؤالاً عن الاتجاه الفكري والمذهبي لطلبته، وللأسف فإن الذين ترجموا له لم يذكروا شيئاً كثيراً عن طلبته، وهذا إشكال مهم في كثير من المفكرين الذين هم من خارج مدرسة أهل السنة.

4. النظر في تراجم القاضي عبد الجبار التي ذكرها أهل الحديث يظهر أنهم كانوا ينظرون إلى المعتزلة من منظور واحد، فبالرغم من كون القاضي عبد الجبار مختلفاً عن سابقه من المعتزلة إلا أنه كان يقيم ضمن دائرة الاعتزال، وهذا أدى إلى عدم تجويز الرواية عنه مع كونه ثقة مسنداً.¹¹ لكن ما يلفت النظر أن الذهبي قد ذكره في كتابه الضعفاء، ولعل هذا يعود إلى كون معتزلياً.

ما يميز القاضي عبد الجبار كونه عالماً جاء من خلفيات متعددة، فهو كان في البدء أشعرياً ثم ترك مذهبه وانتقل إلى مذهب الاعتزال وفي نفس الوقت هو فقيه على المذهب الشافعي، ولذلك فإنه قد اضطلع على عدة مذاهب، ثم إن مجيئه بعد فترة المحنة له دور مهم في اقترابه من المذاهب الأخرى، كل هذا ساهم في تبلور نظرة مختلفة عن بقية قادة المذهب الاعتزالي، بل إنه ذهب إلى القول بعذاب القبر.¹² باختصار فإن قيام عالم من أهل الاعتزال بمكانة القاضي عبد الجبار بإملاء أحاديث في مجلس حديثي وفق التقاليد الحديثية المعروفة، ومن ثم القيام بشرحها أمام طلبة - غالب الظن أنهم من المعتزلة - أمر مهم في سياق الفترة الزمانية التي عاش فيها القاضي عبد الجبار.

⁶ الذهبي، ديوان الضعفاء، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري (دار النهضة: مكة، 1967)، 234.

⁷ أشار المترجمون له أنه تلقى الحديث عن بارزين في مدرسة أهل الحديث مثل أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان، انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، 222/28. وقد جمع محقق كتاب الأمالي أسماء شيوخه في الحديث، فلتنظر مقدمة تحقيق كتاب الأمالي.

⁸ الجشمي، طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد (بيروت: دار الفارابي، 2017)، 370.

⁹ ابن كثير، طبقات الشافعيين، تحقيق: أحمد عمر هاشم (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1993)، 373؛ ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 54/5.

¹⁰ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود طناجي (مصر: دار هجر، 1413)، 97/5، ابن حجر، لسان الميزان، 54/5، الذهبي، ديوان الضعفاء، 234.

¹¹ الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، تحقيق: عزيز الله العطاردي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 125/3. وقد نقل الرافعي توثيق عبد الجبار عن الخليل، ولم نجد ترجمة القاضي في كتاب الخليل بعد الفحص.

¹² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (مصر: مكتبة وهبة، د.ت)، 730 وعبارة القاضي تدل على أنه يستدل بالآيات والأحاديث على ثبوته، وانظر: Bakan, Tevhit. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnnet", İlahiyat Tetkikleri Dergisi 45 (Haziran 2016), 187-213.

2. المبحث الثاني: كيف كان القاضي عبد الجبار المعتزلي يشرح الحديث؟

هذه النقطة تمثل لنا جوهر البحث، والسؤال المركزي هنا: ما منهجية القاضي في شرحه، وما أثر فكره الاعتزالي في هذه النقطة، وهل يساهم منهجه في الشرح في تقديم إضافة إلى شرح الحديث؟ لكن ما يجب أن يقال في هذا الصدد أولاً هو أنه لا يمكن القول بأن القاضي قد قام بشرح الأحاديث بالاعتماد على التقنيات المتبعة في أعمال شرح الحديث الكلاسيكية مثل فتح الباري وتحفة الأحرار، فمنهجية الشرح الكلاسيكية تقوم على الاعتناء بشرح الألفاظ، واختلاف الروايات، وشرح ما يتعلق من مسائل في سند الحديث، لكن ما قام به القاضي في كتاب الأمالي هو عبارة عن تعليقات يشرح بها جوانب من الأحاديث، لكن مزية هذه التعليقات أنها تحمل كثير من النقاط المهمة في التعامل مع معاني الأحاديث وتوجيهها، ويظهر هذا في تعليقاته على بعض الأحاديث التي كان يطيل فيها.

الحديث عن منهجية القاضي في شرح الحديث يقتضي أولاً الحديث عن موقفه من السنة بشكل عام، وفي هذه النقطة يجب أن نشير إلى أن القاضي تميز عن أسلافه في موقفه تجاه السنة، وقد أشار المشتغلون في فكر القاضي إلى هذه المسألة، ولن أطيل في هذا الموضوع بل أحيل إلى دراسة الباحث **Tevhit Bakan** التي تناول فيها موقف القاضي عبد الجبار من السنة، حيث بين فيها أن القاضي يختلف عن سابقه من المعتزلة في هذا الموضوع، ففي الوقت الذي كان المعتزلة من أمثال العلاف يضعون شروطاً صعبة التحقق لقبول الأحاديث، نرى أن القاضي عبد الجبار لا يوافقهم، بل يقبل رواية انشقاق القمر، ويستدل بها على أنها معجزة للنبي عليه الصلاة والسلام، بل وينتقد القاضي من لم يقبل هذه الرواية.¹³ وفي إطار كتاب الأمالي سأشير إلى موقف القاضي من السنة، حيث بين أهمية التأسى بالرسول عليه الصلاة والسلام في شرحه للحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها أن رجلاً سأل النبي عليه الصلاة والسلام قائلاً: "تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله: وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتقي".¹⁴ فعلق القاضي على الحديث ببيان أنه يدل على وجوب التأسى بالرسول إلا فيما كان مختصاً به.¹⁵

فيما يخص وظيفة السنة وعلاقتها بالقرآن فإن القاضي يرى بأن السنة هي بيان القرآن، لكن هذا البيان ليس بيان الشافعي، فبيان السنة للقرآن عند الشافعي يقتضي أن تكون السنة قاضية على القرآن،¹⁶ غير أن البيان عند القاضي هو بيان الفرع للأصل، وبناء على هذا فإن السنة يجب أن تفهم في إطار القرآن، وقد أكد القاضي على هذا المعنى في شرحه لحديث النبي عليه الصلاة والسلام "وزل مع القرآن حيث زال"،¹⁷ حيث بين أن التمسك بالقرآن يقتضي التمسك بالسنة لأنها - أي السنة - بيان القرآن.¹⁸ وهذا ما يظهر في موقف القاضي في فهم أحاديث الأحاد الموهمة للتشبيه، حيث حذر من فهم هذه الأحاديث بعيداً عن محكم القرآن مبيناً أن فعل هذا الأمر سيؤدي إلى تركه، وقد جاء تعليقه هذا في شرحه للخبر المروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في حديث طويل: "ألا أنبئكم بالفقيه حق الفقيه... ومن لم يترك القرآن إلى غيره".¹⁹

ما يلاحظ أن القاضي كان يتعامل مع الأحاديث من منظور يجمع بين نظر أهل الاعتزال وأهل الحديث، فالحديث عنده ولو كان أحاداً فهو يحتج به، لكن طريقة النظر عنده مرتبطة بنظر أهل الاعتزال، وهذا ما سيتأكد أكثر في مبحث نقد المتن عنده، حيث يجب أن يتسق حديث الأحاد مع الأصول الفكرية عنده، وإن لم تتفق فالحل هو في تقديم تأويل لتصحيح معناها وبالتالي تتسق مع الأصول الفكرية من وجهة نظره.

¹³ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، (القاهرة: دار المصطفى، د.ت)، 57/1. وانظر:

Bakan, Tevhit. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnet", 187-213.

¹⁴ مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، 1955)، "الصيام"، 13 (رقم. 1110).

¹⁵ القاضي عبد الجبار، الأمالي، (الإمارات، مجلس حكماء المسلمين، 2020)، 322.

¹⁶ Muhammed Siddik, "Vahyi Anlamada Yolunda II", Editör. Furkan Çakır ve M. Raşit Akpınar (İstanbul: Siyer, 2022), II, 145.

¹⁷ رواه الطبراني موقوفاً في معجمه، المعجم الكبير، (رقم. 8537)، وقد أشار الهيثمي إلى أن رواته ثقات إلا أن فيه انقطاعاً. مجمع الزوائد، 235/10.

¹⁸ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 373.

¹⁹ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 285.

الفكر الاعتزالي وأثره في شرح القاضي عبد الجبار:

إن الشارح للأحاديث ينطلق من مجموعة من الأفكار التي يراها بمثابة المعيار والميزان، والقاضي عبد الجبار باعتباره عالماً من أهل الاعتزال فإنه ينطلق من فكره الاعتزالي في شرح الحديث، وهذا ما سيرى في الأمثلة بعد قليل. لذلك فإنه من الأفضل أن يتم تقديم قراءة في الأفكار الاعتزالية:

التوحيد: إن من أهم ما يميز الفكر الاعتزالي فكرة التوحيد، وقد أطلق عليهم أهل التوحيد، وهذا عائد إلى اهتمامهم بتنزيه الله وهذا قد ساقهم إلى نفي صفات المعاني عن الله هرباً من القول بتعدد القدماء وقد أولوا هذه الصفات بالقول بأن هذه الصفات هي عين الذات.

العدل ما يميز أهل الاعتزال أيضاً فكرة العدالة، فهم أيضاً معروفون بلقب أهل العدل والتوحيد، فكرة العدل مهمة عند أهل الاعتزال وقد ساقنا هذه الفكرة أهل الاعتزال إلى القول بعدة مسائل منها: حرية الإنسان، وجوب اللطف والصلاح على الله.

الحسن والقبح، وما يميز فكرهم مسألة الحسن والقبح وهذه الفكرة مرتبطة عندهم بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه، والذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه.

الوعد والوعيد، وفي الأصل فإن هذا المبدأ مرتبط بالعدل فالله يجب عليه أن يعاقب المسيء كما يجب عليه أن يكافئ المحسن.

المنزلة بين المنزلتين: ويعني عدم وصف مرتكب الكبيرة بالمؤمن أو الكافر، بل هو في منزلة بينهما.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: لقد رفع المعتزلة هذه المسألة إلى مصاف المسائل الاعتقادية، حيث أوجبوا على المجتمع القيام بهذا الواجب.²⁰

وبناء على تحليل شرح القاضي عبد الجبار للأحاديث فإن هناك أموراً أثرت على شرحه وتعامله مع الأحاديث، الأصول الاعتزالية تأثيراً في شرحه، وهي مسألة حسن وقبح العمل، ومسألة توحيد الله، ومسألة الكبيرة.

إن السمة الأبرز في شرح القاضي للأحاديث هو اهتمامه بمسألة العمل، والمقصود من هذا اهتمامه ببيان معنى الأحاديث التي تناولت الأعمال وثوابها، والسؤال المركزي الذي انطلق منه القاضي هو: ما معنى هذا العمل، وما حقيقته، أو ما ماهيته، وكيف يمكن فهم الحديث في إطار هذا العمل، ويلاحظ أن القاضي حرص على أن يقدم تأويلاً للحديث في ضوء هذه الأسئلة، وإن صح التعبير فإن القاضي كان يحاول أن يقدم معقولة للعمل المذكور في الحديث، وليس القصد هنا من المعقولة ما يقابل العقلانية، إنما القصد أن يقدم شرحاً يعالج فيه ماهية العمل، ومقاصده الأخلاقية، وارتباطاته ببقية الأدلة والأصول الكبرى للدين. هذه المنهجية تأتي بتصور الباحث من خلفيته الاعتزالية، وهي مرتبطة بتصوره لقيمة العمل الأخلاقي، فما الذي يكسب العمل قيمة أخلاقية؟ أو ما الذي يجعل العمل حسناً؟ هل هو مجرد الأمر به؟ من المعلوم أن مسألة الحسن والقبح شغلت حيزاً من التفكير الكلامي، فما معنى أن يكون الأمر حسناً أو قبيحاً، أو بمعنى آخر ما الذي يجعل الأمر حسناً وقبيحاً، هل مجرد الأمر الديني، أم ثمة شيء في ذات الشيء، مال الكلام الأشعري إلى الرأي الأول، فالحسن والقبح مصدرهما الأمر الإلهي، أما الكلام الاعتزالي فقد مال إلى القول بأن الحسن والقبح مصدرهما أمور متعلقة ذاتية في نفس الأمر، أما الأمر الإلهي فهو كاشف، في كتابه /المغني/ يبين القاضي عبد الجبار مسألة الحسن والقبح محلاً لمعنى كون الشيء حسناً أو قبيحاً، فالحسن عنده مرتبط بشروط موضوعية في الفعل والفاعل، فيشترط أن يكون الفعل حسناً في ذاته وأن يكون هناك مقصد أخلاقي منه، وأن يكون الفاعل واعياً نواياً. ونفهم هذا من خلال كلامه في /المغني/ في قسم التعديل والتجوير.²¹

²⁰ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام (باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001)، 91.

²¹ لمزيد تفصيل ينظر: القاضي عبد الجبار، التعديل والتجوير، ترجمة: عبد الناصر سوت وأركان بيصال (اسطنبول: منشورات كتب، 2023)، وينظر أيضاً:

Abdulnasir Süt, *Kadı Abdulcebbar'ın Ahlak Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

هبة الله السيد أحمد، "فلسفة المعتزلة الأخلاقية وموقف الفكر الأشعري منها"، *حولية كلية أصول الدين بالقاهرة* المجلد 26/عدد 26 (2013)، 951-1030.

محمد فاضل عباس، "الأخلاق عند المعتزلة"، *مجلة جامعة بغداد كلية الآداب* العدد 90، (2009)، 369-390.

وهذا الأمر قد انعكس على تعامله مع الأحاديث شرحاً، ولهذا فإنه كان عندما يشرح الحديث يناقش مسألة الأعمال الواردة فيها، مركزاً على بيان ماهيتها من خلال تحليل مقاصدها الأخلاقية.

مسألة الكبيرة كانت أيضاً واضحة وحاضرة في شرحه، فالإيمان في التصور الاعتزالي اعتقاد قائم على القيام بما يقتضيه الإيمان من أمور واجتناب ما يجب الابتعاد عنه، لذلك فإن الإيمان في تصورهم إيمان ذو بعد عملي،²² وهذا التصور انعكس على شرح القاضي للأحاديث، حيث أشار إلى هذا التصور الإيمان في شرحه لحديث النبي عليه الصلاة والسلام "إن مثل هذا الدين كمثل شجرة ثابتة، الإيمان أصلها...."،²³ حيث بين أن الإيمان له مستويات، ولا يتحقق الإنسان بالإيمان إلا بتحقيقه لهذه المستويات وهي على الترتيب التالي:

المستوى الأول: معرفة الله.

المستوى الثاني: التمسك بالعبادات.

المستوى الثالث: البعد عن الكبائر.²⁴

المسألة الثالثة: وهي توحيد الله، حيث انعكس هذا المبدأ في شرح القاضي على شكل تأويله للأحاديث التي قد يوهم ظاهرها التشبيه. في هذا الإطار وبعد البحث في كتابه يمكن القول بأن القاضي كان يعالج مسألة الأعمال المذكورة في الأحاديث في ضوء هذه الملاحظة:

2.1. الملحق الأول: بيان ماهية العمل المذكور في الحديث

اهتم القاضي عبد الجبار بمعالجة ماهية الأعمال المذكورة في الحديث عبر بيان مقتضاياتها، وعلاقتها، وفي ضوء هذه الأمور كان يقدم القاضي شرحاً للحديث، ومعالجته لماهية هذه الأعمال هو في الحقيقة انعكاس لما تمت مناقشته سابقاً.

المثال الأول:

ففي حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي يرويه "لا يموتن أحدكن إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى"²⁵ تناول مفهوم حسن الظن وحاول أن يقدم فيه قراءة تأويلية ليتسق مفهوم حسن الظن مع فكرة العمل الأساسية، فليس المراد من حسن الظن مجرد تفكير إيجابي، بل هو فكر يدفع إلى العمل، ولذلك شرحه قائلاً "إن أناساً غرتهم أمانى المغفرة، خرجوا من الدنيا وليست لهم حسنة، يقولون نحن نحسن الظن بربنا، لو أحسنوا الظن به لأحسنوا الطاعة له".²⁶ يلاحظ هنا أن القاضي قد تناول هنا ماهية حسن الظن باعتبار ما يؤدي إليه، فإن كان حسن الظن سبباً لحسن العمل، فهو عمل حسن ومطلوب، وفي نفس الوقت حذر من حسن الظن الذي يكون مآله سوء التعبد والاعتكاف. ومن النظر في شروح الحديث الأخرى نرى أنهم مع إشارتهم إلى ضرورة ارتباط حسن الظن بالعمل إلا أن النقطة المركزية التي أكدوا عليها والتي تحيل إلى ماهية حسن الظن عندهم مرتبطة بكون حسن الظن اعتقاد العبد بالله حسناً،²⁷ ونرى هذا واضحاً في قول القاضي عياض في شرحه على مسلم:

وقوله: "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله": تحذير من القنوط المهلك، وحض على الرجاء عند الخاتمة؛ لنلا يغلب عليه خوف حينئذ فيخشى غلبة اليأس والقنوط فيهلك. وعبادة الله إنما هي من أصلين: الخوف والرجاء. فيستحب غلبة الخوف ما دام الإنسان في خيرية العمل، فإذا دنى الأجل وذهب المهل، وانقطع العمل، استحب حينئذ غلبة الرجاء؛ ليلقى الله - تعالى - على حالة هي أحب الأحوال إليه جل اسمه؛ إذ هو الرحمن الرحيم، ويحب الرجاء وأثنى على نبيه - عليه السلام - بذلك. ويؤيد ما قلناه قوله في الحديث بعد هذا: "يبعث كل أحد على ما مات عليه

²² انظر لمزيد من التفصيل:

Hatice Polat, "Mu'tezilî Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları Ve Mürtekeb-i Kebîre'nin Durumu". *MUTALAA* 2/1 (Haziran 2022), 76-96.

²³ لم نجد من خرجه سوى الدليمي في مسند الفردوس (رقم. 6447).

²⁴ القاضي عبد الجبار، *الأمالى*، 280.

²⁵ مسلم بن الحجاج، *الصحیح*، "المناقب"، 19 (رقم. 2877).

²⁶ القاضي عبد الجبار، *الأمالى*، 285.

²⁷ النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 210/17.

"، فهذا جامع لهذا ولغيره، وأن العبد يبعث على الحالة التي مات عليها".²⁸ فمن كلام القاضي عياض يفهم أن ماهية حسن الظن إنما تتحقق بما يعتقده الإنسان في ربه، غير أنه وكما أشرنا قبل فإن القاضي كان يشير إلى حقيقة حسن الظن بشكل عملي آخر متمثل في حسن العمل.

المثال الثاني:

ثمة مثال مهم يشرح لنا معنى كيفية تقييم القاضي للأحاديث بناء على تدقيقه في تحقيق الأعمال لغاياتها الأخلاقية، ففي الحديث: "سلوا الله لي الوسيلة لا يسألها لي مؤمن في الدنيا إلا كنت له شفيعاً أو شهيداً"²⁹ بين القاضي أن دعاء الإنسان للنبي عليه الصلاة والسلام بالوسيلة ليس مقصوداً لذاته، إنما المقصود ما يؤدي إليه: وبيان ذلك أن دعاء الإنسان بالوسيلة للرسول سيكون أدعى له لكي يلتزم بسنته أي أن الدعاء بالوسيلة عبارة عن أداة تحفيزية للمرء لكي يقتدي بالرسول، وفي هذا الإطار يبين أن منزلة الوسيلة حاصلة للنبي الله عليه السلام سواء أَدْعَا له المسلم أم لا.³⁰ وهنا يلاحظ أن القاضي تناول شرح الحديث ببيان ماهية العمل، وأن العمل يكون حسناً وسبباً لنيل شفاعته الرسول إن كان العمل سبباً للاقتداء بسنته. فالعمل هنا مرتبط بتحقيقه لغايته العملية. ولو نظرنا إلى بقية الشروح لرأينا أنه تم التركيز في شرح الحديث على بيان معنى الوسيلة، وأنها مقام النبي عليه الصلاة والسلام في الجنة.³¹ أو تم التركيز على الأحكام الفقهية المترتبة على إجابة المؤذن.³²

الاهتمام بشرح حقائق الأعمال ومعقولياتها ومتعلقاتها كان واضحاً في حديث: "من حفظ على أمتي أربعين حديثاً"³³ إذ تناول مفهوم الحفظ مبيناً أن الحفظ ليس على ما يفهم على ظاهره، بل المقصود من الحفظ هو التقفه في معانيها، والعمل بها.³⁴

هذه المقاربة التي انتهجها القاضي ترى واضحة حتى في مجال الأذكار التي هي جزء من العبادات، ففي الحديث الذي رواه القاضي عن أبي أيوب الأنصاري أن النبي عليه الصلاة والسلام سأل إبراهيم عن غراس الجنة فقال: "لا حول ولا قوة إلا بالله".³⁵ حيث بين أن الأمر ليس متعلقاً فقط بتكرار هذا الذكر، بل بفقّه معناه ونقل هذا المعنى إلى مستوى التطبيق في الحياة. فيلاحظ أن القاضي قيم هذا الذكر من باب مدى تحقيقه لقيمة أخلاقية واضحة. وهي قيمة معرفية وعملية، حيث بين أن حقيقة الذكر تتحقق عندما يعرف المؤمن ألا معطي إلا الله ولذلك لا بد من أن يستعين به فقط،³⁶ ونجد نفس التأويل في حديث النبي "لأن أقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، أحب إلي مما طلعت عليه الشمس"³⁷ فبين أن هذا الأمر ليس مرتبطاً فقط بتكرار هذه الجملة، بل بانعكاس هذا على حياة الإنسان بفهمها أولاً ومن ثم تطبيقها ثانياً، فهذه الأذكار تتضمن وفق تصور القاضي جانباً عقدياً لأنها تكشف عن معتقد الإنسان بالله، وتتضمن جانباً تطبيقياً بأن ينقل الإنسان ما يؤمن به إلى حياته.³⁸

ونرى اهتمام القاضي بهذه المسألة بشكل واضح في المثال التالي: ففي حديث "من قام ليلة القدر"،³⁹ حيث بين أن تحديد زمان ليلة القدر بشكل واضح يبطل من معناها، لأن الغاية حسبما يرى هو التحفيز على قيام عدد من الليالي لإدراكها.⁴⁰ وهذا الأمر يفهم في سياق تحقيق المقصد الأخلاقي. كان النقاش في الشروح الكلاسيكية حول إمكانية تحديد زمان ليلة القدر، وأوقات تحريها، ونقل الروايات عن الصحابة،⁴¹ وأثر هذا على تراجم الأبواب كما نرى عند البخاري الذي روى هذا الحديث في كتاب الصوم، باب من صام رمضان إيماناً واحتساباً ونية، وأورد قبله

²⁸ القاضي عياض، إكمال المعلم، تحقيق: يحيى إسماعيل (مصر: دار الوفاء، 1998)، 409/8.

²⁹ رواه بألفاظ متقاربة مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، "الصلاة"، 7 (رقم: 384).

³⁰ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 262.

³¹ القاضي عياض، إكمال المعلم، 252/2، والنووي، المنهاج، 85/4.

³² ابن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 95/2.

³³ روي هذا الحديث في كتب الأربعينيات كلها تقريباً: انظر مثلاً: النسوي، الأربعون، (رقم: 41).

³⁴ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 247.

³⁵ أحمد، المسند، (رقم: 23552)، وقد حكم عليه ابن حجر بالحسن، نتائج الأفكار، 100/1.

³⁶ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 342.

³⁷ مسلم، صحيح مسلم، "الذكر والدعاء"، 10 (رقم: 2695).

³⁸ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 431.

³⁹ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، "الصوم"، 7 (رقم: 1802).

⁴⁰ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 458.

⁴¹ النووي، شرح صحيح مسلم، 43/6، وابن حجر، فتح الباري، 266/4.

حديث عائشة " يبعثون على نياتهم" وكأنه يشير إلى أن الحديث يجب أن يقرأ في سياق النية، ثم أورد نفس الحديث في باب فضل ليلة القدر، أي أن التركيز كان على نقطتين: وهي النية والفضيلة.

يلاحظ هنا كما تمت الإشارة إليه أن القاضي عبد الجبار كان يدقق في ماهية الأعمال مبينا أن كونها صالحة أو مطلوبة إنما هو أمر مرتبط بمدى تحقيق هذا العمل لقيمة أخلاقية معينة، وهذا هو ما قام به أي أنه قدم القيمة الذي تجعل العمل حسنا.

2.2. الملحق الثاني: الاهتمام ببيان شروط العمل الأخلاقي ومقاصده وشرح الحديث بناء على ذلك

من ملامح منهج القاضي أنه كان يشرح الحديث ببيان شروط العمل الأخلاقية، وبناء عليه يصبح العمل مقبولا. وهذا الأمر في الحقيقة مرتبط بأهمية المسألة الأخلاقية في الفكر الاعتزالي.

ثمة نقطة مهمة يجب الإشارة إليها وهي أن القاضي كان يرى بأن الحديث النبوي مصدر مهم للأخلاق، وبأن الأحاديث تحوي الكثير من التعاليم الأخلاقية، ففي قول النبي عليه الصلاة والسلام «ثلاث من أخلاق المؤمنين: من إذا غضب لم يدخله غضبه في باطل، ومن إذا رضي لم يخرجه رضاه من حق، ومن إذا قدر لم يتعاط ما ليس له»⁴² بين أن هذه التعاليم الثلاثة بمثابة أمهات الأخلاق بحيث من تمسك بها استغنى عن الاحتياج إلى ما كتب في الأخلاق.

لقد كان اهتمام القاضي بهذه المسألة واضحا خاصة في مجال العبادات، حيث يلاحظ أنه كان يربط العبادات ببيان شروطها الأخلاقية ويشرح الأحاديث بناء على ذلك، ونجد هذا في بعض الأمثلة التالية:

المثال الأول:

في حديث النبي عليه الصلاة والسلام قال: من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه⁴³ علق القاضي على هذا الحديث ببيان أن هذا الثواب لا يحصل إلا لمن صامه إيمانا واحتسابا، والمقصود من ذلك هو أن يصوم الإنسان بحالة واعية يعني أن يصوم متذكرا للصوم.⁴⁴ وفي حديث آخر تناول القاضي عبد الجبار اختلاف ثواب الصائمين باختلاف تحقيقهم لمقاصد الصوم الأخلاقية،⁴⁵ وكأنه صوفي يتناول الأحاديث من زاوية التربية والسلوك.

المثال الثاني:

في قول النبي عليه الصلاة والسلام " ثم مشى إلى الصلاة لا يريد إلا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفع الله له بها درجة"⁴⁶ بين أن المقصود ليس مجرد الخطو إنما المقصود به ارتباط هذا الخطو بالنية الصالحة وإرادة الصلاة، وهذا تماما مرتبط بالتصور الأخلاقي عند القاضي عبد الجبار.

المثال الثالث:

في حديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قام حتى تورمت قدماه، ثم قال: " أفلا أكون عبدا شكورا"⁴⁷ بين القاضي أن الشكر هو من مقاصد العبادات وهو بالتالي جزء منها، وعليه فإن العبادات يجب أن تؤدي في هذا الإطار.⁴⁸ وهذا يحيل إلى أن العبادة عند القاضي عبد الجبار مرتبطة بأن تكون مستندة على تصور أخلاقي متكامل⁵⁰ وهذا يذكرنا بمقاربة المتصوفة كالحكيم الترمذي.⁵¹

⁴² الطبراني، المعجم الصغير، (رقم. 164)، وقد بين الهيثمي أن في سنده بشير بن الحسين وهو متروك، مجمع الزوائد، تحقيق. حسام قدسي (دمشق، مكتبة القدسي، 1994)، 206/4.

⁴³ البخاري، الصحيح، "الإيمان"، 27 (رقم، 38).

⁴⁴ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 270.

⁴⁵ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 270.

⁴⁶ مسلم، الصحيح، "الطهارة"، 4 (رقم، 232).

⁴⁷ البخاري، الصحيح، "التهجد"، 6 (رقم، 1078).

⁴⁸ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 281، وينظر أيضا 452.

⁴⁹ القاضي عياض، إكمال المعلم، 355/8.

⁵⁰ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 438.

ملاحظة المقصد كان له دور في التعامل مع الحديث وفهمه، وتخصيص عمومه، ونلاحظ هذا في شرحه للحديث الذي رواه أنس بن مالك: "العلماء أمناء الله على عبادته ما لم يخالطوا السلطان"،⁵² حيث تناول مفهوم المخالطة بناء على المقصد وتفسير الحديث على أساس ذلك فبين أن المخالطة المنهي عنها هي ما يؤدي إلى الركون المنهي عنها، كذلك فإن المقصود من المداخلة في الدنيا هو إثارتها على الدنيا.⁵³ ومن طرف آخر يرى أن القاضي يفحص المقصد الأخلاقي في الحديث، ومن ثم يؤسس قيمة أخلاقية على هذا المقصد ليعممها: ونرى هذا في الحديث الذي رواه أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ما عاب طعاماً قط.⁵⁴ حيث لاحظ القاضي مقصد الحديث وهو الاعتراض على نعمة الله، ثم انطلق من هذا ليبين أن هذا المعنى يصدق على كثير من الأحوال وليس خاصاً فقط بالطعام.⁵⁵ فهنا يلاحظ أن القاضي لم يشرح الحديث في إطار مسألة عدم عيب النبي عليه الصلاة والسلام لطعام ما، بل انصرف لدراسة مقصد الحديث، ومن ثم بناء كلية عليه وهي عدم مواجهة نعم الله بالإنكار والاعتراض.

وفي حديث "إن الله طيب"⁵⁶ تناول القاضي مفهوم الورع في ضوء الحديث ليبين أن الورع ليس أفعالاً ظاهرة تتحقق بترك المأكّل والملبس، بل بين أن إخفاء هذه النعم كفر بها.⁵⁷ فما يرى هنا هو أن القاضي لاحظ العلاقة القائمة في الحديث بين العمل وبين المقصد، فأسس عليه كلية أخلاقية.

ونجد هذا في شرحه لحديث النبي عيه الصلاة والسلام "فلا يمسح الحصى"⁵⁸ حيث بين أن مسح الحصى المنهي عنه إنما هو مثال لأي شيء يمنع المصلي⁵⁹ فمقصد الحديث هو في تحذير المصلي من أي شيء يشغله عن الصلاة.

الملحظ الثالث: التصور الإيماني عند القاضي عبد الجبار وأثره في شرح الحديث

قد أكد القاضي على البعد العملي والأخلاقي للإيمان في شرحه لحديث "ليس الإيمان بالتمني ولا التحلي"⁶⁰ حيث بين أن الإيمان لا يكون إيماناً إلا إذا اقترن بالفعل والعمل معا وذلك بأن يحصل العلم أي معرفة الله في القلب ثم يتجلى العمل على الأركان.⁶¹ وبتحقيق الإنسان لهذين الشرطين فإن العمل يكتسب في تصوره صفة الأخلاقية، أي إن عمل الإنسان لا يعد أخلاقياً ما لم يتم مراعاة هذين الشرطين، وقد تناول القاضي هذه المسألة في شرحه لحديث "إن صليت الضحى ركعتين....."⁶² حيث طرح تساؤلاً مفاده متى يمكن أن يقوم الإنسان بفرائض الأعمال، ثم أجاب على ذلك ببيان أن فضائل الأعمال لا يمكن أن تكتسب صفة الخيرية إلا بشرطين وهما: القيام بالواجبات، والثاني اجتنب الكبائر، وهذا الأمر يفهم ضمن فكر المعتزلة.⁶³

بالنسبة إلى مسألة الكبائر والبعد عنها فإنها من المسائل المهمة في التصور الأخلاقي عند المعتزلة، وفي الأصل فإن هذه المسألة قد شكلت على مر التاريخ الفكري الإسلامي بشكل عام والفكر الكلامي بشكل خاص إشكالية، والسؤال الذي انطلق منه هذا الاشتغال هل يصح إيمان الإنسان

⁵¹ انظر في هذا:

"الحديث والأخلاق الصوفية: دراسة في دور الأحاديث في بناء التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي في إطار كتابه نوادر الأصول من أحاديث الرسول"، Muhammed Siddik, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 239-294.

⁵² ابن عساکر، تاريخ دمشق، 267/14، وقد أشار ابن أبي حاتم في علله إلى أن الحديث منكرو، 186/5.

⁵³ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 463، 500.

⁵⁴ مسلم، صحيح مسلم، "الأشربة"، 35 (رقم، 2064).

⁵⁵ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 283.

⁵⁶ مسلم، الصحيح، "الزكاة"، 19 (رقم 1015).

⁵⁷ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 426.

⁵⁸ أبو داود، السنن، تحقيق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، 2009)، "الصلاة"، 174 (رقم. 945).

⁵⁹ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 457.

⁶⁰ رواه ابن أبي شيبة في المصنف من قول الحسن البصري، (رقم. 30351)، وقد رواه ابن عدي في الكامل مرفوعاً من طريق أبي هريرة، 548/7.

⁶¹ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 391، وانظر أيضاً الحديث في ص 392.

⁶² البراء، مسند البراء، تحقيق. محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 335/9 (رقم. 3890)، وقد أشار البيهقي إلى أن في سنده نظر، وقد بين البيهقي علة

الحديث بقوله: "وفيه حسين بن عطاء ضعفه أبو حاتم وغيره وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ ويدلس". مجمع الزوائد، 237/2.

⁶³ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 428.

إذا عمل الكبائر، أو ما قيمة إيمان الإنسان في هذه الحالة، وقد انبنى على هذا الاختلاف في هذه المسائل الكثير من الآراء التي تمايزت بها كل مدرسة كلامية.⁶⁴

انعكس هذا الأمر على القاضي أثناء انشغاله بشرح الأحاديث فكان يخصص بعضاً من عموميات الأحاديث بشرط عدم ارتكاب الكبيرة وهذا أمر متسق مع فكره الاعتزالي، ونرى هذا في الأمثلة التالية:

المثال الأول:

ففي حديث: " الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"⁶⁵ بين أن عموم الحديث مخصوص بمن كان بعيداً عن ارتكاب الكبائر.⁶⁶ وقصد القاضي من التأكيد المتكرر على ضرورة الابتعاد عن الكبائر هو أن القول بحيازة الثواب مع ارتكاب الكبائر سوف يؤدي إلى تغرير العباد بفعل المعاصي،⁶⁷ هذا الاحتراز ظهر في عدة مواضع، فأتثناء شرحه لحديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: " ألا أنبئكم بالفقيه..."⁶⁸ بين أن المقصود من الجملة الثانية هو ينصب على رأي من كان يدعي أن الله يغفر لكل المسلمين ولو لم تدر منهم توبة.⁶⁹

وفي الحقيقة فإن التأكيد المتكرر من القاضي على تقييم معاني الأحاديث في ضوء الابتعاد عن فعل الكبائر يفهم في ضوء تصور القاضي للكبائر، فارتكاب الإنسان للكبائر يناقض المفهوم الإيماني وبالتالي الأخلاقي.

4. 2. الملحق الرابع: شرح الحديث ببيان علاقته ببقية الأدلة وكليات الإسلام الكبرى

تمثل علاقة الحديث ببقية الأدلة والأصول الكبرى للدين أمراً مهماً في فهم الحديث، وهذا الأمر قد لوحظ بشكل واضح في شرح معاني الآثار عند الطحاوي، حيث كان يقيم الأحاديث ضمن علاقتها مع بقية الأدلة، وهناك بعض الأمثلة التي نراها عند القاضي عبد الجبار.

ففي شرحه لحديث " إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون"⁷⁰ تناول القاضي معنى الحديث موضحاً أن ثمة اختلاف في بيان معنى التصوير المقصود على رأيين: الأول: هو الأشخاص الذين يصورون وينحتون أما المعنى الثاني فهو رأي أهل الاعتزال الذين يرون أن المعنى هنا تصوير الله بما يشبه المخلوقات، وقد رجح هو المعنى الثاني، ولكي يبرز هذا المعنى ويؤيده يبين أن من زنا وقتل أشد جرماً ممن ينحت بعض التماثيل، ولا يصح أن يكون عذابه أشد من عذابهم، وعلى هذا فالمراد من الحديث هو المعنى الذي ذهب إليه أهل الاعتزال.⁷¹ وربما هنا لا نتفق مع القاضي في تأويله للحديث لأن السياق لا يساعد على ذلك، إلا أنه من اللافت للنظر أن يقيم مقارنة بين عظم جرم الزاني وجرم النحات، أي أنه شرح الحديث بملاحظة علاقته مع بقية الأدلة.

وفي حديث: " لا يدخل النار من تزوجت إليه..."⁷² بين القاضي أن هذا الأمر مشروط بتحقيق الإنسان لبقية الشروط، لأن مجرد مصاهرة النبي عليه الصلاة والسلام، أو زواجه من عائلة لا يكون سبباً مستقلاً لدخول الجنة وإن كان في حد ذاته يشير إلى فضيلة. فالقاضي هنا عالج مسألة الحديث في ضوء علاقته مع مبدأ أساسي وهو أن دخول الجنة مشروط بالعمل الصالح.

⁶⁴ ذهب أهل السنة إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن لكنه فاسق، في حين أن الخوارج لم يروا أنه كافر، أما المعتزلة فقد بينوا أنه في منزلة بين منزلتين، أما المرجئة فقد أرجأوا أمره إلى الله، ينظر:

الشهرستاني، الملل والنحل، (القاهرة: دار الحلبي، 1968)، 1/48-101--114-139

⁶⁵ أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، 2001)، 309/12 (رقم: 7354).

⁶⁶ القاضي عبد الجبار، الأمل، 291.

⁶⁷ القاضي عبد الجبار، الأمل، 286.

⁶⁸ أبو داود، الزهد، (رقم: 104).

⁶⁹ القاضي عبد الجبار، الأمل، 285.

⁷⁰ البخاري، الصحيح، "اللباس"، 87 (رقم: 5606).

⁷¹ القاضي عبد الجبار، الأمل، 279.

⁷² ابن عساکر، تاريخ دمشق 67/20.

3. المبحث الثالث: النقاشات الكلامية في إطار شرح القاضي عبد الجبار

شخصية القاضي الكلامية والاعتزالية واضحة في شرحه، وقد انعكس هذا الأمر على تعامله مع الأحاديث حيث كان يؤولها ليصح معناه وفق أصوله الفكرية، بتعبير آخر فإن التأويل كان عند القاضي وسيلة لقبول الحديث، وهذا ملمح مهم في تطور الفكر الاعتزالي، ونلاحظ هذا في الأمثلة التالية:

وقيل أن ندخل إلى هذه المسألة لا بد من الإشارة إلى نقطة وهي أنه كان يشرح الأحاديث بطريقة يمدح بها فكره الاعتزالي، ونرى هذا في تعليقه على حديث: "إن دين الله لن ينصره إلا من أحاط بجميع جوانبه"⁷³ حيث بين أن المقصود من الإحاطة بالدين هو أن يكون الإنسان قادراً على دفع الشبه المتعلقة بالتوحيد، وأن ينزه الله عما لا يليق به، وأن يكون عنده القدرة على إثبات نبوة الرسول، وهذه الأمور مما تميز بها المعتزلة كما يعرف.⁷⁴

المسائل الكلامية في شرح القاضي عبد الجبار كانت واضحة في عدد نقاط، ونرى هذا في الأمثلة التالية:

3.1. النقطة الأولى: تأويل بعض الأمور المتعلقة بالله

ففي حديث "أن النبي كان يدعو: اللهم ارحمني بترك المعاصي"⁷⁵ بين القاضي أن ترك المعاصي لا يكون إلا من فعل العبد، فكيف يصح معنى الحديث والحال هكذا؟ ثم بين أن المراد من الدعاء هو طلب العبد من الله أن يُلطف به لطفاً يدعو به إلى ترك المعاصي.⁷⁶ حيث يلاحظ هنا أن القاضي كان يقوم بتقديم تأويل الحديث لكي يستقيم مع فكرة أن المعاصي هي من فعل العبد، وهكذا يكون التأويل طريقة لقبول الحديث.

3.2. النقطة الثانية: الاستدلال بالحديث لمذهبه

من اللافت للنظر أن يستشهد القاضي عبد الجبار لبعض آرائه بالأحاديث ويقدم في هذا الإطار شرحاً له، لأنه لم يكن من عادة أئمة الاعتزال أن يدللوا على آرائهم بالأحاديث، وهنا لا يمكن القول بأن القاضي قد استشهد لكل آرائه بالأحاديث، غاية ما يمكن قوله أنه وظف بعض الأحاديث لبيان صحة بعض أفكاره الاعتزالية كما سنرى في الأمثلة التالية:

ففي حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "لله أفرح بتوبة عبده"⁷⁷ تناول مسألة مهمة في النقاش الكلامي بين المعتزلة وغيرهم، وهي مسألة فعل السيئات، حيث بين أن الحديث بمعناه يدل على أن الله لا يخلق المعصية أو التوبة في عبده، لأنه لو خلقها فلماذا يفرح بها؟⁷⁸

وقد روى القاضي حديث "ينادي كل ليلة مناد..."⁷⁹ فبين أن هذه الرواية تبين أن الرواية الأخرى للحديث وهي رواية ينزل الله كل ليلة.. محمولة على أن الله يرسل رسولاً، ثم هذا التأويل بإيراده أن سفيان بن عيينة قد تأول قول الله تعالى: "أنهم ملاقوا ربهم" البقرة، 46. على أن المراد منها ملاقوا ثواب ربهم،⁸⁰ وما استشهد به القاضي من تأويل سفيان بن عيينة منقول مثله عن جماعة من السلف من أهل السنة في نزول الله تعالى ونحوه من أحديث الصفات أنه تنزل رحمته وأمره وملائكته، لكن تأويل بعض السلف جار على طريقة الكناية لا الاستعارة، ففي التأويل الاستعاري يُنقل اللفظ إلى المعنى الثاني مع زواله عن الأول أي تنزل رحمته ولا ينزل هو، أما في التأويل الكنائي فيُنقل إلى المعنى الثاني للضرورة دون نفي المعنى الأول الملزوم له إذ نزول الله يلزم عنه تنزل رحمته، فيُفهم منه الرحمة ويُفوّض الأول.⁸¹

⁷³ أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2642/5، وفي سنده عبد الجبار بن كثير، وهو صاحب غرائب، الجرح والتعديل، 33/6.

⁷⁴ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 254.

⁷⁵ الترمذي، السنن، تحقيق. بشار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، "الدعوات"، 125 (رقم 3570)، وقد بين الترمذي أن الحديث غريب لا يعرف إلا من طريق الوليد بن مسلم.

⁷⁶ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 355.

⁷⁷ البخاري، الصحيح، "الدعوات"، 4، رقم. 6308.

⁷⁸ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 364.

⁷⁹ أحمد، المسند، رقم. 17915.

⁸⁰ القاضي عبد الجبار، الأُمالي، 289. ولم نستطع أن نصل إلى مصدر ينقل رأي سفيان بن عيينة.

⁸¹ مصعب حمود، الكناية في الحديث النبوي وأثرها في الاستنباط دراسة تأصيلية تطبيقية (أنقرة: صونتشاغ أكاديمي، 2024)، 429-432.

وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"⁸² بين أن الحديث يبطل قول من يقول بأن الإيمان عبارة عن القول أو العلم، لأن الحديث جعل حسن الخلق من مسمى الإيمان.⁸³

3.3. النقطة الثالثة: الرد على الفرق الأخرى

كان القاضي يناقش آراء أهل الحديث واستدلالاتهم لمذهبيهم ويرد عليهم، ونرى هذا في المثال التالي:

ففي الحديث المشهور "إن أحكم يجمع خلقه...."⁸⁴ تناول القاضي استدلال أهل الحديث بهذا الخبر ليبطلوا به مذهب الاعتزال فبين أن الحديث بحد ذاته يشهد لمذهب أهل الاعتزال وبيان ذلك: أن الله أراد أن يظهر لملائكته مقدار علمه فأمر الملك بكتابة ما علمه عن هذا العبد، لكنه أمره أيضاً أن يكتب عمله، وهنا نقطة مهمة فالعمل هو ما يدخل العبد في السعادة والشقاوة وليس علم الله.⁸⁵

ولكن في النهاية لا يمكن النظر إلى هذه الأمثلة وغيرها على أنها مصدر لمعرفة فكر القاضي عبد الجبار في المسائل الكلامية، لأن هذه الأمثلة ليست بالكثرة وليست بالعمق الكافي، إنما هي عبارة عن ملاحظات شارحة على الأحاديث، لكنها تشير إلى أن القاضي عبد الجبار كان ينظر إلى الأحاديث على أنها مصدر لتقوية مذهبه والاستدلال له، وهذا بحد ذاته تطور مهم في فكر القاضي عبد الجبار وتعامله مع الأحاديث الأحاد.⁸⁶

4. المبحث الرابع: نقد القاضي عبد الجبار لبعض الأحاديث

لم يقدّم القاضي عبد الجبار بنقد الأحاديث من ناحية الثبوت والصحة، أي لم يقدّم بنقد الإسناد، ولم يشر أثناء شرحه إلى المسائل المتعلقة بالإسناد، ولعل هذا مرده إلى أن المجلس مجلس تحديث، لكن حسب ما يلاحظ فإن القاضي عبد الجبار كان يستخدم عبارة "إن صح الحديث" أو "إن صح الخبر" أثناء شرحه للأحاديث، وحسب محقق الكتاب فإن القاضي استخدم هذه العبارة في خمسة عشر موضعاً، وإذا تم فحص هذه المواضع فإنه يرى أن القاضي عبد الجبار كان يستخدم هذا التعبير للإشارة إلى إشكالية في الحديث، غير أنه لم يفصح عن رأيه في ماهية الإشكالية، أي هل متعلقة بسند الحديث أم بمنته.

وأميل هنا إلى أنه كان يستخدم هذه العبارة بشكل عام للإشارة إلى إشكالية في متن الحديث، والمقصود من هذه العبارة هنا هو ملاحظة العلاقة التي بين المتن وبين الأصول الكلية التي ينطق منها، والذي يُرجح بأن غالبية نقده كان موجهاً لنقد المتن أنه كان يعلق تعليقات طويلة ليشرح أحاديث ظاهرها الوضع دون أن يشير إلى احتمالية وضعه متى كان المتن متسقاً مع فكره، ففي خبر مروي عن حذيفة أنه قال سألت النبي عن العزبة....⁸⁷ وهو خبر طويل، وعلامات الوضع عليه بادية، غير أن القاضي أطل في شرح الحديث مبيناً أنه يحتوي على رسائل أخلاقية مهمة.⁸⁸

إضافة إلى أنه أورد شكوكه حول بعض الأحاديث التي هي ثابتة مثل حديث جبريل، حيث علق عليه بقوله إن صح الخبر، والسبب في ذلك بتصور الباحث يعود إلى كون الحديث يقيم فرقاً بين الإسلام والإيمان، وهذان المصطلحان لا فرق بينهما في نظر المعتزلة.

⁸² الترمذي، السنن "الرضاع"، 11 (رقم. 1162)، وقد بين الترمذي أن الحديث حسن صحيح.

⁸³ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 301، وقد تكرر منه هذا الأمر عدة مرات انظر مثلاً 302.

⁸⁴ البخاري، الصحيح، "بدء الخلق"، 6 (رقم. 3208).

⁸⁵ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 346.

⁸⁶ قد أشار الباحث التركي Tevhit Bakan إلى موقف القاضي من الاحتجاج بالأحاديث الأحاد، حيث بين أن القاضي يقبل الأحاديث الأحاد التي تفيد أحكاماً عملية، ويقبلها كذلك في الأمور الاعتقادية ما دامت متسقة مع فكره، أما إن كانت مخالفة فهو يقوم بتأويلها. وهذا ما يرى ضمن إطار كتاب الأمالي، انظر:

Bakan, Tevhit. "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Sünnet", 198.

⁸⁷ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 4/34، وقد أشار ابن عراق إلى أنه موضوع، تنزيه الشريعة 349/2.

⁸⁸ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 402.

لكن ما يلاحظ هنا هو أن القاضي لا يقوم برد الحديث مباشرة، بل يقوم بتصحيح المعنى بتقديم تأويل متنسق،⁸⁹ وهذا أمر مهم جداً، لأنه يظهر أن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا يقوم برد الحديث ما دام الأمر يحتمل التأويل.

بالنسبة لمسألة نقد الحديث متناً فإنه يلاحظ أن القاضي كان يمارس هذا النقد معتمداً على وسائل متعددة، منها العرض على القرآن والعقل، وقد أشار إليها الباحث **Abdulvasif Eraslan** في بحثه المهم.⁹⁰ وفي إطار بحثنا في الأمالي يلاحظ أن أهم وسيلة اعتمدها القاضي هي عرض الحديث على الأصول الفكرية الكبرى عنده. وسنشير إلى بعض الأمثلة التي وردت في الأمالي لكي نفهم كيفية نقده لها.

المثال الأول:

في حديث "وما ترددت في شيء أنا فاعله ما ترددت في قبض نفس المؤمن"⁹¹ بين القاضي إشكالية في متن الحديث وهي أن التردد لا يصح نسبته إلى الله ولذلك حاول أن يقدم تأويلاً له لكن وقبل أن يقدم تأويله بين شكوكه حول الحديث بعبارة على الشكل التالي: "فإن التردد في الأفعال وإرادتها على الله تعالى لا يصح فالمراد والله أعلم إن صح الحديث..."⁹² ثم قدم تأويله للتردد على أن الله تعالى يخبر ملائكته أمره بقبض روح عبده على فترات، فما يلاحظ أن القاضي قيم الحديث بناء على أصل كلي وهو أن إرادة الله قطعية لا يصح نسبة التردد إليه عز وجل. ولكنه لم يرد الحديث إنما قدم تأويلاً له متنسقاً مع قواعده، وبالتالي قبل الحديث.

المثال الثاني:

في حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "ولكن الله يغفر في رمضان في أول ليلة من رمضان لكل أهل هذه القبلة"⁹³، قدم شكوكه حول هذا الحديث، وشكوكه حول هذا الحديث - برأي الباحث - مرتبطة بقضية العمل وماهيته، وبيان ذلك أن الحديث يبين أن الله يغفر للجميع ولو لم يصدر منهم عمل، أي أن المغفرة حاصلة لهم، ولو لم يقوموا بعمل، لكن القاضي عبد الجبار لم يرد الحديث إنما قدم تأويلاً لهذا الحديث متنسقاً مع نظريته إلى فكرة العمل، فبين أن المعنى المراد هو أن عباد الله الحقيقيين والمؤمنين الصادقين يعلمون أهمية الصيام لذلك فإنهم يقومون بتقديم التوبة أول ليلة من شهر رمضان ويعاهدون الله تعالى على العبادة، وبالتالي يغفر الله لهم.⁹⁴

المثال الثالث:

وقد أورد القاضي شكه بحديث جبريل المشهور، والسبب في هذا هو أن الحديث يشير إلى الفرق بين الإسلام والإيمان وهما بمعنى واحد عند المعتزلة، فبين القاضي معنى الحديث بأنهما - الإسلام والإيمان - قد استخدمتا بالمعنى اللغوي وليس بالمعنى الاصطلاحي أي أن الإسلام في الحديث قد استعمل بمعنى الإسلام، والإيمان بمعنى التصديق.⁹⁵ فيلاحظ هنا أن القاضي عبر عن شكوكه في هذا الحديث الذي قبله الأئمة والسبب في شكوكه هو أن الحديث لا يتسق مع فكر المعتزلة بكون الإيمان والإسلام متفقين في المعنى.

المثال الرابع:

وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "إن الله أفرح بتوبة..."⁹⁶، حيث تساءل القاضي عن مدى إمكانية صحة الخبر والفرح لا يجوز نسبته إلى الله؟ ثم بين القاضي أن صحة الحديث ممكنة إن تم تأويل الحديث على الشكل التالي: إن الله تعالى إذا

⁸⁹ قد أكد على هذا الباحث عبد الواسف، انظر في ذلك

Eraslan, Abdulvasif. "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kādî Abdülcebbâr Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (Aralık 2019), 119-138.

⁹⁰ Eraslan, Abdulvasif. "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kādî Abdülcebbâr Örneği".

⁹¹ البخاري، الصحيح، الرقاق، 38، رقم. 7137.

⁹² القاضي عبد الجبار، الأمالي، 324.

⁹³ ابن خزيمة، الصحيح، تحقيق. مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003)، "ذكر فضل الله عز وجل على عبادة المؤمنين في أول ليلة من شهر رمضان"، 7 (رقم. 1885).

⁹⁴ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 318.

⁹⁵ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 358.

⁹⁶ البخاري، الصحيح، "الدعوات"، 4 (5949).

أراد من عبده التوبة، وحذره من تركها صار حاله كحال الفرح، أي إن اللغة المستخدمة هنا لغة تمثيلية تشبه إرادة الله بالفرح على وجه المجاز.⁹⁷

مما يلاحظ أن القاضي عبد الجبار يريد هنا بيان أمر مهم وهو: أن صحة معنى الحديث يجب أن تكون مرتبطة بكونها متسقة مع الأصول الكبرى الفكرية، وإذا وجد حديث يخالف هذا الأمر فلا بد من تأويله وفق هذا، وبهذا يكون قد تم قبول الحديث من جهة، وتم بيان معناه من جهة أخرى.

لكن من طرف آخر كان القاضي يستخدم عبارة إن صح الخبر للإشارة إلى إشكالية في صحة الخبر وثبوته ويمكن أن نشير إلى هذين المثالين: المثال الأول هو حديث عبد الرحمن بن سمرة أنه قال خرج علينا النبي عليه الصلاة والسلام ونحن في مسجد النبي فقال: "رأيت البارحة عجباً..."⁹⁸ ثم علق القاضي عليه بقوله: "وهذا الحديث إن صح ففيه فوائد عظيمة" ويفهم من هذا التعليق أن القاضي عنده شكوك متعلقة بصحة الحديث سنداً، لأن الحديث يحوي رسائل أخلاقية مهمة متعلقة بأهمية العمل.⁹⁹ لكن سند الحديث فيه إشكال: ففي سننه مغلط بن عبد الواحد وقد قال ابن حبان عنه أنه ينفرد بأشياء منكورة.¹⁰⁰

المثال الثاني: حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه الصلاة والسلام: "إن الله الله لما خلق الجنة وغرسها جعل غرسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال لها: تكلمي يا جنتي قالت: أنت الله لا إله إلا أنت الحي القيوم قد سعد من دخلني قال الله: بعزتي حلفت وعلوي على خلقي لا يدخلك مصر على الزنا ولا مدمن خمر ولا قتات"،¹⁰¹ وقد علق القاضي على الحديث بقوله: "ثم إن الخبر إن صح يدل على أن المقدم على مرتكب الكبيرة لا يدخل الجنة" فالخبر كما يرى يشهد لمذهبه في أن مرتكب الكبيرة لا يدخل الجنة، وهذا واضح من نص الحديث، فالله أقسم ألا يدخلها مصر على الزنا أو شارب خمر، ولكن لسبب إشكالية في السند نبه القاضي إلى شكه في الحديث.¹⁰² والحقيقة أن في سند الخبر خالد بن يزيد وقد قال عنه النقاد أنه كذاب.¹⁰³

نقد القاضي عبد الجبار للحديث يظهر لنا نقطتين: الأولى أنه مارس هويته كعالم كلام معتزلي يدقق النصوص وفق منهجيته المتمثلة بعرض الحديث على أصوله الفكرية، الثانية أنه أيضاً قام بعمل المحدث في بيان ضعيف بعض الأحاديث عندما أشار إلى شكه حول صحتها إسنادياً، لكن ما ينقد عليه القاضي أنه روى بعض الأحاديث الضعيفة دون الإشارة إلى ضعفها.

الخاتمة والنتائج

في الصفحات السابقة تم العمل على تقييم التعليقات الشارحة التي أوردها القاضي عبد الجبار على الأحاديث التي رواها على طلبته في مجالس التحديث منطلقين من سؤال مركزي وهو متعلق بمنهجية القاضي عبد الجبار في هذه التعليقات، وعن انعكاس فكره الاعتزالي على شرح الحديث، وفي إطار ما تم القيام به لا يمكن أن نقول بأن كتاب الأمالي والملاحظات الشارحة التي قدمها القاضي عبد الجبار قد قدمت منهجية متكاملة عن شرح الحديث، ولعل أهم ما توصل إليه البحث هو أن منهج القاضي عبد الجبار يركز على ضرورة الاهتمام بمقاصد الأعمال الأخلاقية والأهداف الأخلاقية للعبادات، وهذا الأمر يحمل أهمية في أيامنا هذه، واعتناء القاضي عبد الجبار بمعالجة مسألة متى يكون العمل حسناً وصالحاً أمر مهم في يومنا الذي يتم فيه التساؤل مرة أخرى عن معنى الحسن والقبح، وفي الحقيقة فإن هذه المسألة هي من صلب الفكر الاعتزالي.

⁹⁷ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 364، كذلك قام شراح أهل السنة بتأويل فرح الله على أنه رضا الله. ابن حجر، فتح الباري، 347/15، وإكمال المعلم، 240/8. لكن ما يلفت النظر هو أن القاضي أوقف قبول الحديث على تأويله.

⁹⁸ أورده ابن حبان في المجروحين في ترجمة مغلط بن عبد الواحد. ابن حبان، المجروحين، تحقيق، إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1396)، 43/3.

⁹⁹ القاضي عبد الجبار، الأمالي، 441.

¹⁰⁰ ابن حبان، المجروحين، 43/3.

¹⁰¹ لم نر من روى الحديث سوى المتقي الهندي في كنز العمال برقم 2041

¹⁰² القاضي عبد الجبار، الأمالي، 424.

¹⁰³ انظر ابن أبي حاتم، المرح والتعديل، 360/3.

ما قدمه القاضي عبد الجبار في إطار نقاشه لقيمة الأعمال في الأحاديث يعد أمراً مهماً في حقل الأخلاق الإسلامية، فالعمل وفق تصور القاضي عبد الجبار يكون أخلاقياً وحسناً عندما يحقق الغاية الأخلاقية المرتبطة به. ويمكن إغناء حقل الأخلاق الإسلامية بهذه الأمور. نقد القاضي عبد الجبار للأحاديث يظهر أن القاضي عبد الجبار كان يقيم الأحاديث من ناحية اتساقها مع أصوله الفكرية، ولكنه شكل نقطة مهمة في إطار تعامل الاعتزال فهو لم يرد الأحاديث مباشرة بمجرد اختلافها مع أصوله، بل قام بتصحيح معناها عبر تقديم تأويل يتسق مع أصوله الفكرية.

التشابه الذي حصل في شخصية القاضي عبد الجبار بين ثقافته الحديثية التي تلقاها أولاً وثقافته الاعتزالية التي استمر عليها حتى آخر عمره، وبين ثقافته الشافعية ساهمت في صقل نظرة القاضي عبد الجبار إلى الأحاديث، وقد تبدى هذا عند القاضي عبد الجبار في استشهاده بالأحاديث لأرائه.

بالرغم من ثقافة القاضي عبد الجبار الحديثية، إلا أنه كان يروي بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ويعلق عليها شارحاً أو مستنبطاً دون أن يشير إلى ضعفها، ولعل هذا يأتي موافقاً لما قد قيل من أنه من أسند لك فقد أحال عليك، وقد يؤيد هذا أن المجلس كان مجلس رواية.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körlme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

- ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن حجر، أحمد بن علي. لسان الميزان. تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، 2001.
- ابن كثير، أبو الفداء. طبقات الشافعيين. تحقيق. أحمد عمر هاشم. مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1993.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993.
- البرار، أبو بكر أحمد بن عمرو. مسند البرار. تحقيق. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البستي، ابن حبان، المجروحين، تحقيق، إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، 1396.
- الترمذي، محمد بن عيسى. السنن. تحقيق. بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.
- الجشمي، طبقات المعتزلة. تحقيق. فؤاد السيد. بيروت: دار الفارابي، 2017.
- الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآدب السامع. تحقيق. محمود طحان. الرياض: دار المعارف. د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله. ديوان الضعفاء. تحقيق. حماد بن محمد الأنصاري. مكة: دار النهضة، 1967.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد. التدوين في أخبار قزوين. تحقيق. عزيز الله العطاردی. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987..
- السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق. محمود طناجي. مصر: دار هجر، 1413.
- السجستاني، أبو داود. السنن. تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، 2009.
- السمعاني، أبو المظفر. أدب الإملاء والاستملاء. تحقيق. ماكس فايسفلر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.
- الشافعي، حسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: دار الحلبي، 1968.
- محمد فاضل عباس، "الأخلاق عند المعتزلة". مجلة جامعة بغداد كلية الآداب العدد 90، 2009، 369-390.
- <https://aladabj.uobaghdad.edu.iq/index.php/aladabjournal/article/view/3576/3064>
- حمود، مصعب. الكناية في الحديث النبوي وأثرها في الاستنباط دراسة تأصيلية تطبيقية. أنقرة: صونتشاغ أكاديمي، 2024.
- النووي، محيي الدين. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق. فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، 1955.
- هبة الله السيد أحمد. "فلسفة المعتزلة الأخلاقية وموقف الفكر الأشعري منها"، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة المجلد 26/ عدد 26. 2013. 951-1031.
- https://journals.ekb.eg/article_151254_88dd5a58f01d94fbd7e6330dd40ed16.pdf
- الهمداني، القاضي عبد الجبار. الأمالي. الإمارات: مجلس حكماء المسلمين، 2020.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة. القاهرة: دار المصطفى، د.ت.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. مصر: مكتبة وهبة، د.ت.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار، التعديل والتجوير، اسطنبول: منشورات كتب، 2023.
- يحصبي، القاضي عياض. إكمال المعلم. تحقيق. يحيى إسماعيل مصر: دار الوفاء، 1998.

Kaynakça/References

- Abdulnasır Süt, *KADI ABDULCEBBAR'IN AHLAK FELSEFESİ*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. thk. Şuayip Arnavût. Beyrut: Dâru'r-Risâle. 1.baskı, 2001.
- Bakan, Tevhit. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnet". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 187-213. <https://doi.org/10.29288/ilted.304766>.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr. *el-Musned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynuddîn. Medîne: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem. 1.baskı, 2009.
- Cuşemî. *Tabakâtul-Mutezile*. thk. Fuat Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Ferâbî. 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünen*, thk. Şuayip Arnavût. Beyrut: Dâru'r-Risâle. 1.baskı, 2001.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Mu'tezile'ye Göre Hadis Tenkid Kriterleri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (Aralık 2019), 119-138. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/910729>
- Hamod, Musab. *Hadis-i Nebvî'de Kinaye ve İstimbattaki Etkisi: Te'silî ve Tatbikî Bir Çalışma*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Güler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınlar, 2007.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 2012.
- Hattâbî, Hamed b. Muhammed. *Meâlimu's-Sünen*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye. 1.baskı, 1932.
- İbn Battâl, Ali b. Halef. *Şarhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir İbrâhîm. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd. 2. baskı. 2003.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Sahîh*, thk. Mustafa el-Azamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 3.baskı, 2003.
- Kadî Abdulcebbâr. *el-Emâlî*. İmârât: Meclisu Hukemâi'l-Muslimîn. 1.baskı, 2020.
- Kadî Abdulcebbâr. *et-Tâ'adîl ve't-Tecvîr*. çev. Abdunnâsır Süt ve Erkan Baysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Nevavî, Yahya b. Şeraf. *el-Minhâc*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs. 2.baskı. 1392.
- Polat, Hatice. "Mu'tezilî Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekeb-i Kebîre'nin Durumu". *MUTALAA* 2/1 (Haziran 2022), 76-96.
- Sıddık, Muhammed. "Dirâsetun Li Tasavvûri Ehli'l-Hadis Li Meseleti Kevni es-Sünneti Vahyen Min'e-İlâh" *Anlamada Yolunda II*. Editör. Furkan Çakır ve M. Raşit Akpınar. İstanbul: Siyer, 2022.
- Tabarânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Avsat*. thk. Abdulmusin el-Huseynî ve Tarık Avadullâh. Kâhira: Daru'l-Harameyn. 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Marûf. Beyrut: Daru'l-Ğarb. 1.baskı, 1996.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Tdv, 2011.
- Yahsubî, Kâdî İyâz. *İkmâlu'l-Mu'lim*. thk. Yahya İsmâîl. Mısır: Daru'l-Vefâ.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Divânu'd-Duafâ*. thk. Hammâd b. Muhammed. Mekke: Daru'n-Nahda. 1967.
- Weatherson, Brian. "Disagreements, Philosophical and Otherwise". *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, ed. David Christensen and Jennifer Lackey, 54-75. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Zagzebski, Linda T. "Self-Trust and the Diversity of Religions". *Philosophic Exchange* 36/1 (2006), 63- 77.

Hadisin Uydurulma Sebebini Tespitte Müttehem Râvinin Mezhebinin Bilinmesi: Kitâbü'l-Mevzû'ât Örneği

Revealing the Sect of the Alleged Narrator in Determining the Reason for the Fabrication of a Hadith: Sample of The Kitâb al-Mawzû'ât

Sema DAĞCI   

¹ Dr. Öğr. Üyesi Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Sinop, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Sinop, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Dağcı, Sema. "Hadisin Uydurulma Sebebini Tespitte Müttehem Râvinin Mezhebinin Bilinmesi: Kitâbü'l-Mevzû'ât Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 206-223.

ÖZET

Geliş Tarihi
04.02.2025

Kabul Tarihi
12.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Muhaddisler, bir hadisin uydurma olduğunu tespit edebilmek için çeşitli yöntemler geliştirmiş ve uygulamışlardır. Temelde senedin incelenmesi ve değerlendirilmesine dayanan bu yöntemler, metnin sahih nassa, vakıaya, akla vb. arz edilmesi suretiyle de işletilmiştir. Hadisin mevzû olduğunu ortaya koyabilmek maksadıyla geliştirilen kaideler, "Hadisin uydurulma sebebini tespit ederken de ekstra bazı karînelerin belirlenmesine yardımcı olabilir mi?" sorusunu akla getirmektedir. Mevzû'ât literatürü bu çerçevede incelendiğinde bu literatürün, hadisin sebeb-i vaz'ını belirlemede faydalanılabilecek bazı karînelerin tespitine imkân sunduğu görülmektedir. Bu çalışma, mevzû hadis ile mezhebî aidiyet arasındaki ilişkinin hadisin uydurulma sebebine dair detaylar sunabileceği varsayımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, müttehem râvinin mezhebi ile naklettiği hadis arasındaki bağın incelenmesini ve metinlerin analizini esas almaktadır. Böylece, râvinin mezhebi ile rivayeti arasındaki bağın, hadisin uydurulma sebebine dair ne tür bilgiler sağlayabileceğinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu yönüyle çalışma, sosyal ve siyâsî baskıların hadis vaz'ındaki etkilerini somut örnekler üzerinden takip etme imkânı sunarak literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca, dönemin toplumsal yapısını anlamaya yardımcı olacak tarihsel analizlerin, günümüzdeki fırka ve mezhep kaynaklı ihtilafların anlaşılmasına da katkı sunabileceği öngörülmektedir. Nitel araştırma yönteminin takip edildiği araştırmanın örnekleme, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Kitâbü'l-Mevzû'ât adlı eseridir. el-Mevzû'ât, içerisinde kendisinden önceki cerh-ta'dîl -özellikle de duafâ-kitaplarından alıntılarla rahatlıkla takip edilebileceği, Makdisî (ö. 507/1113) ve Cûzekânî (ö. 543/1148) gibi âlimlerin mevzû'ât sahasında yazmış oldukları eserlerden istifade ile oluşturulmuş ve kendisinden sonraki mevzûât müellifleri için de kaynak teşkil etmiş temel bir eser olması sebebiyle örneklem olarak seçilmiştir. Eserdeki rivayetlerin konularına göre ve senedli bir şekilde kaydedilmiş olması da tercih sebebidir. İbnü'l-Cevzî kitabın genelinde rivayetlerden sonra bazı izahlarda bulunma metodunu takip etmektedir. Bu izahlar genellikle rivayetin neden mevzû sayılması gerektiğine dairse de uydurulma sebebine yönelik açıklamalar da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda çalışmada, İbnü'l-Cevzî'nin râvinin mezhebi ile rivayeti arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu, bunu yaparken hadisin uydurulma sebebine dair neler söylediği, bu husustaki izahlarının okur için yeterli olup olmadığı soruları da göz önünde bulundurulmuştur. Buna binaen, el-Mevzû'ât içerisindeki 1847 rivayetin tamamı taranmış ve bu rivayetler arasından araştırma için veri sunabilecek olanlar ayrı bir belgede toplanmıştır. Burada müellifin, râvinin mezhebinin zikrederek metnin ihdasını bu mezhebî aidiyetle ilişkilendirmeye çalıştığı düşünülen toplam 43 mevzû hadis tespit edilmiştir. Daha sonra bunlar kendi içerisinde İbnü'l-Cevzî'nin râviye ve metne dönük izahları bağlamında gruplandırılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda ulaşılan bulgulara göre el-Mevzû'ât'ta; Şîa, Mürcie, Hâriciyye, Kaderiyye ve Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen râviler tespit edilmiştir. Bunlardan Hâriciyye hariç, diğer fırka mensuplarının hadis vaz'ı ile açık bir irtibatı olduğu görülmüştür. Müellifin, uydurulma sebebine dair izahları veya imaları daha çok Şîî râvilerle ilişkilendirilen rivayetler üzerinden takip edilebilmektedir. Bulguların, hadis vaz' eden ve mezhebî aidiyeti bilinen bir râvinin -çoğu zaman- mezhebine yardım etmeyi amaçlayarak, mezhebî kabullerine uygun hadisler uydurduğunu söylemeye imkân sunduğu müşahade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Hadis, Hadis
Uydurma Sebebi,
Kitâbü'l-Mevzû'ât,
İbnü'l-Cevzî, Hadis
Vaz'ı.

ABSTRACT

Date of Submission
04.02.2025

Date of Acceptance
12.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

Muhaddiths have developed and applied various methods to uncover the fabricated nature of a hadith. Essentially, these methods focus on the examination and criticism of the isnād by presenting the text against valid sources such as scripture, historical events, reason, etc. The principles developed to establish a hadith's fabrication raise the question: "Can certain indicators be formed while determining the reasons for fabrication?" When examining the literature on fabricated hadiths with this question in mind, it is noteworthy that this literature provides structures that may identify indicators useful in establishing a hadith's reasons for fabrication. This study is conducted with the assumption that understanding the relationship between fabricated hadiths and sectarian affiliation can offer details regarding their reasons for fabrication. Within this framework, it focuses on analyzing the connection between an accused narrator's sect and their reported hadiths. Thus, it aims to reveal what can be inferred about a narrator's sect-based ties concerning their report's reasons for being fabricated. In this respect, by following concrete examples of how social and political pressures influence hadith creation, this study seeks to contribute to existing literature. It is also envisaged that historical analyses that will help to understand the social structure of the period can contribute to the understanding of today's sectarian conflicts. The qualitative research method follows through Ibn al-Jawzi's (d. 597/1201) work *Kitāb al-Mawzu'āt*. This book has been selected as a sample because it allows readers to easily track excerpts from earlier works on *jarh-ta'dil*, particularly those focused on weak narrators (*du'afā*). It was constructed using earlier writings by scholars like Makdisi (d. 507/1113) and Juzākānī (d. 543/1148), who contributed significantly to *mawzu'āt* literature; thus serving as a foundational resource for later authors addressing fabricated narrations. The narrations are recorded according to topics with proper isnād references as well. In his book, Ibn al-Jawzi generally follows a method where he provides explanations after each narration; these explanations typically address why specific reports should be considered false while also offering indications concerning reasons for their fabrication, which stand out within his discussions. In this context, questions are raised regarding how Ibn al-Jawzi establishes the relationship between a narrator's sect and their reports, what he states regarding the reasons for fabrication, and whether his explanations are adequate for readers. To this end, 1847 narrations from *Kitāb al-Mawzu'āt* were thoroughly examined, and those that could provide data for research were collected separately in another document. A total of 43 fabricated hadiths were identified where the author attempts to associate the creation of the text with sectarian affiliation by mentioning the narrator's sect. Subsequently, these hadiths were categorized and analyzed based on Ibn al-Jawzi's explanations regarding both the narrator and the text. The findings indicate that in *Kitāb al-Mawzu'āt*, narrators associated with Shī'a, Murji'a, Khārijites, Qadarites, and Karrāmiyya have been identified. Except for Khārijites, it was observed that there is a clear connection between other sect members concerning hadith fabrication. This connection also provides room for identifying reasons behind such fabrications. The author's explanations or implications regarding fabrication can be particularly observed in narrations linked to Shī'ī narrators. The findings suggest that a known sectarian affiliation often indicates that a narrator fabricates hadiths intending to support their own sect's beliefs.

Keywords:

Hadith, Reasons for
Fabrication of Hadiths,
Kitāb al-Mawzu'āt, Ibn
al-Jawzi, Hadith
Fabrication

GİRİŞ

Mevzû bir rivayetin sebep-i vaz'ına dair tespitte bulunmanın çeşitli yollarından söz etmek mümkündür. Hadisin vaz'ından sorumlu tutulan râvi ve uydurma metnin kendisi, rivayetin ihdasına sebep olan durumu açığa çıkarabilecek iki ana unsur olarak nitelenebilir. Bazı durumlarda sadece müttehem râvi veya yalnızca metin özelindeki bir karînenin uydurma sebebine yönelik veri sunduğu söylenebilecekse de bu hususta râvi-rivayet birlikteliğinin/uyumunun araştırılmasının daha kesin sonuçlara ulaştırabileceği ifade edilmelidir. Gerek bazı uydurma hadis metinlerinin kendisi gerekse hadise eserinde yer veren bir müellifin uydurma sebebine dair zaman zaman serdettiği ifadeler, sebep-i vaz'ın tespitinde rivayetle râvinin mezhebî eğilimi arasında ilişki kurulduğunu/kurulabileceğini gösteren emâreler olarak zikredilebilir.

Bu çalışmada, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû'ât*'ı özelinde, hadisin vaz'ından sorumlu tutulan râvinin mezhebî aidiyetinin bilinmesi, hadisin uydurulma sebebine dair ne tür bir rehberlik yapabilir? sorusuna cevap aranacaktır. Aynı zamanda İbnü'l-Cevzî'nin mezhebî temâyülü hakkında bilgi verdiği râviler, ricâl/tabakât eserlerinde tetkik edilerek özellikle bölgeleri

ve vefat tarihleri bağlamında incelenecektir. Böylece hadisin uydurulma sebebi beraberinde mezhebî aidiyeti/eğilimi bilinen râvilerin yaşadıkları bölge ve dönem aralıklarının ortaya konabilmesi ve müntesipleri bağlamında, mezheplerin hadis vaz'ındaki konumlarına dair bazı çıktılarının görülmesi hedeflenmektedir. Burada çalışmanın, bir rivayetin niçin mevzû addedildiğini ortaya koymak gibi bir amacının olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Zira çalışma, müttehem râvinin mezhebi ile rivayeti ilişkisinin hadisin sebab-i vaz'ını açığa çıkarmada ne söylediğini ele almak gayesindedir. Bu gerçekleştirilirken, İbnü'l-Cevzî'nin hadisleri uydurma saymadaki aceleciliği de göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim aşağıdaki bazı örneklerde de görüleceği gibi müellif zaman zaman vazzâ' veya kezzâb olmayan râvileri de metinle ilişkilendirerek bu ilişkiyi, sebab-i vaz'a zemin sunan bir veri olarak aktarmaktadır.

Son dönemde rivayet-mezhep ilişkisi odaklı akademik çalışmalarda artış görülmektedir. Fakat bu araştırmaların büyük bir kısmında mezhep faktörünün, hadisin uydurulma sebebini açığa çıkarabilecek yönüne vurgu yapılmadığı söylenebilir. İlgili çalışmalar daha çok muteber hadis kaynaklarındaki rivayetler bağlamında gerçekleştirilmişlerdir. Rivayet-mezhep ilişkisini mevzû hadisler bağlamında ele alan çalışmalarda da bu ilişkinin uydurma sebebini açığa çıkaran boyutuna -genellikle- odaklanılmadığı dikkat çekmektedir.¹ Aydoğdu tarafından hazırlanan doktora çalışması bunun bir istisnası olarak zikredilebilir.² Yazar bu çalışmada, mezhep taassubunun hadis ilmindeki yansımalarını kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Aynı zamanda râvi-mezhep ilişkisinden hareketle bazı uydurma sebeplerinden söz edilebileceğini de ortaya koymaktadır. Çalışma bu yönüyle konumuzla ilişkili görünmektedir. Fakat kapsamı, yöntemi ve spesifik olarak bu meseleye eğilmemesi itibariyle çalışmamızdan farklıdır. Topgül tarafından yazılan "Rivayetten Râviye"³ başlıklı kitabın ikinci bölümü de râvinin mezhebiyle rivayeti arasındaki ilişkiyi ele alması bakımından konumuzla bağlantılı görünmektedir. Bu araştırma, Topgül'ün Şîilikle itham edilen râvilerin rivayetleri ile irtibatını incelediği bölümle benzer bir yöntemi takip etse de her iki çalışma temel problemlerinin farklı olması sebebiyle ayrılmaktadır. Nitekim ilgili eserin temel problemi, rivayetle râvi arasındaki ilişkiyi, râvinin adâletine tesiri bakımından incelemekken, bu çalışma râvinin mezhebiyle rivayeti arasındaki ilişkinin, hadisin uydurulma sebebine dair ne söyleyeceği meselesini irdelemektedir. Aynı zamanda bu araştırma *Kitâbü'l-Mezvû'ât* içerisindeki rivayetler çerçevesinde gerçekleştirilmesi yönüyle de ilgili eserden farklıdır. Dağcı'nın doktora araştırmasında, hadisin uydurulma sebebini tespit için istifade edilecek karînelere biri olarak râvinin mezhebi ile rivayeti arasındaki ilişkinin de incelendiği

¹ Örnek olarak bk. Mehmet Kubat-Mehmet Çetinkaya, "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 491-526; Hüseyin Kahraman, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2005), 133-163; Uğur Erman, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Uğur Erman, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh-Ta'dîl İlmine, Dönemin Telî'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)", *Şarkiyat* 9/2 (2017), 990-1010; Uğur Erman, "Mürchie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, 89-108; Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Şia Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2024), 6-35. Bunlardan farklı olarak, mezheplerin menfaatleri uğruna hadis uydurma eylemine karıştıklarına; Mu'tezile ve Hâriciyye gibi fırka mensuplarının ise hadis vaz'ına değilse de lehlerine görünen rivayetlerin nakline eğildiklerine odaklanan bir çalışma için bk. Cemil Hakyemez, "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 59-88.

² Necdet Aydoğdu, *Fırka ve Mezhep Taassubunun Hadis İlmine, Hadis Ricâli ve Kitâbiyatına Etkisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

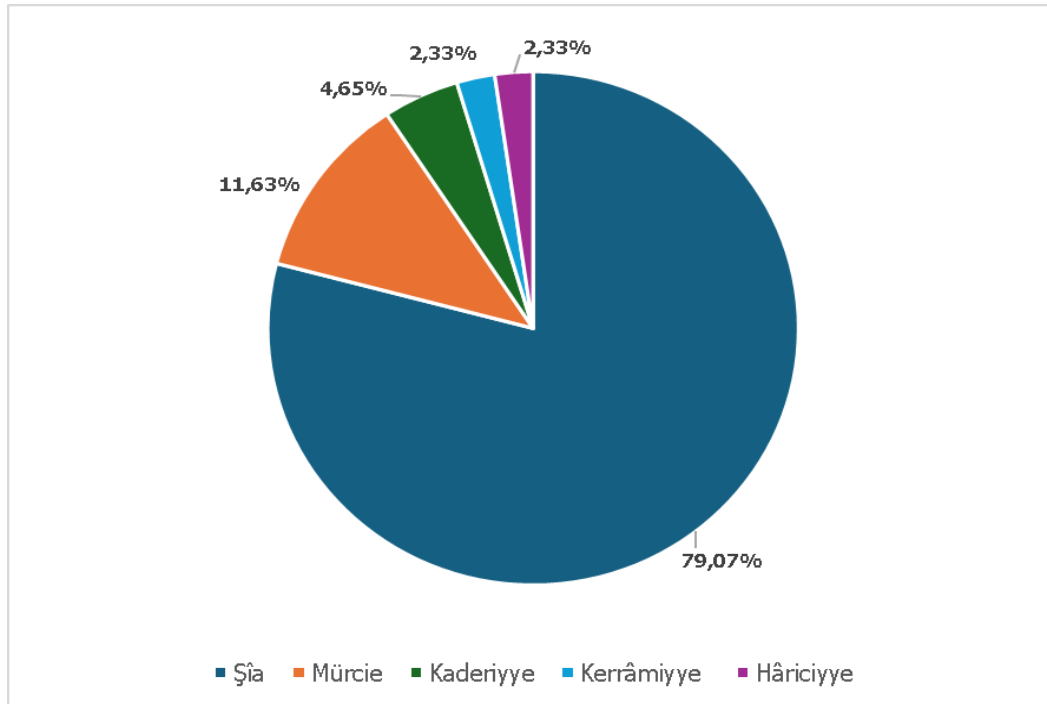
³ Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

görülmektedir.⁴ Benzer bir amaç üzerine tesis edilmiş olsa da çalışmamızın yöntemi ve bulguları farklıdır. Zira araştırmamızın bulguları, İbnü'l-Cevzî'nin mezhebe yönelik izahlarına dayanmakta ve okuyucunun kendi çabalarıyla metin ve râvinin mezhebi arasında irtibat kurabileceği nakilleri kapsamamaktadır.

Araştırma İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı özelinde gerçekleştirilmiştir. Bu eser hem içerisinde râviye matuf detaylara azımsanmayacak oranda yer verilmesi hem de mevzûât literatürünün en temel örneğini teşkil etmesi sebebiyle esas alınmıştır. Eser içerisindeki 1847 rivayetin tamamı incelenerek müellifin, mecrûh râvisinin mezhebî eğilimini belirttiği hadisler ve bu eğilime işaret eden terimler tespit edilmiştir. Buna göre; eserde müellifin râviye yönelik izahları doğrultusunda bir mezhep aidiyetinden kaynaklandığı anlaşılan toplam 43 hadis tespit edilmiştir. Bu rivayetlerde toplam -tekrarlarıyla birlikte- 49 müttehem râvi⁵ bulunmaktadır.

Aşağıda, çalışmaya veri sunan 43 rivayetin mezheplere göre dağılımını gösteren bir grafiğe yer verilecektir. Daha sonra müttehem râvinin mezhebi ile rivayeti arasındaki bağ incelenerek bu bağın hadis uydurma sebebiyle irtibatı ele alınacaktır.

Şekil 1: 1847 Hadis İçerisindeki Râvinin Mezhebi ile Rivayeti Arasında İlişki Kurulan 43 Hadisin Mezheplere Göre Dağılımı



Konumuz bağlamında incelemeye elverişli olan örnek metinler içerisinde mezhebî aidiyeti belirtilen râvilerin en çok Şîa'ya (34 rivayette) nispet edildikleri dikkat çekmektedir. Bununla birlikte az sayıda da olsa; Mürcie (5 rivayette), Kaderiyye (2 rivayette), Hâriciyye (1 rivayette) ve Kerrâmiyye'den (1 rivayette) oldukları ileri sürülen râviler de görülmektedir. Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: *el-Mevzû'ât*, farklı emârelerin dikkate alınmasıyla, fikhî mezheplerle irtibatlı hadislerin de görülebileceği bir eserdir. Fakat bu çalışmanın bulguları, müellifin açık söylemlerine dayanmaktadır. Grafikte de görüldüğü üzere, bu söylemler sadece itikadî mezheplere ve bunların mensuplarına ilişkin tespitlere imkân sunmuştur.

⁴ Sema Dağcı, *Hadislerin Uydurulma Sebepleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

⁵ Başka rivayetlerde; Şîî râvilerden Abbâd b. Ya'kûb dört, İshâk en-Nehaî üç, Mînâ iki, Mürciîlerden Tâyekânî iki kez geçmektedir. Müellifin mezhebi hakkında bilgi verdiği râvi sayısı tekrarsız 42'dir.

Aşağıda râvilerin nispet edildikleri fırkalar, yoğunluklarına göre, başlıklar halinde sıralanacak ve müttehem râvinin mensubu olduğu ileri sürülen fırka ile ihdasından sorumlu tutulduğu rivayeti incelenecektir. Bu aşamada açığa çıkan ilişkinin hadisin sebab-i vaz'ına dair sonuçlara ulaşmada sunduğu verim ele alınacaktır. Rivayetlerin tamamını zikretmek, bir makale hacmini aşabileceği için temsil kabiliyeti yüksek olan yani -müellifin sunduğu verilere göre- râvinin mezhebi ile rivayetin vaz'ı arasındaki irtibatın daha kolay takip edilebileceği örnekler üzerinden gidilecektir.

1. Râvinin Şîa'ya Nispet Edilmesi

Şîa, Hz. Ali'nin imametinin veya hilâfetinin nassla ve vasiyetle tayin edildiğini ileri süren kimselerin oluşturduğu topluluğa verilen addır.⁶ *el-Mevzû'ât* içerisinde müellif, hadisin vaz'ından sorumlu olan râvinin Şîi olduğunu; Râfizî, ric'î, Şîi, ğâlin fî't-teşeyyu', fihî teşeyyu', yemîlû mezhebe'l-Kûfiyyîn gibi bazı ifadelerle belirtmektedir. Bu ve benzeri terimlerle mezhebî eğilimi dile getirilen râvi sayısı 38, bu râvilerin sorumlu tutulduğu rivayet sayısı ise 34'tür. Rivayet içeriklerine bakıldığında onları; Hz. Ali'nin (ö. 40/661), Ehl-i beytin veya Hz. Fâtîma'nın (ö. 11/632) fazileti, Hz. Hasan (ö. 49/669) ile Hüseyin'den (ö. 61/680) söz edenler ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ı (ö. 60/680) yeren nakiller şeklinde kategorize etmek mümkündür.⁷ Burada metinleri, Şîi râvinin taassuptaki aşırılığına veya itidaline yönelik nitelermeleri gösteren Râfizî, dâî, fihî teşeyyu' gibi ifadeleri de dikkate alarak analiz etmenin sunabileceği verinin görülmesi de hedeflenmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında, teşeyyu' eğilimine sahip olmakla tenkit edilen râvi ile rivayeti arasında ilişki kurulup kurulamayacağına da bakılacaktır. Bu ayrımın dikkate alınma gerekçesi, kavramların ithamın derecesini de büyük ölçüde yansıttığı olmasıdır.⁸ Nitekim özellikle Şîa ile irtibatlandırılan râviler söz konusu olduğunda İbnü'l-Cevzî'nin bu tür ayrıntıları alıntılıdığı dikkat çekmektedir. Mesela o, zaman zaman sadece Râfizî terimini kaydetmişken kimi râviler için ise Râfizîlik fikrinde aşırı gidildiğini belirtmek üzere kullandığı anlaşılan; "min gulâtî'r-revâfiza", "gulât fi rafzî'l-kezzâbîn", "kâne râfizîyyen dâiyeten" gibi ifadeler aktarmaktadır. Dolayısıyla Şîa'ya nispet edilen râvilere matuf bu tür detaylar hadisin sebab-i vaz'ına dair daha makul ve makbul sonuçlara ulaşılmasını sağlar mı, yoksa hadisin uydurulma nedenini ortaya çıkarmak için râvinin sadece Şîilik genel çatısı altında incelenmesi yeterli olur mu? sorusuna da cevap aranacaktır.

Konuyla ilişkili bir örnekte Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Hz. Fâtîma ile nişanlanmak istedikleri, Resûlullah'ın ise "O senindir ey Ali, sen deccal değilsin." dediği nakledilir.⁹ İbnü'l-Cevzî bu hadisin mevzû olduğunu belirtmektedir. Hadisin vaz'ından sorumlu tutulan râvi, Musâ b. Kays el-Hadramî el-Kûfî (ö. ?) olup sünnî ricâl eserlerinde ölüm tarihine dair kesin bir bilgi bulunamamıştır. Ancak Muhammed b. Aclân'dan (ö. 148/765) rivayette bulunduğu ve kendisinden de Vekî' (ö. 197/812), Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818), Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834) gibi

⁶ Ebü'l-Feth Tâciiddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/146.

⁷ Çalışmaya veri sunan Şîi râviler ve onlarla ilişkilendirilen rivayetleri topluca görmek için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*, thk. Nûreddin Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâü's-Selefi, 1997), 2/95 (no: 634), 2/96 (no: 636), 2/98 (no: 638), 2/102 (no: 642), 2/103 (no: 643), 2/104, (no: 645), 2/108 (no: 650), 2/109 (no: 653), 2/124 (no: 671), 2/134 (no: 690), 2/138 (no: 693), 2/152 (no: 710), 2/158 (no: 715), 2/159 (no: 716), 2/165 (no: 725), 2/169 (no: 730), 2/181 (no: 739), 2/187 (no: 744), 2/189 (no: 746), 2/215 (no: 771), 2/227 (no: 782), 2/234 (no: 790), 2/235 (no: 791), 2/242 (no: 799).

⁸ Topgöl, teşeyyu' kavramına tarihsel süreçte yüklenen anlamları ele aldığı makalesinde teşeyyu'un Şîa'nın henüz müesses bir mezhep olmadan önceki ve sonraki muhteva farkına dikkat çekmektedir. Yazar, Şîa şemsiye kavramı içerisindeki terimlerin farklı itham yoğunluklarını barındırdıklarını da hatırlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Enes Topgöl, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şîilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *MÜİFD* 1/42 (2012), 47-76.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/159, 160.

kimselerin hadis naklettiği yönündeki bilgiye bakılırsa¹⁰ onun h. 2. asrın sonlarında yaşamış olduğu söylenebilir. Mûsâ b. Kays rical eserlerinde tarandığında hakkında hem cerh hem de ta'dil ifadelerinin bulunduğu görülmektedir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hakkında; "لا أعلم الا خيرا/ sadece hayrı bilirim" dediği Mûsâ b. Kays, Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848) tarafından "ثقة/sika" olarak nitelenmiş, Ebû Hâtim (ö. 277/890) "لا بأس به/onda beis yoktur" ifadesini kullanmış, Ukaylî ise (ö. 322/934) biyografisinin başlığında aşırı Râfizîlerden olduğunu kaydetmiş ve rivayetlerine yer vermiştir.¹¹ Buradaki toplam beş rivayetin dört tanesi Hz. Ali'nin faziletine yönelik vurgularıyla dikkat çekmekteyken¹² Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (ö. 60/680) nakledilen bir haber Hz. Osman'ın kanı dışında başka bir sebeple bir kimseyi öldüren kişinin cehenneme gireceğini haber vermektedir.¹³

İbnü'l-Cevzî, Resûlullâh'ın (a.s.) Hz. Ali'ye, "Sen deccal değilsin." dediğini haber veren olay akışını, Hz. Ali'nin medhiyle beraber Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in küçümsenmesine hamledilebilmesi gerekçesiyle reddetmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin, Fâtıma'ya talip oldukları söylenen Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e "Sen deccal değilsin" ifadeleriyle tercih edilmesi, ilk iki halifeye yönelik olumsuz bir ima içermektedir.¹⁴ İbnü'l-Cevzî, Mûsâ b. Kays'ın aşırı Râfizî olduğu yönündeki değerlendirmeyi aktararak, ona dair görüşlerini ise: "Cennet kuşu olarak lakaplandırılmıştır; fakat İnşallah o cehennemın eşegidir." ifadeleriyle dile getirmektedir.¹⁵ Burada İbnü'l-Cevzî'nin Mûsâ b. Kays'ın aşırı Râfizîlerden olduğuna yönelik değerlendirmeyi aktarması konumuz bağlamında önemlidir. Nitekim yukarıda ifade edildiği gibi Mûsâ b. Kays'ı ta'dil eden ifadeler de bulunmaktayken İbnü'l-Cevzî bunlara hiç değinmeden direkt onun Râfizî olduğu bilgisini aktarır. Müellifin, müttehem râvinin sadece mezhebî kimliğine dair görüşü alıntılanması, onun metinle râviyi ilişkilendirdiğine hamledilebilir. Bu durumda, en azından müellife göre, söz konusu hadisin vaz'ındaki sebep, râvinin mezhebî aidiyetiyle izah edilebilecektir. Fakat Mûsâ b. Kays'a yönelik ta'dil ifadeleri hadisi kesin olarak ona nispet etmeye engel teşkil eder. Görünüşe göre İbnü'l-Cevzî râvinin mezhebini metinle ilişkili gördüğü için vaz'ı onunla irtibatlandırmış, bir başkasının Mûsâ b. Kays'ı buraya eklemiş olabileceği ihtimali üzerinde durmamıştır. Burada neden Mûsâ b. Kays'ın seçilmiş olabileceği ise ona yönelik Şîlik ithamlarıyla açıklanabilir. Zira hadisi vaz' eden asıl kişinin şüphe uyandırmamak amacıyla onu buraya eklemiş olması muhtemeldir.¹⁶

¹⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'âci (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 4/164, 164; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, thk. Nüreddîn İtr (b.y.: y.y., ts.), 2/686.

¹¹ Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, 4/164, 165; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 2/686.

¹² Mûsâ b. Kays'ın aktardığına göre Süfyân es-Sevrî ona Hz. Ebû Bekir'i mi yoksa Hz. Ali'yi mi daha çok sevdiğini sormuş o da Ali'yi sevdiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Süfyân "Umuyorum ki cennete girersin, umuyorum ki cennete girersin." demiştir. Sonraki iki rivayet, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında yer verdiği "....sen deccâl değilsin." şeklindeki yukarıda geçen haberdır. Ümmü Seleme'den nakledilen haberde ise "Ali hak üzeredir. Kim ona tabi olursa hak üzeredir ve kim de onu terk ederse hakkı terk etmiştir. Bu, evvelden belirlenmiş bir anlaşmadır." şeklindeki ifadeler yer almaktadır. Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, 4/164, 165.

¹³ Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, 4/165.

¹⁴ "Iste bi deccâlin/sen deccâl değilsin" şeklindeki ifade, "lestü bi deccâlin/ben deccâl değilim (هـي لك، لست بدجالي)" şeklinde de okunabilir. Bu durumda zamir, Hz. Peygamber'e (a.s.) dönmekte ve anlam; "O senindir, ben yalan söyleyecek değilim/ben vaadimden dönecek değilim." şeklinde olmaktadır. İbare bu şekilde okunduğunda ilk iki halifeye yönelik bir itham barındırmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâzin b. Muhammed Hasaneyn es-Sersâvî "Mûsâ b. Kays el-Hadramî 'Ufûrû'l-cenneti em Himârü min Hamîri'n-nâr" *Mecelletü'l-'Ulûmi's-Ser'iyye (el-Kasîm)*, 9/4 (Temmuz 2016), 1665-1667.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/160.

¹⁶ Erken dönem münekkitleri Mûsâ b. Kays hakkında tenkit ifadeleri kullanmazken Ukaylî'nin, *ed-Du'afâ'* adlı eserinde Mûsâ b. Kays'ı cerh etmesi ve İbnü'l-Cevzî'nin onun tenkitlerini mübalağa ile alıntılanmasının olası bir sebebi, Mûsâ'nın rivayet ettiği, Şîi söylem taşıyan bazı hadislerdir. Ukaylî, bu hadislerdeki kusurun Mûsâ'dan kaynaklandığını zannetmiştir. Bu durum, Ukaylî'nin Mûsâ hakkında benimsediği, rivayetten râviye gitme

Aşırı Râfizî olduğu ileri sürülen başka bir râvi İshâk b. Muhammed b. Ebân en-Nehaî (ö. 286/899) olup onun A'meş'e (ö. 148/765) nispet ettiği haber konumuzla alakalıdır. ...İshâk b. Muhammed b. Ebân en-Nehaî > Yahyâ b. Abdulhamîd el-Himmânî > Şerîk b. Abdullah > tarikiyle aktarılan kıssaya göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ölmek üzere olan A'meş'in yanına gidip ona; "Sen dünya hayatının sonunda, âhîret hayatının ise başındasın, Allah'tan kork! (Ali hakkında naklettiğin rivayetlerden tövbe et) Eğer Ali hakkındaki rivayetleri nakletmeseydin senin için daha hayırlı olurdu." demiş, A'meş ise; "Bunu benim gibi bir adama mı söylüyorsun?" şeklinde cevap vermiştir. Sonra yanındakilere kendisini doğrultmalarını söyleyip Ebû'l-Mütevekkil en-Nâcî > Ebû Sa'îd el-Hudrî > kanalıyla Resûlullah'ın (a.s.) şöyle dediğini aktarmıştır: "Allah, kıyamet günü bana ve Ali'ye şöyle buyuracak: "Sizi sevenleri cennete, sevmeyenleri de cehenneme girdirin. Bu hususta Allah (c.c.) "Atın cehenneme inatçı her bir kâfiri!"¹⁷ buyurmuştur, dedi."¹⁸ Bunun üzerine rivayetin devamında Ebû Hanîfe'nin yanındakilere, "Bundan daha büyük bir felaket gelmeden (yani A'meş bundan daha kötüsünü nakletmeden) kalkın gidelim" dediği ve onlar kapıdan çıktığında da A'meş'in vefat ettiği anlatılmaktadır.¹⁹

İbnü'l-Cevzî bu rivayetin A'meş adına söylenmiş bir yalan olduğunu belirterek, onu İshâk en-Nehaî'nin uydurduğunu ifade eder. Bundan hemen sonra da Nehaî'nin aşırı Râfizîlerin yalancılarından olduğunu ekler. Bu bilgi ile müellif râvinin mezhebî aidiyeti ile rivayetin vaz'ını ilişkilendirmiş görünmektedir. Senedde Himmânî (ö. 228/842) isimli başka bir kezzâb râvi daha yer alsa da müellife göre bu, Nehaî'nin işidir ve Himmânî'nin böyle bir rivayeti yoktur.²⁰

Müttehem râvi İshâk en-Nehaî, kendisine İshâkiyye'nin²¹ yani Hz. Ali'nin ulûhiyetini veya nübüvvette Hz. Peygamber'e (a.s.) ortak olduğunu ileri süren fırkanın nispet edildiği aşırı Râfizî bir kimsedir. O, aşırı görüşleri sebebiyle bazı Şîîler tarafından da eleştirilmiştir. Mesela Nevbahtî (ö. 310/922?) onu, Hz. Ali'nin ilah olduğunu ileri sürmesi, bunun önce Hasan'da sonra da Hüseyin'de zuhûr ettiğini iddia etmesi ve Hz. Muhammed'i de onun gönderdiğini savunması sebebiyle delirmiş bir kimse olarak niteler.²² Nehaî'nin rivayeti, râvinin mezhebî kabullerine uygun içeriğiyle dikkat çekmekte olup mezhep taassubuyla ilişkilendirilebilir. Burada önemli olan diğer bir husus; hadisi uyduran kişinin başka bir yalancıyı senede eklemiş olmasıdır. Himmânî'nin senede eklenmesinin bazı olası sebeplerinden söz etmek mümkündür. Yahyâ b. Maîn, Himmânî'yi sika veya sadûk olarak değerlendirmiş, Kûfe'de benzerinin görülmediğini, hakkındaki olumsuz sözlerin hasetten kaynaklandığını ifade etmiştir.²³ Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan aktarıldığına göre, Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878) Himmânî'den rivayeti terk etmişken, Ahmed b. Hanbel rivayet etmeye devam etmiştir.²⁴ Başka bir nakilde Ahmed b. Hanbel'in kendisine

yönteminin sorunlarından biri görünümündedir. Çünkü Mûsâ'yı tanıyan ya da onun dönemine yakın yaşayan erken dönem muhaddisleri, onu farklı bir şekilde değerlendirmişlerdir. Bu nedenle, Ukaylî'nin ve İbnü'l-Cevzî'nin Mûsâ hakkında söyledikleri aşırı bir tenkit olarak kabul edilmelidir. İbn Hacer'in, Mûsâ b. Kays hakkındaki "Sadûktur, ancak Şîîlikle itham edilmiştir." şeklindeki değerlendirmesi ise dikkate değerdir. bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986), 1/553; Mûsâ b. Kays hakkındaki değerlendirmelerin incelendiği müstakil bir çalışma için bk. Sersâvî "Mûsâ b. Kays el-Hadramî 'Usfûrû'l-cenneti em Himârü min Hamîri'n-nâr", 1653-1715.

¹⁷ Kâf 50/24.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/189.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/189, 190.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/190.

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/188-190.

²² Ebû'l-Vefa Burhânüddîn İbrâhîm Sibt İbnü'l-Acemî, *el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-hadîs*, thk. Subhi Semerrai (Bağdat: Mektebetü'l-Nehdetü'l-'Arabiyye, 1987), 64. Sibt İbnü'l-Acemî bu bilginin *Kitâbü'r-red 'ale'l-gulât*'ta geçtiğini belirtmiştir. Bilgi, Nevbahtî'nin günümüze ulaşan eseri *Fıraku's-Şî'a*'sında da taranmış fakat tespit edilememiştir.

²³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: İhyâi't-Türâsî'l-Arabî 195, 1952), 9/169, 170.

²⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/170.

Himmânî sorulduğunda “istebdil/ onun yerine başkasını al!” dediği nakledilir.²⁵ İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938), Ebû Hâtîm er-Râzî’nin (ö. 277/890); “Hadisçiler içerisinde, Himmânî’den başka Şerîk’ten aldığı rivayetleri olduğu gibi tek lafızla (lafızlarını değiştirmeden) rivayet eden birini görmedim.” dediğini nakletmekte, aynı zamanda kendisine Himmânî hakkında sorulduğunda onu “leyyin (yumuşak, gevşek, kolay)” olarak nitelediğini kaydetmektedir.²⁶ Bunlara mukabil, aslen Kûfeli olan Himmânî’nin Bağdat’a gittiği ve etrafında toplanan insanlara açıkça yalan söylediği de nakledilir.²⁷ Aynı zamanda o, hadis hırsızlığı yaptığı, münkerü’l-hadîs olduğu ve telkin yaptığı ileri sürülerek de eleştirilmiştir.²⁸ Dârimî (ö. 280/894) onu gaflet sahibi olması ve kendisini hadisçiler gibi koruyamaması (hadis rivayetinde hadisçiler kadar dikkatli davranmaması) gerekçeleriyle tenkit etmiştir.²⁹

İbnü’l-Cevzî, Himmânî’nin kezzâb/yalancı olduğu görüşünü serdetmişse de yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla o, hakkında ta’dil ifadelerinin de dile getirildiği biridir. Özellikle Şerîk’ten yaptığı rivayetlerde lafızları koruduğunun belirtilmesi, Nehâî’nin onu senede eklemesine sebep olan önemli bir emâre görünümündedir. Nitekim, aşırı görüşleri sebebiyle Şîa içerisinde dahi tenkit edilen Nehâî, Şerîk’ten rivayetleri hususunda güven telkin etmiş olan çağdaşını uydurduğu habere ekleyerek onun otoritesinden istifade etmeyi amaçlamış olabilir. Himmânî’ye yönelik bir ta’dil de Yahyâ b. Maîn’e atfedilmektedir. Bu hususta hem Yahyâ b. Maîn’in eserlerinin talebeleri tarafından kayda alındığı hatırlanmalı ve hata ihtimali göz önünde bulundurulmalı, hem de onun değerlendirmesinin genel bir kanaat mi olduğu yoksa bir bağlamının mı bulunduğu sorusu dikkate alınmalıdır. Himmânî’ye matuf tenkitler de bulunduğu dikkate alındığında ise İshâk en-Nehâî’nin neden onu senede eklemiş olabileceği sorusu tekrar gündeme gelecektir. Bu taktirde Nehâî’nin hadisin kendisinden mi yoksa Himmânî’den mi kaynaklandığına dair bir kafa karışıklığı oluşturmaya çalıştığını söylemek imkân dâhilindedir.

Müellifin sunduğu veri bağlamında ifade etmek gerekirse yukarıdaki iki örnekte, aşırı Râfizî olduğu ileri sürülen râvi ile rivayeti arasında hadisin sebebi vaz’ını açığa çıkarabilecek bir bağlantı kurulduğu görülmektedir. Fakat râviye dair ayrıntılar araştırılıp, bunlar dikkate alındığında ise aslında müellifin ima ettiği sebeplerin arkasında farklı sebepler de olabileceği açığa çıkmaktadır. Aşırı Râfizî olmakla itham edilen râvilerde hal böyleyken, kendisinde teşeyyu’ eğilimi bulunduğu belirtilen râvi ile rivayeti arasındaki ilişkide durumun bundan farklı olup olmadığı aşağıda ele alınacaktır.

İbnü’l-Cevzî’nin mevzû dediği ve râvisinde teşeyyu’ eğilimi bulunduğunu belirttiği bir örnek, İbnü’l-Cündî (ö. 396/1005) diye bilinen Ebü’l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İmrân b. Mûsâ’ya dayandırılır. Onun, “... *dayısı İbrâhim b. Ahmed > Fadl b. Habbâb > Hâlid b. Hidâş > Hammâd b. Seleme > Sâbit > Enes* tarikiyle naklettiği rivayette Enes b. Mâlik, Ali b. Ebû Tâlib ile pazarda oldukları bir günü resmetmektedir. Rivayete göre Hz. Ali, pazarda bir karpuz görmüş, onu alması için Bilâl’e bir dirhem verip kendisi beraberindekilerle birlikte evine gitmişti. Bilal karpuzu alıp getirince Hz. Ali ondan bir dilimini tatmış ve acı olduğunu fark etmişti. Bunun üzerine Bilâl’e “Bu karpuzu al, iade et ve bize dirhemimizi geri getir. Sonra sana Resûlullâh’tan bir hadis nakledeceğim” dedi. Bilal döndüğünde ise ona şunları söyledi: “Ey Bilâl, habibim Resûlullah (a.s.) elini omzuma koyarak şöyle dedi: ‘Ey Ebül-Hasen! Allah, insanlardan, ağaçlardan, meyvelerden, taştan ve topraktan seni seveceklerine dair bir söz aldı. Bu sözü yerine getiren tatlı ve hoş olur. Buna cevap

²⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/168. Ahmed b. Hanbel, Dârimî’nin görüşüne uyarak Yahyâ el-Himmânî’den rivayeti terk etmiştir. bk. Abdullah Aydın, “Dârimî, Osman b. Saîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/495.

²⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/170.

²⁷ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/169.

²⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/169.

²⁹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/168-170.

vermeyen ise kötü ve acı olur.' Zannediyorum bu karpuz, vaadini yerine getirmedi (beni sevmedi)." ³⁰

İbnü'l-Cevzî senedde İbnü'l-Cündî dışındaki râvilerin sika olduğunu belirterek rivayeti İbnü'l-Cündî sebebiyle mevzû saymaktadır. Müttehem râvi Bağdatlı olup Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) rivayetlerinde zayıf olduğunu ve mezhebi dolayısıyla eleştirildiğini belirtmiştir. Hatîb el-Bağdadî'nin hocası Ezherî (ö. 435/1043) onun için "leyse bi şey" demiş ve Şiîlik ithamı, Ebü'l-Hasen el-Afîkî'den (ö. 441/ 1049) gelmiştir. ³¹ Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Cündî burada sadece bir hadis vaz' etmekle kalmamış aynı zamanda o, hadis için bir bağlam da ihdas etmiş ve rivayete zemin hazırlamıştır. İbnü'l-Cevzî'nin râvide teşeyyü' eğilimi bulunduğunu belirtmesi de müellifin hadisle müttehem râvi arasında bağ kurduğuna hamledilebilir. Bu ilişkiden hareketle hadisin, mezhebe hizmet maksadıyla uydurulduğunu söylemek mümkündür.

el-Mevzû'ât'ta müttehem râvisi Şîa ile ilişkilendirilen metinlerde de mezhebî öğretilere dair bir iz sürmek ve sadece metinden hareketle de hadisin mezhebî unsurlardan kaynaklandığını söylemek - genellikle- mümkündür. Fakat râvinin mezhebî aidiyetine matuf ayrıntı, metnin yeterli veriyi sunmadığı durumlarda öncelenebilecek bir karîne olup, metnin veri sunduğu durumlarda ise destekleyici bir emâre olarak önem arz etmektedir. Ayrıca konuyla ilgili rivayetlerden hareketle, râvilerin Şiîlik ithamındaki derecelerini de gösteren terimlerin, hadisin uydurulma sebebine dair ilave bir veri sunmadığı da ifade edilmelidir.

2. Râvinin Mürcie'ye Nispet Edilmesi

Mürcie kavramının, iki farklı kökten türediği yönünde görüşler bulunmaktadır. Birinci görüşe göre kelimenin kökeni ircâ olup o, ameli, niyet ve inançtan sonraya bırakanları nitelemek üzere kullanılmaktadır. Diğer görüşe göre ise Mürcie, îmanla birlikte ma'siyetin kişiye zarar vermeyeceği, küfürle birlikte de tâatin kişiye fayda sunmayacağı görüşünde olanlar için kullanılan bir terimdir. ³² Aslında *el-Mevzû'ât*'ta gerek bazı bâb başlıklarında gerekse metinlere odaklanıldığında Mürcie ile ilişkilendirilebilecek daha çok örnek bulunmaktaysa da İbnü'l-Cevzî'nin açıkça râvinin Mürciî olduğunu belirttiği toplam 5 haber tespit edilmiştir. Bunlardan ikisinin müttehem râvisi aynı (Tâyekânî) kişidir. Râvinin Mürcie'den olduğuna yönelik açıklamaların, hadisin sebebi vaz'ına dair ne söyleyeceği aşağıdaki örnekler üzerinde tartışılacaktır.

Îmanda istisna bâbında kaydedilen bir rivayet ... *Me'mûn b. Ahmed > Abdullah b. Mâlik b. Süleymân es-Sa'dî > babası > Ebü'l-Ehves Sellâme b. Süleym > Seleme b. Ravdân > Enes b. Mâlik > Resulullah* kanalıyla aktarılmakta olup şöyledir: "Ümmetimden Mürcie ve Kaderiyye adında iki sınıf vardır ki bunlar şefaati nail olamayacaklardır. Ona, 'Ey Allah'ın elçisi! Kaderiyye kimdir' diye soruldu. O, 'Kader yoktur diyen gruptur' dedi. 'Mürcie kimdir' diye sorulduğunda ise 'âhir zamanda kendilerine imanları sorulduğunda "İnşallah biz Müslümanız" diyen kimselerdir', dedi." ³³

İbnü'l-Cevzî seneddeki Me'mûn isimli râvinin güvenilir olmadığını, vazzâ'lardan olduğunu belirtmiş, Abdullâh b. Mâlik ve babası için de "Mürcie'nin habîslerinden/المرجئة وأبوه من خبثاء المرجئة" şeklinde ifadeyi aktarmıştır.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/138, 139; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/324.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/244; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/776; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/639; Ebü'l-Hasan Ali el-Kinânî İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şer'î'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şen'î'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399), 1/33.

³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139.

³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/195, 196; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/44; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şer'î'a*, 1/150.

Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî, ricâl ve tabakât kitaplarında sikalar adına hadis uyduran bir vazzâ' olarak tanımlanır. O, Hişâm b. Ammâr'dan (ö. 245/859) ve Abdurrahmân b. İbrâhîm'den (ö. 245/859), Şamlılardan ve Mısırlılardan rivayette bulunmuş, kendisinden hadis semâ' etmediği şeyhlerin kitaplarını ele geçirip onlardan hadis nakletmiştir.³⁴ Me'mûn'a bir gün Şam'a ne zaman gittiği sorulunca h. 250'de gittiğini söylemiş, rivayette bulunduğu Hişâm b. Ammâr 245'te vefat ettiği hatırlatılıp yalan söylediği, tarihe arz metoduyla açığa çıkarılınca ise çareyi; "Bu Hişâm b. Ammâr başka biri" demekte bulmuştur.³⁵ İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayette mezhebî aidiyetine dikkat çekmediği Me'mûn, cerh-ta'dîl eserlerinde zahiren Kerrâmî olarak tavsif edilmiş ama esasında hangi mezhebi benimsediği hakkında bilgi bulunmadığı belirtilmiştir.³⁶

Abdullah b. Mâlik hakkında, İbnü'l-Cevzî'nin, Dârekutnî'den (ö. 385/995) aktardığı "Mürchie'nin habiserlerinden" değerlendirmesi dışında bir bilgi bulunamamışken, babası Mâlik b. Süleymân el-Herevî (ö. 214/829) hakkında daha fazla bilgiye ulaşılmıştır. Aynı zamanda bir tefsir yazarı olan Mürciî râvi Mâlik b. Süleymân, Herat kadılığı yapmıştır. Hadis rivayetinde zayıf kabul edilmiş ve tedlîs yapmakla itham edilmiştir.³⁷ İbnü'l-Cevzî'nin, Abdullah b. Mâlik ve babasının Mürchie'den olduklarını zikretmesiyle, ilgili rivayet arasındaki irtibata bakıldığında, zahiren bir çelişki dikkat çekmektedir. Şöyle ki Mürchie, ameli îmandan bir cüz olarak görmez ve kişinin "İnşallah mü'minim" demesini reddeder. Ehl-i hadis ise ameli îmandan bir cüz sayar ve kişinin "İnşallah mü'minim" demesini caiz görür.³⁸ Bu durumda rivayet aslında Ehl-i hadisle irtibatlı gözükmemektedir. Fakat Mürciîlerin kendilerine Mürchie demediği ve onları bu şekilde adlandıranların muhalifleri olduğu dikkate alındığında, hadisin uydurulma sebebine dair bazı durumlar açığa çıkabilecektir. Gerek tabakât kitaplarında, vazzâ' râvi Me'mûn'un Kerrâmiyye'den olduğunun zikredilmesi,³⁹ gerekse İbnü'l-Cevzî'nin Abdullah b. Mâlik ve babasının Mürciî olduklarına dair bilgiyi aktarması, İbnü'l-Cevzî'nin rivayetin vaz'ını ve vaz' sebebini Mürchie ile ilişkilendirdiğine yorulabilir. Buna binaen, Mürchie müntesibi râvilerin bu hadisi kendilerine matuf nitelemeye tepki olarak uydurmuş olabileceklerini söylemek mümkündür. Aynı zamanda metin, onların kınanan Mürciîler olmadıklarına dikkat çekme çabalarına hamledilebilir. Müttehem râvilerin Mürchie'yi; "İnşallah biz Müslümanız diyen kimseler" şeklinde tanımlamaları, Ehl-i hadise yönelik bir tepki olarak görülebilir. Zira burada asıl Mürciîlerin; "İnşallah biz Müslümanız diyenler/Ehl-i hadis" olduğuna yönelik bir ima bulunmaktadır.⁴⁰ Bu durum ise hadisin fırkalar arası çekişmeler sebebiyle uydurulduğunu söylemeye imkân sunmaktadır.

³⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sumay'i, 2000), 2/383.

³⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/383.

³⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/383; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 3/57; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 3/32; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1963), 3/430; Sibt İbnü'l-Acemî, *Keşfü'l-hasîs*, 213; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/447.

³⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1973), 9/165; Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah el-Herevî, *el-Mu'cem fi müştebihi esâmi'l-muhaddisîn*, thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411), 243; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/440.

³⁸ Mehmet Evkuran, "İslam'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili "Mukallidin İmânı ve İmânda İstisna Tartışmalarının Sosyo-Politik-Kültürel Bağlamı"", *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*, haz. Ahmet Kartal, "İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 402.

³⁹ Nitekim Kerrâmiyye, îman nazariyeleri bakımında Mürchie'nin alt grupları içerisinde görülmüştür. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 294.

⁴⁰ Tarih içerisinde Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Mürchie'den olup olmadığı meselesi etrafında pek çok görüş serd edilmiştir. Onu Mürchie'ye dâhil edenler, Mürchie'nin bir memdûh bir de mezmum kolu bulunduğunu belirterek, Ebû Hanîfe'nin birinci koldan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Asıl problemin süreç içerisinde Mürchie'ye yüklenen farklı anlamlardan kaynaklandığı da dile getirilmiştir. Ebû Hanîfe'nin Mürchie'den olduğu yönündeki görüş ve değerlendirmeler için bk. İbrahim Hakkı İnal, "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürchie Örneği", *Harran*

İbnü'l-Cevzî'nin müttehem râvisinin Mürcie'den olduğunu belirttiği başka bir örnek de şudur: ... Muhammed b. Kâsım et-Tâyekânî > Abdülaziz b. Hâlid > Süfyân es-Sevrî > Ebû Hârûn > Ebû Sa'îd > Resûlullah tarikli şu haberdır: “Kim îmanın artıp eksildiğini iddia ederse (bilsin ki) onu artırmak nifak, eksiltmek ise küfürdür. Bu kişiler töbe etmezlerse boyunlarını kılıçla vurun! Onlar Rahmân'ın düşmanlarıdır. Allah'ın dininden ayrılmış, küfre sapmışlardır. Allah, yeryüzünü onlardan temizlemiştir. Dikkat edin, onların namazı, orucu, zekâtı, hacı ve dîni yoktur. Onlar Resûlullâh'tan berîdirler. Resûlullâh da onlardan berîdir.”⁴¹

İbnü'l-Cevzî bu hadisin Muhammed b. Kâsım et-Tâyekânî'nin (ö. 283/896) uydurmalarından olduğunu belirtmiştir. Hakkındaki bazı değerlendirmeleri de aktardıktan sonra “Tâyekânî, Mürcie'nin reislerindendi ve mezhebi için hadis uyduran biriydi”⁴² demek suretiyle râvinin mezhebini belirtmiştir. Belhli olduğu zikredilen Muhammed b. Kâsım et-Tâyekânî Belhlilerden ve Iraklılardan hadis nakletmiştir.⁴³ İbn Hibbân (ö. 354/965) ondan Horasanlıların kitaplarda zikredilmesi caiz olmayan bazı şeyler rivayet ettiğini belirtmiş, Hâkim ise hadis uydurduğunu söylemiştir.⁴⁴

Aslında sadece metnin içeriği de Mürcie'nin ve amel-îman ilişkisi bağlamında Mürcî düşüncüyü benimseyen fırkaların görüşlerine muvafık olmasıyla dikkat çekmektedir. Fakat bir önceki örnekte olduğu gibi, mezhebî aidiyete dair bir bilgi, zâhiren hadisin ihdasındaki sebep gibi görünen durumun hakikatini araştırmada yeni bir perspektife imkân sunabilir. Burada, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kendilerine yöneltilen Mürcî ithamına doğrudan bir karşı koyuş yerine, muhaliflerin hedef alındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gerek İbnü'l-Cevzî'nin râviyi mezhebi için hadis uyduran biri olarak kaydetmesi gerekse metnin muhtevası, hadisin mezhep taassubuyla ilişkisini göstermektedir. Bu durum ise Tâyekânî'nin söz konusu hadisi mezhebine yardım etmek amacıyla uydurduğunu söylemeye imkân sunmaktadır.

3. Râvinin Kaderiyye'ye Nispet Edilmesi

Sorumluluk doğuran eylemlerle alakalı ilâhî kaderi reddeden kimselere Kaderî denmiştir. Kaderiyye, insanı fiillerinin fâili sayarak her türlü kaderi kula nispet edenleri nitelemek üzere kullanılan bir adlandırmadır. Bu gruba mensup olan kimseler, kulun tam bir istitâat ile yaratıldığını dolayısıyla yaptığı eylemlerden de kendisinin sorumlu olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁵ *el-Mevzû'ât* içerisinde müellifin müttehem râviyi Kaderiyye'ye nispet ettiği 2 rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetlerden birinde, râvinin hadis uydurduğu açıkça ifade edildiği için bu hadise mevzû hükmü verilmiştir. Diğer rivayetin İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında yer almasına ise, müttehem râvinin “vazzâ” veya “kezzâb” olduğuna dair herhangi bir bilgi

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/31 (2014), 223-235; Metin Avcı, “İslam Mezhepleri Klasik Kaynaklarında Mürcie Tasnifleri ve Günümüz Mürcie Algısı” *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 996-1021; Ebû Hanîfe ise kendisinin Mürcie'den olduğu ithamına Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazdığı mektupta şöyle cevap vermektedir: “Bidat ehli hak ve doğruyu söyleyen kimseleri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı var? Bize Mürcie ismini hasımlarımız yakıştırmışlardır.” Bu ifadeler şayet gerçekten Ebû Hanîfe'ye aitse o, anlaşıldığı kadarıyla kendisini ve ashabını Mürcie'den saymamaktadır. Bk. İlyas Çelebi, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2000), 33; Mustafa Öztoprak, *Müşpet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleri ile Ebû Hanîfe* (Sinop: y.y., 2012), 77, 78; Emrullah Demir, *İbn Teymiyye'den Vehhâbîliğe Değişen Mürcie Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 20.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/193, 194.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/194.

⁴³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/331.

⁴⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/331, 332; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4/11; Sibt İbnü'l-Acemî, *Keşfü'l-hasîs*, 245; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 7/444.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/43-46; İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64-65.

bulunmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.⁴⁶ Aşağıda mevzû olduğu ifade edilen rivayete yer verilecek ve râviye dönük mezhep ayrıntısının hadisın sebab-i vaz'ını açığa çıkarabilme durumu ele alınacaktır.

el-Mevzû'ât'ta Kaderiyye'den olduğu belirtilen râvilerden biri, Ca'fer b. Cisir b. Ferkad'tır. ...Ca'fer b. Cisir > babası > Ebû Gâlib > Ebû Ümâme tarikli bir rivayette Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilir: "Kıyâmet günü Allah, öncekileri ve sonrakileri tek bir düzlükte toplar. Hayırlı olan ayağını koyacak yer bulandır. O gün arşın altından bir nidâcî; 'Dikkat edin! Kim Rabbini günahlarından temize çıkardıysa ve bundan kendini sorumlu tuttuysa cennete girsin!' diye seslenir."⁴⁷ "Bu hadis mevzûdur" diyen müellif, müttehem râvi Ca'fer b. Cisir'in (ö. ?) Kaderî olduğunu da belirtmekte ve rivayeti mezhebî için uydurduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁸ Ca'fer b. Cisir Basralı olup, hafızasındaki şiddetli zâ'f sebebiyle eleştirilmiş ve Kaderî düşüncelere sahip olduğu belirtilmiştir. Babası kendisinden daha zayıf bulunan Cisir'in babasından rivayetleri münker kabul edilmiştir. Ukaylî, Zehebî (ö. 748/1348).ve İbn Hacer (ö. 852/1449) yukarıda zikri geçen ilgili hadisın Ca'fer b. Cisir'in münker rivayetlerinden biri olduğunu kaydetmişlerdir. Zehebî de bu rivayetin münker olduğunu belirtmiş ve Kaderiyye'nin onu delil olarak kullandıklarını söylemiştir.⁴⁹ İncelemeye konu olan rivayetin; "Kim Rabbini günahlarından temize çıkardıysa ve bundan kendini sorumlu tuttuysa cennete girsin!" şeklindeki son kısmı Kaderiyye'nin, kötü fiillerin ilâhî kaderle değil insan iradesiyle gerçekleştiği⁵⁰ görüşüne uygunluğuyla dikkat çekmektedir. Bu görüşe sahip olan kimselere yönelik cennet vaadi, Kaderiyye'ye mensubiyet için psikolojik bir güdüleme de içermektedir. Burada İbnü'l-Cevzî'nin Cisir'in bu rivayeti mezhebi için uydurduğunu belirtmesi, onun râvinin mezhebi ile rivayetin uydurulma sebebi arasında ilişki kurduğuna hamledilebilir.

4. Râvinin Hâriciyye veya Kerrâmiyye'ye Nispet Edilmesi

Farklı tanımları bulunmakla birlikte Hâriciyye, Sıffin savaşında, tahkimi kabul etmesini gerekçe göstererek, Hz. Ali'den ayrılan kimseleri ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.⁵¹ *el-Mevzû'ât*'ta

⁴⁶ Merfû olarak nakledilen ilgili rivayette Hz. Mûsâ (a.s.) ile Allah'ın (c.c.) konuşması hikâye edilmiştir. Sonuçta da Allah'ın kelâmı/konuşması yıldırım sesine benzetilmiştir. İbnü'l-Cevzî bu hadisın sahîh olmadığını belirtip seneddeki Fadl b. İsâ (ö. ?) adlı râviye matuf tenkitleri naklederek onun Kaderî olduğunu zikretmiştir. Müellif, bu rivayeti Fadl b. İsâ'dan nakleden Ali b. Âsım (ö. 201/816?) hakkında ise, Yezîd b. Hârûn'dan (ö. 206/821) alıntıladığı; "Onu daima yalancılıkla tanıımsızdır/مازلنا نعرفه بالكذب" şeklindeki değerlendirmeyi zikretmiştir. Fakat İbnü'l-Cevzî'den nakilde bulunan bazı gibi kimseler bu sözün Fadl b. İsâ hakkında söylendiğini zannetmişlerdir. Bununla birlikte Fadl b. İsâ da münkerü'l-hadis râvilerdendir. Süyûtî, Fadl'ın vazzâ' veya kezzâb olmadığını yalanla da itham edilmediğini, şâzz rivayetlerde bulunmaktan başka ayıplanabileceği bir hususun görülmediğini ileri sürerek rivayete mevzû hükmü verilmesini eleştirmektedir. Her ne kadar İbnü'l-Cevzî, eserine mevzû saydığı rivayetleri almışsa da hem bu rivayet için "mevzû" yerine "sahîh değildir" ifadesini kullanması hem metinle, müttehem râvilerden olan Fadl b. İsâ'nın Kaderî olması arasında açık bir ilişkinin görülmemesi hem de yalanla itham edilen Ali b. Âsım'ın mezhebine dair bir bilginin tespit edilememiş olması gerekçeleriyle bu hadis, çalışmamızda değerlendirme dışında bırakılmıştır. İlgili rivayet için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/161, 162; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/19; Sedat Arslan, Hz. Musa ile İlgili Rivayetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 95. Fadl b. İsâ hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/212; Ali b. Âsım hakkındaki değerlendirmeler için bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 8/32-37.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/446, 447; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/404; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/445; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/232; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/311.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/447.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/389-391; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/403, 404; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/445.

⁵⁰ Muhammed Şerafüddîn, "Kaderiyye yahut Mu'tezile", nşr. Necmeddin Güney, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3 (2003), 433, 434.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/114; Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41.

müttehem râvisinin Hâricî olduğunu belirttiği sadece 1 rivayet tespit edilmiştir. Aynı şekilde açıkça Kerrâmî olarak nitelenen râvi sayısı da 1'dir. Esasında Kerrâmiyye, Mürchie'nin bir alt kolu olarak ortaya çıkmışsa da⁵² aşağıda değerlendirilecek olan râvi hem mezhebin doğuş döneminden sonraları yaşamış olması hem de rivayetinin Mürchie ile ilişkili görünmemesi sebebiyle bu başlık altında değerlendirilecektir. Hâricî ve Kerrâmî râviler sayıca az oldukları için aynı başlık altında ele ele alınacaklardır.

Hâricîyye ile ilişkili olan ilgili rivayette İbn Lehîa (ö. 174/790) şöyle der: "Tövbe eden bir Hâricî şeyhinin şunları söylediğini işittim: 'Bu hadisler dindir. Dininizi kimden aldığınıza iyi bakın. Biz toplandığımızda, bir şey hoşumuza giderse onu hadis yapıverirdik.'" ⁵³ Bu rivayetin hemen öncesinde aynı muhtevadaki metnin "Ehl-i bid'atten tövbe eden bir adam" ⁵⁴ şeklindeki tarikine yer veren İbnü'l-Cevzî, bir sonrasında ise Râfizî şeyhinden aktarılan versiyonunu kaydetmiştir. ⁵⁵ Bazı çağdaş araştırmacılar, söz konusu rivayetteki Hâricî şeyhinin meçhul olduğunu, bu naklin onlara nispet edilmesi durumunda Hâricîyye'nin büyük günah işleyenin dinden çıkacağı yönündeki görüşlerine muhalif davranmış olacaklarını ileri sürerek, buradaki kişinin bir Râfizî şeyhi olduğu yönündeki bilgiyi tercih etmişlerdir. ⁵⁶ Hadisin kime ait olduğu tartışmaları bir tarafa, İbnü'l-Cevzî bu haberleri mezheplerine yardım etmek maksadıyla hadis uyduran gruplardan söz ederken kaydetmiştir. Burada hadis uydurma sebebini tespit etmede râvinin Hâricî veya Râfizî olması arasında bir fark gözükmemektedir. Zira tövbe eden Ehl-i bid'atten birinin, hoşlarına giden sözleri hadis olarak naklettiklerine yönelik itirafı, İbnü'l-Cevzî'nin de belirttiği gibi mezhebe yardım amacıyla hadis vaz' edildiğini göstermektedir. Nitekim belirli bir fırka içerisindeki farklı bireyleri bir araya getirebilecek ortak amaç, öncelikle mensubu olunan fırkanın menfaatleri olacaktır.

Kerrâmî olduğu ifade edilen müttehem râvi ise İshâk b. Mehmeşâz ⁵⁷ (ö. 383/993) olup, rivayeti Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/869) matuf övgüler içermektedir. Bu rivayette Muhammed b. Kerrâm sünneti ve cemaati diriltecek kişi olarak müjdelenmekte ve onun Horasan'dan Beytül-Makdis'e hicreti Resûlullah'ın Mekke'den Medîne'ye hicretine denk görülmektedir. ⁵⁸

İbnü'l-Cevzî bu rivayeti zikrettikten sonra nispeten uzun bir izahta bulunmuştur. İshâk b. Mehmeşâz'ın yalancı olduğunu, Kerrâmiyye için hadis uydurduğunu ve Muhammed b. Kerrâm'ın faziletleriyle ilgili tamamı uydurma olan rivayetlerden müteşekkil bir kitap yazdığını nakletmesi konumuzla ilgili olan kısımdır. ⁵⁹ Bundan sonra ise az buçuk ilim sahibi olan herkesin Ebû Hanîfe'yi ve Muhammed b. Kerrâm'ı öven, İmam Şâfiî'yi ise yeren vb. rivayetlerin uydurma

⁵² Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiyye: Dârü'd-Da've, ts.), 53; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), 1/137; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/20; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/204; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 15.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/20.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/21.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânâtühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (b.y.: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 99,100; Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetu kable't-tedvin* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980), 204, 205; Muhammed b. Hasan Osman Felâte, *el-Vad' fi'l-hadîs* (Beyrut: Mektebetü'l-Gazâlî, 1981), 1/229-238; Dağcı, *Hadislerin Uydurulma Sebepleri*, 199-201.

⁵⁷ İsmi'nin Mehmeşâd ve Mehmeşâz şeklinde iki farklı kaydı tespit edilmiştir. İslam Ansiklopedisi'nin Kerrâmiyye maddesinde Mehmeşâz şeklinde geçtiği için çalışmada bu yazım tercih edilmiştir. Bk. Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294-296.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firievâî (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2002), 1/454; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/307; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/200; Sibt İbnü'l-Acemî, *Keşfü'l-hasîs*, 66; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/78.

⁵⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-menâkîr*, 1/454; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/308.

olduğunu bileceğini belirtir.⁶⁰ Müellif burada rivayetin mevzûluğunu tarihe arz yöntemiyle, uydurulma sebebini ise müttehem râvinin mutaassıp yapısıyla izah etmektedir. Ricâl eserlerinde de İshâk b. Mehmeşâz, İbn Kerrâm'ın sıkı bir takipçi ve Kerrâmiyye mezhebinin temsilcisi olarak tanımlanır. Bununla beraber zâhidlerden olduğu ve kadın-erkek pek çok Ehl-i kitâb ya da Mecûsinin Müslüman olmasına vesile olduğu belirtilir.⁶¹ İbnü'l-Cevzî'nin rivayet akabinde onun rivayetle ilişkisini kurmayı amaçladığına hamledilebilecek olan; "Kerrâmiyye için hadis uydururdu" şeklindeki ifadesi Mehmeşâz'ın liderine bağlılığını ve mezhep taassubu sebebiyle hadis vaz' ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Hadis uydurmanın çeşitli sebepleri bulunmaktadır ve bunlar, farklı karînelerin dikkate alınmasıyla tespit edilebilmektedir. Bu çalışmada *Kitâbü'l-mevzû'ât*'ta mezhebî aidiyeti hakkında bilgi verilen müttehem râvinin, rivâyeti ile ilişkisi incelenmiş ve bu ilişkinin hadisin uydurulma sebebine dair ne söylediği hususu ele alınmıştır. *el-Mevzû'ât* örneğinde tetkik edilen mesele, İbnü'l-Cevzî'nin mezhebe dair açık ifadeleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu esnada, müellifin çoğu zaman müttehem râvi ile mezhebi arasında ilişki kurarak hadisin uydurulma sebebini tespiti olanak sağlayan ifadeler serdettiği görülmüştür.

Müellifin, ismini zikrederek veya ona işarette bulunarak mezhebine dikkat çektiği müttehem râvilerin Şîa, Mürcie, Hâriciyye, Kaderiyye ve Kerrâmiyye ile ilişkili oldukları tespit edilmiştir. Bunlardan Hâriciyye dışındaki mezheplere mensup olan râvilerin bir şekilde hadis vaz'ı ile ilişkilendirildikleri ulaşılan sonuçlardandır. Yine bu fıkralar içerisinde, rivayetlerin çokluğu ve râvilerin sayıca fazlalığı dikkate alındığında Şîa'nın ilk sırada geldiği görülmektedir. *el-Mevzû'ât*'ta Şîî râvilerin Şîa'ya temâyülleri farklı terimlerle kaydedilmiştir. Bunlar râvinin mezhep mutaassıbı olup olmadığına dair de öngörü sunan ifadelerdir. Araştırma sonucunda taassup derecesine işaret eden bu terimlerin, hadisin sebeb-i vaz'ına dair farklı bir veri sunmadıkları tespit edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin özellikle Şîilikle itham edilen râviler söz konusu olduğunda, erken dönem münekkitlerinden gelen olumlu ve olumsuz kanaatlerden -genellikle- sadece olumsuz olanı alma eğiliminde olduğu dikkat çekmektedir. Aynı zamanda yine Şîî râviler söz konusu olduğunda, bir senedde hadisin vaz'ından sorumlu tutulan birkaç râvi varsa ve bunlardan sadece biri Şîa ile ilişkilendirilmişse, İbnü'l-Cevzî'nin genellikle hadisin ihdasını o Şîî râvi ile irtibatlandığı fark edilmiştir. Bu durumun açığa çıkmasında müellifin, metnin muhtevasını da dikkate aldığı rahatlıkla söylenebilir.

Müellifin rivayetleri mevzû saymadaki aceleci tavrı, mezhebî aidiyetleri metinle irtibatlandığı durumlarda temkinli olunmasını gerektirmektedir. Zira uydurma sebebini açığa çıkarmak için mevzû rivayetten hareket edileceği malumdur. Müellif eserini mevzû rivayetleri toplamak amacıyla kaleme almışsa da -yani ona göre eserindeki rivayetler mevzû hükmündeysen- onun uydurma sebebini tespiti olanak sağlayan verileri zaman zaman kezzâb ya da vazzâ' olmayan râviler özelinde sunduğu da görülmektedir. Yani, mesela Mûsâ b. Kays örneğinde olduğu gibi, erken dönem münekkitleri tarafından kezzâb veya vazzâ' olarak nitelenmediği halde, İbnü'l-Cevzî'nin nispeten geç dönem münekkitlerine dayanarak tenkit ettiği râviler hususunda dikkatli olmak gerekmektedir. İbnü'l-Cevzî muhtemelen metnin muhtevası ile râvinin mezhebî aidiyetini ilişkilendirdiği için ilgili râviyi metinden sorumlu tutmakta ve hadisin mezhep kaynaklı uydurulduğunu ileri sürmektedir. Oysa müellifin rivayetten sorumlu tuttuğu müttehem râvinin bir başkası tarafından senede eklenmiş olması da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla, bu tür

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/308.

⁶¹ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd. (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 11/62; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 3/89; Dağcı, *Hadislerin Uydurulma Sebepleri*, 134.

hadislerde okurun, ilk akla gelen uydurma sebebi arkasında, ona ortam hazırlayan başka bir nedenin olabileceğini göz önünde bulundurması gerekmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin, müttehem râvinin mezhebiyle rivayetini ilişkilendirdiği hadis sayısı ve bunlara yönelik izahları, eserin hacmine göre azsa olsa da bunların rivayetle mezhep arasında ilişki kurmayı/kurulması gerektiğini vurgular mahiyette oldukları görülmektedir. Müellifin rivayetle mezhep arasında kurduğu bağ bir yandan rivayetin niçin mevzû sayıldığına dair bilgi sunmaktayken diğer taraftan neden uydurulduğuna yönelik izahlar barındırmaktadır. Neticede İbnü'l-Cevzî'nin rivayet ile mezhep arasında bağ kurarak bu bağdan hareketle hadisin uydurulma sebebine dair izahta veya işarette bulunması, okur için bir yöntem teklifi olarak değerlendirilebilir. Araştırmanın bulgularına göre, mevzû rivayetle mezhebî aidiyetler arasındaki bağın en temelde, “mezhep taassubu” şeklindeki hadis uydurma sebebini açığa çıkardığı ifade edilmelidir. Söz konusu ana sebebin ise kendi içerisinde; mezhebe yardım etme, mezhep liderine bağlılık ve muhalife cevap verme şeklinde detaylandırılabilmesi dikkat çekmektedir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suiifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Acâc el-Hatîb, Muhammed. *es-Sünnetu kable't-tedvin*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Arslan, Sedat. Hz. Musa ile İlgili Rivayetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Avcı, Metin. "İslam Mezhepleri Klasik Kaynaklarında Mürcie Tasnifleri ve Günümüz Mürcie Algısı" *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 996-1021. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1484937>
- Aydınlı, Abdullah. "Dârimî, Osman b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydoğdu, Necdet. *Fırka ve Mezhep Taassubunun Hadis İlmine, Hadis Ricâli ve Kitâbiyatına Etkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41-54.
- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firnevî. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2002.
- Çelebi, İlyas. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Basım, 2000.
- Dağcı, Sema. *Hadislerin Uydurulma Sebepleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Demir, Emrullah. *İbn Teymiyye'den Vehhâbiliğe Değişen Mürcie Yaklaşımı*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh-Ta'dîl İlmine, Dönemin Teli'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)". *Şarkiyat* 9/2 (2017), 990-1010.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadis ve Şia Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2024), 6-35.
- Erman, Uğur. "Mürcie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, 89-108.
- Erman, Uğur. *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Evkuran, Mehmet. "İslam'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili "Mukallidin İmânı ve İmânda İstisna Tartışmalarının Sosyo-Politik-Kültürel Bağlamı"". *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*. haz. Ahmet Kartal. 395-403. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 1. Basım, 2014.
- Felâte, Muhammed b. Hasan Osman. *el-Vad' fi'l-hadîs*. Beyrut: Mektebetü'l-Gazâlî, 1981.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiyye: Dârü'd-Da've, ts.
- Hakyemez, Cemil. "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 59-88.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Herevî, Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mu'cem fi müştebihi esâmi'l-muhaddisîn*. thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du 'afâ 'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1399.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Amravî. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 7 Cilt. Beyrut: İhyâi't-Türâsî'l-Arabî 195, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. thk. Nûreddin Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2014), 223-235.
- Kahraman, Hüseyin. "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2005), 133-163.
- Kubat, Mehmet - Çetinkaya, Mehmet. "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 491-526. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mesned/issue/58873/730155>
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztoprak, Mustafa. *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleri ile Ebû Hanîfe*. Sinop: y.y., 2012.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Sersâvî, Mâzin b. Muhammed Hasaneyn. "Mûsâ b. Kays el-Hadramî 'Usfûrû'l-cenneti em Himârü min Hamîri'n-nâr" *Mecelletü'l-'Ulûmi's-Şer'iyye (el-Kasîm)*, 9/4 (Temmuz 2016), 1653-1715.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefa Burhânüddîn İbrâhîm. *el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi-vaz 'i'l-hadîs*, thk. Subhi Semerrai. Bağdat: Mektebetü'l-Nehdetü'l-'Arabiyye, 1987
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânâtühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âlî'l-masnû'a fî'l-ahbâri (ehâdisi)'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y. Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şerafüddîn, Muhammed. "Kaderiyye yahut Mu'tezile". nşr. Necmeddin Güney. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 3/3 (2003), 434-447.

- Topg l, Muhammed Enes. "Bir Cerh Sebebi Olarak Te eyyu' (  ilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *M  FD* 1/42 (2012), 47-76.
- Topg l, Muhammed Enes. *Rivayetten R viye: Cerh-Ta'd l Hükümleri Nasıl Olu tu?*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Ukayl , Eb  C fer Muhammed b. Amr b. M s . *ed-Du'af ' 'l-keb r*. thk. Abd lmu't  Emin Kal' ci. 4 Cilt. Beyrut: D r 'l-K t b 'l- lmiyye, 1984.
-  z m, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İsl m Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zeheb , Eb  Abdill h  ems dd n Muhammed b. Ahmed b. Osm n. *M z n 'l-i'tid l f  nakdi'r-ric l*. thk. Ali Muhammed el-Bic v . 4 Cilt. Beyrut: D r 'l-Marife, 1963.
- Zeheb , Eb  Abdill h  ems dd n Muhammed b. Ahmed b. Osm n. *Siyeru a'l mi'n-n bel *. 18 Cilt. Kahire: D r 'l-Hadis, 2006.
- Zeheb , Eb  Abdill h  ems dd n Muhammed b. Ahmed b. Osm n. *el-Mu n  fi'd-Du'af *. thk. N redd n 'Attar. b.y.: y.y., ts.

Tirmizî'nin 'Şemâil'inde Yer Alan Hz. Peygamber'in Fiziksel Yönüyle İlgili Rivâyetlerin Sünnetle İlişkisi

The Relationship of the Narrations about the Prophet's Physical Aspects in Tirmidhi's 'Shamâil' with the Sunnah

İlyas CANIKLI¹  

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Ankara, Türkiye.
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
Ankara, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Canikli, İlyas. "Tirmizî'nin 'Şemâil'inde Yer Alan Hz. Peygamber'in Fiziksel Yönüyle İlgili Rivâyetlerin Sünnetle İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 224-243.

ÖZET

Tirmizî'nin 'eş-Şemâilü'l-Nebeviyye' isimli eseri, *es-Sünen*'den sonra önemli bir yere sahiptir. eş-Şemâil 'huy, tabiat, seciye, ahlâk' gibi anlamlara gelir. Tirmizî'nin eş-Şemâil'i tarihî süreçte bu alanda yazılanların en mükemmeli kabul edilir. Bu makalede, Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'i çerçevesinde Peygamber tasavvurunun fizikî boyutu araştırma konusu yapılmıştır. eş-Şemâil'de yer alan rivâyetlere göre Hz. Peygamber'in fizikî yönü, temizliği, giydiği elbisenin şekli ve mahiyeti, yediği bazı yiyeceklerle ilgili tutumu ele alınmış ve O'nun zikredilen yönleriyle tanınması makalenin temel konusunu oluşturmuştur. Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'i genel olarak; Hz. Peygamber'in ahlâkı, ibadetleri yemesi ve içmesi, yatıp uyuması, konuşması, gülmesi, ağlaması, tevazuu, çevresindeki insanlarla ve ailesiyle geçinmesi, isimleri, yaşı, vefatı, mirası, rüyada görülmesi ve onun sünnetini takip etmenin önemi gibi konulara dair 415 rivâyeti içeren 56 bölümden oluşmaktadır. Söz konusu eser çerçevesinde Hz. Peygamber'in bütün şemâiline yer vermenin imkânsızlığı ortadadır. Bu sebeple makalede Hz. Peygamber'in şemâiline dair bütün konular ele alınmamış sadece onun bir yönü üzerinde durulmuştur. Bu amaçla Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'indeki araştırmaya konu olan rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde tasnif edilmesi ve anlaşılması, doğru Peygamber tasavvuru açısından önemlidir. Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'i ve diğer müelliflerin bu türden birçok eseri üzerinden Resûlullah'ın şemâili ile ilgili müstakil çalışmalar yapılmış ancak bunların bazılarında konu sadece rivâyetlerin nakli şeklinde ele alınmıştır. Bu makalede, Tirmizî'nin eserindeki şemâil rivâyetleri yoluyla Hz. Peygamber'in fizikî bakımdan doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı amaçlanmıştır. Tirmizî'nin eş-Şemâil'indeki Peygamber tasavvurunun fizikî yönüyle ilgili rivâyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması, sağlıklı bir hadis ve sünnet bilgisine katkı sağlamak açısından elzemdir. Bu sebeple şemâil ile Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı arasındaki ilişkiye dikkat çekmek temel amaçtır. Konunun çerçevesine riayet edilerek eş-Şemâil'deki Peygamber tasavvuruyla ilgili rivâyetler kaynak taraması yöntemiyle tespit edilerek seçilmiştir. Hz. Peygamber'in fiilleri esas alınarak rivâyetlerin metin kritiği yapılmıştır. Bir müminin Peygamber olarak inandığı, örnek aldığı, sevdiği ve saygı duyduğu önemli bir şahsiyetin fizikî yönüyle ilgili bazı özellikleri hakkında bilgi sahibi olması düşüncesi makuldür. O'nun şemâil özelliklerinin hadis rivâyetleri yoluyla tanınması, duygusal bağların devam etmesi ve daha da gelişmesi açısından da elzemdir. Ancak Hz. Peygamber'in bir beşer olarak dış görünüşüyle ilgili yaratılıştan gelen özelliklerinin, saç bakımı ve şeklinin, gözlerine sürme çekmesinin, giydiği elbisenin rengi ve şeklinin, yediği gıdaların çeşitlerinin bütününün evrensel anlamda Hz. Peygamber'in sünneti olduğu düşüncesiyle hareket etmek, O'nun sünnetinin evrensel niteliğini anlamamakla eş değerdir. Bu makalede, Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'i özelinde Hz. Peygamber'in sünnetini, özellikle onun dış görünüşüne yer veren rivâyetler alanına hapsedmenin evrensel İslam Peygamber'i gerçeğiyle bağdaşmadığına vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, eş-Şemâil'de yer alan rivâyetler bağlamında Peygamber tasavvurunun fiziksel olarak da sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı ele alınmıştır. Araştırmada, Tirmizî'nin eseri başta olmak üzere 'eş-Şemâil' türü eserlerdeki Hz. Peygamber'in fizikî yönüyle ilgili rivâyetlerin maksada uygun anlaşılması da amaçlanmıştır. Sonuçta makalenin, Tirmizî'nin 'eş-Şemâil'indeki araştırmaya konu olan rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde tasnif edilmesi ve anlaşılması, Hz. Peygamber'in sünnetinin onun fiillerine uygun olarak taksimine katkı sağlaması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Hadis, Peygamber, Tasavvur, Tirmizî, Şemâil, Sünnet.

ABSTRACT

Date of Submission
01.02.2025

Date of Acceptance
22.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

Tirmidhi's *al-Shamā'il al-Nabawiyya* has an important place after *al-Sunnān*. *al-Shamā'il* means 'temperament, nature, character, morals'. Tirmidhi's *al-Shamā'il* is considered the most perfect work written in this field in the historical process. According to the narrations in *al-Shamā'il*, the physical aspect of the Prophet, his cleanliness, the shape and nature of the clothes he wore, and his attitude towards some of the foods he ate were discussed, and the recognition of the Prophet with the aforementioned aspects constituted the main subject of the article. In general, *al-Tirmidhi's 'al-Shamā'il'* consists of 56 chapters containing 415 narrations about the Prophet's ethics, worship, eating and drinking, sleeping, speaking, laughing, crying, humility, getting along with the people around him and his family, his names, his age, his death, his inheritance, his being seen in dreams, and the importance of following his *Sunnah*. It is impossible to include all of the Prophet's *shamā'il* within the framework of this work. For this reason, the article does not deal with all the issues related to the Prophet's *Shamā'il* and focuses only on one aspect of it. For this purpose, it is important to classify and understand the hadith narrations in *al-Tirmidhi's al-Shamā'il* in a healthy way regarding the correct conception of the Prophet. There have been independent studies on the *Shamā'il* of the Messenger of Allah through *al-Tirmidhi's 'al-Shamā'il'* and many other works of this kind by other authors, but some of these studies have dealt with the subject only in the form of narrations. This article aims to contribute to an accurate understanding of the Prophet's physical aspects through the narrations of *shamā'il* in *al-Tirmidhi's* work. A correct understanding of the narrations in *al-Tirmidhi's al-Shamā'il* is essential for contributing to a sound knowledge of *hadīth* and *sunnah*. For this reason, the main purpose is to draw attention to the relationship between the *shamā'il* and the binding nature of the Prophet's actions. In keeping with the framework of the subject, the narrations in *al-Shamā'il* related to the conception of the Prophet were identified and selected through a literature review. Textual criticism of hadith narrations based on the Prophet's actions. It is reasonable for a believer to know some of the physical characteristics of the Prophet (pbuh), an important figure whom he looks up to, loves and respects. Recognizing his *shamā'il* features through hadith narrations is essential for continuing and further developing emotional ties. However, to act with the idea that the Prophet's features related to his appearance as a human being, the care and shape of his hair, the kohl on his eyes, the color and shape of the clothes he wore, and the types of food he ate are all the *sunnah* of the Prophet in a universal sense is tantamount to not understanding the universal nature of his *sunnah*. In this article, it is also emphasized that confining the Prophet's *sunnah* to the field of narrations that specifically mention his external appearance is incompatible with the universal reality of the Prophet of Islam, especially in the context of *al-Tirmidhi's al-Shamā'il*. In addition, this study contributes to a healthy understanding of the Prophet's physical and behavioral image in the context of the narrations in *al-Shamā'il*. The study also aims to understand the narrations about the physical aspect of the Prophet in the works of the '*al-Shamā'il*' genre, especially *al-Tirmidhi's* work, in accordance with the purpose. As a result, the article aims to contribute to the classification and understanding of the hadith narrations in *al-Tirmidhi's 'al-Shamā'il'*, which are the subject of the research, in a healthy way, and to the division of the Prophet's *sunnah* following his actions.

Keywords:

Hadīth, Prophet,
Conception, Tirmidhi,
Shamā'il, Sunnah.

GİRİŞ

Kütüb-i Sitte müelliflerinden olan Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh/es-Sünen* dışında *el-ilelu'l-kebîr*, *el-ilelu'l-sağîr*, *Tesmiyetu ashâbu'n-nebî*, *Kitâbu't-târih*, *Kitâbu'l-esmâ ve'l-künâ* ve *Kitâbu'z-zühd* gibi birçok eseri kaleme almıştır. Bu kitaplarla ilgili çok sayıda araştırma yapılmış ve günümüzde de bunlara ilaveten alan uzmanları tarafından yeni çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir.¹ Bunun yanı sıra Resûlullah'ın şemâili hakkında müstakil çalışmalar yapılmış ancak bunların birçoğunda konu sadece rivâyetlerin nakli şeklinde ele alınmıştır.² Hz. Peygamber'in şemâiline örnek olması açısından bazı doktora çalışmalarına burada işaret etmek yerindedir. İbrahim Bayraktar'ın 'Hz.

¹ Örneğin bu konuda Erdoğan Köycü, *Sünenu't-Tirmizî'nin Metod Yönünden İncelenmesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Erdoğan Köycü, *Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016); Hüseyin Akyüz, "Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Hadislerin Tashihi ile İlgili Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)" Uluslararası Sempozyum Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları, Bishkek, 2019, 469-486; Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70. gibi çalışmalara bakmak mümkündür.

² Rifat Oral, *Hiz. Peygamber'in Fiziki Görünüşü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005)'e bakmak mümkündür.

*Peygamber'in Şemâli*³ ve Orwah Abdelghani Ahmad Al Tamımı'nin '*Muslihuddin Muhammed b. Selâhaddîn el-Lârî ve Şerhu's-şemâli'n-nebeviyye Adlı Eserinin Tahkiki*' başlığındaki doktora tezleri bunlara örnektir.⁴ Ayrıca genel şemâil konularında bazı yüksek lisans tezleri de yapılmıştır. Rukiye Oğuzay'ın *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi*⁵ ve Zekiye Cankurt'un *Hadislerde Peygamberlerin Şemâli*⁶ çalışmaları örnektir.

Şemâil konusunda makale çalışmaları da mevcuttur. A. Azmi Bilgin'in "Hz. Muhammed'in Muhtasar Şemâil-i Şerif Tercümesi'nde Geçen Vasıfları"⁷ ve son yıllarda Mücahit Küçükşarı-Murat Ak'ın birlikte kaleme aldığı "Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı"⁸ başlığındaki makaleler buna örnektir. Burada yer verilen tez çalışmalarının muhtevaları dikkatlice incelendiğinde bazılarının genel anlamda bir şemâil bilgisini, bazısının ise şemâil edebiyatını, bir bölümünün bütün peygamberlerin şemâilini araştırmalarına konu edindikleri ve bir kısmının da İslam âlimlerinin şemâil hakkındaki görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmaların Hz. Peygamber'in şemâil bakımından örnekliğinin ön plana çıkarılmasında ve O'nun fiillerinin tam anlamıyla belirlenmesi ve taksiminde bazı eksikler barındırdığı malumdur. Bu makale çalışmasının şemâil literatüründe sözü edilen eksikliklerin giderilmesine, Hz. Peygamber'in fiilleriyle şemâil arasındaki bağlantının daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarılmasına ve durumun daha anlaşılır hale gelmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Elbette hadis alanında farklı konularda kitaplar telif etmiş Tirmizî gibi bir müellifi sınırlı makale metninde ele alıp tam anlamıyla şemâil açısından değerlendirmenin imkânsızlığı ortadadır. Bu sebeple makale, "*Tirmizî'nin 'Şemâil'inde Yer Alan Hz. Peygamber'in Fiziksel Yönüyle İlgili Rivâyetlerin Sünnetle İlişkisi*" başlığı çerçevesinde örnekleme yöntemiyle ele alınarak sınırlandırılmıştır. Özellikle bu araştırmada öncelenen başlıklar üzerinden Tirmizî'nin '*eş-Şemâil*'inde yer verdiği rivâyetler çerçevesinde konu irdelenmiştir. Hz. Peygamber'in şemâiliye ilgili bilgi sahibi olunması ve Kur'ân'ın nitelemiş olduğu bir Peygamber tasavvuruna sahip olunması ve hadislerin Hz. Peygamber'in fiilleri bakımından taksimi açısından şemâil okumaları önemli bir yer tutmuştur. Bu amacın gerçekleştirilmesine katkı sağlamak amacıyla makalede, Hz. Peygamber'in şemâili ile ilgili bilgilerin onun zamanında ne anlamı vardı? Günümüz insanı için bunlar ne ifade etmektedir? gibi soruların cevaplanmasına odaklanılmıştır.

Tirmizî'nin '*Şemâil*'inde, Hz. Peygamber'in davranış ve özellikleriyle ilgili çok sayıda bölüm ve rivâyet vardır. Hz. Peygamber'in şemâili ve diğer fiillerine dair hususların sahabe kanalıyla nakledilmesi ehemmiyet taşıdığı gibi bunların hangilerinin evrensel ve hangilerinin de yerel nitelikte olduğunun tespiti bir o kadar önemlidir. Son dönem hadis araştırmalarında erken dönemden günümüze yapılan tartışmalarda bunun örneklerini görmek mümkündür.⁹

³ İbrahim Bayraktar, *Hz. Peygamber'in Şemâli* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987).

⁴ Orwah Abdelghani Ahmad Al Tamımı, *Muslihuddin Muhammed b. Selâhaddîn el-Lârî ve Şerhu's-şemâli'n-nebeviyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁵ Rukiye Oğuzay, *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁶ Zekiye Cankurt, *Hadislerde Peygamberlerin Şemâli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁷ A. Azmi Bilgin "Hz. Muhammed'in Muhtasar Şemâil-i Şerif Tercümesi'nde Geçen Vasıfları", *Türkiyat Mecmuası*, 26/1 (2016).

⁸ Mücahit Küçükşarı-Murat Ak, "Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2022).

⁹ Veli Tatar, "Sahâbenin 'Şöyle Yapardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi/Hadith*, 13 (2024), 188-215.

1. Hz. Peygamber'in Yüz ve Bedeniyle İlgili Dış Görünüşü

Yaratılış itibarıyla bir kimsenin yüz ve bedeninin ne şekilde olacağına karar verme gücü Hz. Peygamber de dahil kimsenin yetkisinde değildir. Yüz ve beden şeklinin görünüşünde anne ve babadan gelen genetik mirasın, coğrafyanın ve kişinin içinde bulunduğu her türlü şart ve etkinin tesiri olduğu bilinmektedir. Kanaatimizce Resûlullah'ın yaratılıştan gelen ve kendi inisiyatifinin olmadığı hususlarda sözü edilen çerçevenin göz önünde bulundurulmasının hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasında ve Hz. Peygamber tasavvurunun Kur'ân merkezli oluşması ve anlaşılmasında bir yeri vardır.

Tirmizî'nin *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye* adlı eserinde yer verdiği¹⁰ Hz. Peygamber'in yaratılıştan gelen dış görünüşü, risâlet süresi ve vefatıyla ilgili bilgi veren ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyet şu şekildedir: "Resûlullah'ın boyu ne aşırı derecede uzun ne de kısaydı. Teni ne süt beyazı ne de esmerdi. Saçı çok dalgalı ve kıvrıkcık bir şekilde olmadığı gibi tamamen düz de değildi. Kırk yaşına geldiğinde Allah onu Peygamber olarak gönderdi. O, on yıl Mekke'de on yıl da Medine'de yaşadı. Altmış yaşına gelince Allah onu ahiret yurduna gönderdi. Vefat ettiğinde saç ve sakalında yirmi tane dahi beyaz tel yoktu."¹¹ Hz. Peygamber'in dış görünüşü hakkında bilgi veren bu rivâyette onun boyu, teninin rengi, vefat ettiği zamanda saçında kaç beyaz tel olduğu, Peygamberlik süresi ve kaç yaşında vefat ettiği hakkında bilgi vardır.¹² *eş-Şemâil*'de¹³ Hz. Peygamber'in yüzü başta olmak üzere vücudu, saçları ve teni hakkında bilgi veren rivâyetin bir benzeri de yine Enes b. Mâlik tarafından şu şekilde nakledilmektedir: "Resûlullah orta boylu olup ne uzun ne kısaydı. Vücudu her bakımdan güzeldi. Saçları ne kıvrıkcık ne de düzdü. Teninin rengi hafif pembeye benzeyen nurânî bir beyazdı. Öne doğru meyilli bir şekilde yürürdü."¹⁴ Hz. Peygamber'in 'uzuna yakın orta boylu' olması hakkında yapılan yorumlarda ilk bakışta onu görenlerin orta boylu olduğu kanaatine vardıkları, ancak ona biraz dikkatlice baktıklarında ise boyunun uzuna yakın olduğunu fark ettikleri ifade edilmekte ve bu durumun bir mucize olduğu düşüncesi dile getirilmektedir.¹⁵

Hz. Peygamber'in ten renginin ne şekilde olduğu bilgisi Tirmizî'nin *eş-Şemâil*'inde yer verdiği ve Enes b. Mâlik'ten gelen "Resûlullah'ın teni ne süt beyazı ne de esmerdi..."¹⁶ rivâyetinde yer almaktadır. Bunun dışında Hz. Peygamber'in teninin renginin nasıl olduğu başka rivâyetlere de yansımıştır. Örneğin hicretin 9. yılında kabilesinden bir heyetle Medine'ye gelen Dımâm b. Sa'lebe Resûlullah ile görüşerek onun gerçekten peygamber olup olmadığını anlamak ve İslam'ı öğrenmek amacıyla Mescid-i Nebevi'ye girer. 'Hanginiz Abdulmuttalibin oğlu?' 'Hanginiz Muhammed' diye sorar. Sahabe ona Hz. Peygamber'i göstererek "rengi hafif pembeye çalan şu beyaz tenli zattır."¹⁷ demiştir. Her ne kadar Humeyd'in Enes b. Mâlik'ten rivâyetinde Hz. Peygamber'in teni

¹⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*, nşr. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yusrâ-Dâru'l-Minhâc, 1422/2001), 19-26. Bu çalışmada sözü edilen eser esas alınmıştır. Makalede esas alınan eserin "*eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye ve'l-hasâ'ilü'l-Mustafaviyye*" şeklinde isimlendirildiği de bilinmektedir. M. Yaşar Kandemir, "*eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/500-501.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Buhârî, "Menâkıb", 23; "Menâkıbu'l-Ensar", 28; "Libâs", 68; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fedâil", 113.

¹² Tirmizî, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*, 19-26.

¹³ Tirmizî, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*, 27-29.

¹⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned.*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/127; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, (thk. Ahmed Muhammed Şâki, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa. Mısır: 1395/1975), "Libâs", 21; Buhârî "Menâkıb", 23; Müslim "Fedâil", 94.

¹⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*, 21.

¹⁶ Buhârî, "Menâkıb", 23; "Menâkıbu'l-Ensar", 28; "Libâs", 68; Müslim, "Fedâil", 113.

¹⁷ Buhârî, "İlim", 6.

'esmeru'l-levn' olarak nitelendirilmiş olsa da Enes'in rivâyetleri dışındaki nakillerde Resûlullah'ın teninin 'ezheru'l-levn' yani parlak yüzlü olduğu bilgisi yer almaktadır. Hz. Peygamber'in teninin beyaz olduğu hususundaki rivâyetlerin çokluğu ve bunları rivâyet eden râvilerin güvenilir olması sebebiyle daha doğru bir bilgi olarak kabul edilmektedir.¹⁸

Hz. Peygamber'in şemâli hakkındaki rivâyetlerde¹⁹ onun bedenî özellikleriyle ilgili bilgiler de yer almaktadır. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir haberde "...Vücudu güzeldi..."²⁰ ifadesi buna örnektir. Hz. Peygamber için kullanılan 'Hasenu'l-cism' ibaresini; hoş ve neşeli, his ve akıl bakımından onun üstünlüğü olarak izah edenler olduğu gibi bedenindeki tüm organların özelliklerini ifade eden bir tanımlama ve uzuvları arasındaki insicamı ve mutedil bir yaratılışa sahip olduğunu bu kavramla ifade edenler mevcuttur.²¹ Tirmizî'nin eş-Şemâilinde²² Resûlullah'ın el, ayak, baş ve vücudunun genel özelliklerinden söz eden rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Ali b. Ebî Talib'ten nakledilen bir haber şöyledir: "Nebî'nin boyu ne uzun ne de kısa olup orta boyluydu. El ayaları ve ayak tabanları genişti. Baş büyük, kemikleri iri yapıdaydı. Göğsünden göbeğine kadar olan kısmında tüyler vardı. Sanki meyilli bir yerden iniyormuş gibi yürürdü. Ben, hayatta ve vefat ettikten sonra onun bir benzerini görmedim."²³ Ayrıca Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivâyette "Ben atlas ve ipek dâhil, Resûlullah'ın elinden daha yumuşak bir şeye dokunmadım."²⁴ bilgisi yer almaktadır.

Rivâyetlerde Resûlullah'ın başı ve kemik özellikleriyle ilgili bilgiler mevcuttur. Ali b. Ebî Talib'ten nakledilen ve Hz. Peygamber'i bir başka yönden niteleyen rivâyet şöyledir: "...Başı büyük, kemikleri iri şekildedir..."²⁵

eş-Şemâil'de²⁶ kaşının görünümü ve öfkesi konusuyla ilgili rivayete de yer verilmiştir. Hasan b. Ali'nin naklettiği rivâyet şu şekildedir: "Resûlullah'ı çok iyi anlatanlardan birisi olan dayım Hind b. Ebî Hale'ye, onun özelliklerinden benim öğrenebileceğim kadarını bana anlatmasını istedim. O da bana şunları söyledi: "Resûlullah iri yapılı ve heybetliydi. Yüzü ayın on dördü gibi parlardı. Uzuna yakın orta boylu olup başı da büyüktü. Saçları hafif dalgalıydı. Saçları kendiliğinden ikiye ayrılırsa o da saçlarını ortadan ikiye ayırır, böyle bir durum yoksa kendi haline bırakırdı. Saçı uzadığı zamanlarda kulak memesini geçerd. Ten rengi nurani bir beyazdı. Kaşları hilal gibi ince uzun, kavisli ve gürdü. O çatık kaşlı değildi..."²⁷ Görüldüğü gibi bu rivâyet onun beşer yönünün tezahürü hakkında bilgi vermektedir.

Hz. Peygamber'in şemâiline yer veren konular bağlamında bazı rivâyetlerde onun yüzünün güzelliğine 'ezheru'l-levn'e dair hususlara temas edilmişti. Şimdi ise konunun daha ayırt edilebilmesi için ana hatlarıyla örnek rivâyetlerle Resûlullah'ın yüzünün güzelliğine vurgu yapılacaktır. eş-Şemâil'de²⁸ yer alan rivâyette "...Yüzü ayın on dördü gibi parlardı..."²⁹ ifadesi yer almaktadır. Ayrıca İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber'in yüzünün benzersiz güzelliği "Ben hayatımda onun kadar cesur, onun kadar cömert, onun kadar yiğit ve onun yüzü

¹⁸ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 29.

¹⁹ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 28.

²⁰ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 28.

²¹ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 28.

²² Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 35-38.

²³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1/96; Tirmizî, "Menâkıb", 8.

²⁴ Buhârî, "Savm", 53; Müslim, "Fedâil", 81,82.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1/96; Tirmizî, "Menâkıb", 8.

²⁶ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 51-66.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, Kitabu't-tabakâti'l-kebîr, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1376/1957), 1/422.

²⁸ Tirmizî, eş-Şemâilu'l-Muhammediyye, 52.

²⁹ İbn Sa'd, Kitabu't-tabakâti'l-kebîr, 1/422.

gibi aydınlık bir yüz görmedim.”³⁰ şeklinde tasvir edilmektedir. Hz. Peygamber’in yüzü için kullanılan ‘ezheru’l-levn’ ibaresi ‘beyazın en parlak şekli’, bazen de biraz kırmızıyı andıran bir güzellik ve çoğunluğun görüşüne göre ise ‘ez-zuhre’ beyaz rengin parıldaması olarak izah edilmeye çalışılmıştır.³¹ Tirmizî’nin *eş-Şemâilî*’nde Peygamber tasavvurunun fizikî yönü bağlamında ön dişlerinin ne şekilde olduğuna dair bilgi mevcuttur.³² “...Dişlerinin arası seyrek ve hoştu...”³³ haberi buna örnektir. Onun dişlerinin mahiyetine örnek olabilecek bir diğer rivâyet de Abdullah b. Abbas tarafından şu şekilde nakledilmektedir: “Resûlullah’ın ön dişleri seyrekti. Konuştuğu zaman ön dişlerinin arasından nur gibi bir şeyin çıktığı görülürdü.”³⁴ Hz. Peygamber tasavvurunun fizikî yönü bağlamında onun boynunun güzelliği hususu da rivâyetlere yansımıştır. Resûlullah’ın şemâilini tanıma ve bilme amacına yönelik nakledilen bu ve benzer rivâyetlerin Müslüman kesimde bir değerinin olduğu aşikârdır.³⁵ Ali b. Hasan’dan nakledilen bir rivâyette “...Boynu latif, gümüş gibi saf ve berraktı...”³⁶ bilgisi yer almaktadır. Resûlullah’ın diğer özelliklerinde olduğu gibi boynunun gümüşe benzer güzelliği de Peygamber gibi bir şahısta olması gereken normal bir durum olarak değerlendirilmelidir. Zira Allah’ın göndermiş olduğu vahyi insanlara tebliğ etmek gibi görevi olan bir şahsiyetin iletişim halinde olduğu insanlar tarafından fizyolojik bakımdan da sempatik olmasından daha tabii bir şey yoktur.

2. Hz. Peygamber’in Saç Bakımı, Sakalı ve Gözlerine Sürme Çekmesiyle İlgili Durumlar

Hz. Peygamber’in yaratılıştan gelen yüzünün, elinin, boynunun ve dişlerinin özelliklerinden söz eden konulara örnek rivâyetler eşliğinde temas ettikten sonra bu başlık altında onun daha çok gündelik hayatının vaz geçilmezlerinden olan saç bakımı, gözlerine sürme çekmesi, saçlarını boyaması ve sakalı gibi konular altında örnek rivâyetlere yer yerilerek bütün bunların günümüz açısından ne şekilde anlaşılması gerektiği hususuna ana hatlarıyla değinilecektir. Sözü edilen şemâil konularında yer alan hususların sağlıklı bir şekilde tayin edilmesi, aynı zamanda Hz. Peygamber’in sünnetinin doğru bir şekilde tespitine katkısı açısından da önemlidir.

Hz. Peygamber’in şemâiline dair saç ve saçındaki beyazlıklarla ilgili Şemâil’de rivâyetler mevcuttur.³⁷ Örneğin Enes b. Mâlik’ten nakledilen bir rivâyette “...Saçı çok dalgalı ve kıvrıkcık olmadığı gibi tamamen düz de değildi... Vefat ettiğinde saç ve sakalında yirmi tane dahi beyaz tel yoktu.”³⁸ bilgisi yer almaktadır. Resûlullah’ın saç tıraşı ve saçının uzunluğuyla ilgili rivâyetler de *eş-Şemâil*’de yer almaktadır.³⁹ Örneğin Berâ b. Âzib’ten nakledilen bir rivâyette onun saçıyla ilgili “...kulak memelerini geçen saçlarıyla Resûlullah’tan daha güzel birini görmedim. Saçları omuzlarına kadar inerdi...”⁴⁰ bilgisi yer almaktadır. *eş-Şemâil*’de⁴¹ Enes b. Mâlik’ten nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber’in saçlarının uzunluğu “Resûlullah’ın saçları kulaklarının yarısına kadar

³⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahman b. ed-Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Mukaddime”, 10.

³¹ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 56.

³² Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 58.

³³ İbn Sa’d, *Kitabu’t-tabakâti’l-kebîr*, 1/422.

³⁴ Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime, 10.

³⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 59.

³⁶ İbn Sa’d, *Kitabu’t-tabakâti’l-kebîr*, 1/422.

³⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 17-22.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned.*, 3/165; Buhârî, “Menâkıb”, 23; “Menâkıbu’l-Ensar”, 28, 45; “Libâs”, 68; Müslim, “Fedâil”, 94, 113; Ebû Abdіllah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992) “Libâs”, 35.

³⁹ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 34-35.

⁴⁰ Müslim, “Fedâil”, 92-93, 96; Ebû Dâvûd, “Terâccül”, 9; Tirmizî, “Libas”, 4, “Menâkıb”, 8.

⁴¹ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 105.

uzanırdı.”⁴² şeklinde nitelendirilmektedir. Hz. Peygamber’in saçlarının niteliğiyle ilgili olarak⁴³ Hz. Aîşe’den nakledilen bir haber şöyledir: “Ben ve Resûlullah aynı kaptaki su ile boy abdesti alırdık. O zamanlar Resûlullah’ın saçları omuzlarına değmezse bile kulak memesini geçmekteydi.”⁴⁴ Bu konuda⁴⁵ Berâ b. Âzib’ten gelen rivâyet “Başından aşağı inen saçları kulak memelerine kadar uzanırdı.”⁴⁶ şeklinde olup Hz. Âîşe rivâyetiyle aynı anlamı içermektedir. Şemâil’de yer alan bazı rivâyetlerde onun saçının başka bir boyutuna dikkat çekilmektedir.⁴⁷ Ebû Tâlib’in kızı Ümmü Hânî’den nakledilen bir rivâyette “Bir defasında Resûlullah Mekke’ye gelmişti. O sırada saçlarını dört örgü halinde toplamıştı.”⁴⁸ bilgisi yer almaktadır. Hz. Peygamber’in o günün şartlarında saçlarını örmesinin sebepleri arasında Mekke’den Medine’ye yapılan uzun yolculuk sırasında toz ve topraktan korunma düşüncesi olabilir.⁴⁹

Tirmizî’nin *eş-Şemâil*’inde yer verdiği rivâyetler arasında Hz. Peygamber’in saçlarının ağarma sebepleri arasında bazı Kur’ân surelerinde yer alan hükümlerin olduğu bilgisi vardır.⁵⁰ Örneğin Abdullah b. Abbas’tan nakledilen ve Hz. Peygamber ile Ebû Bekir arasında geçen bir konuşmada Hz. Ebû Bekir, Resûlullah’a hitaben “Ey Allah’ın Resûlü! Sende yaşlılık alametleri görünüyor, sakalın da ağarmış, dedi. Resûlullah ona şu şekilde karşılık verdi: Beni Hûd, Vâkıa, Mürselât, Amme yetesâelûne (Nebe) ve İzâş-Şemsu Kuvvirat (Tekvir) sureleri yaşlandırdı ve saçlarımı ağarttı.”⁵¹ Bu durum onun bir beşer Peygamber olarak saç ve sakalının ağarmasında etkili olan etkenlerin neler olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’in saç ve sakalının ağarması hakkında⁵² yer verilen rivâyetler ile içerik bakımından aynı anlamı barındıran haberlerin var olduğuna işaret etmekte yarar vardır.⁵³ Rivâyetler göz önüne alındığında⁵⁴ Hz. Peygamber’in saç şekillerinin oluşmasında bazı dinî, sosyal ve toplumsal hususların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu hususa örnek olarak Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir haber şu şekildedir: “Resûlullah önceleri başının ön tarafındaki saçını alınının üzerine bırakırdı. Müşrikler ise saçlarını sağ ve sol tarafa ayırırdı. Ehl-i Kitap ise saçlarını alınlarının üzerine doğru sarkıttı. Resûlullah vahiy yoluyla bir emir gelmeyen konularda Ehl-i Kitab’a uygun davranmayı tercih ederdi. Daha sonra Resûlullah bu uygulamadan vaz geçerek saçlarının yarısını sağ, bir yarısını da sol tarafa ayırmaya başladı.”⁵⁵

eş-Şemâil’de Hz. Peygamber’in saç bakımını o günün şartları çerçevesinde ne şekilde yaptığını dair bilgiler mevcuttur.⁵⁶ Örneğin Câbir b. Semure’ye Hz. Peygamber’in saçlarının ağarması hakkında sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Resûlullah saçlarını yağladığı zaman ağarmış saçları görülmezdi. Saçlarına yağ sürmediği zaman da beyazlamış saç telleri görünürdü.”⁵⁷ Hz. Âîşe, Resûlullah’ın saç bakımıyla bizzat ilgilendiğini⁵⁸ “Ben Resûlullah’ın saçını adetli olduğum

⁴² Müslim, “Fedâil”, 96; Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 9.

⁴³ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 106-107.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 9; Tirmizî, “Libâs”, 21; İbn Mâce, “Libâs”, 36.

⁴⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 107-108.

⁴⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 23; “Libas”, 35, 68; Müslim, “Fedâil”, 91.

⁴⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 109-110.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 12; Tirmizî, “Libâs”, 39; İbn Mâce, “Libâs”, 36.

⁴⁹ Mehmet Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2015), 1/164.

⁵⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 127-129.

⁵¹ Tirmizî, “Tefsir”, 56.

⁵² Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 130-132.

⁵³ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 18; Tirmizî, “Edeb”, 48.

⁵⁴ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 111-113.

⁵⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Menâkıbu'l-Ensar, 52; “Libâs”, 70.

⁵⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 125-126.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned.*, 5/88; Müslim, “Fedâil”, 108; Ebû Abdurrahman b. Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Zinet”, 29.

⁵⁸ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 115.

zamanlarda da tarardım.” ifadeleriyle dile getirmektedir.⁵⁹ Hz. Peygamber’in “saçı olan bakımını yapsın.”⁶⁰ tavsiyesi onun bu konudaki hassasiyetini gösterir niteliktedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in saç bakımı konusunda “Sizden birinizin yanınıza şeytan gibi saçı dağınık bir durumda mı yoksa düzgün bir şekilde gelmesi mi daha iyidir?”⁶¹ buyurarak sahabeyi bu konuda uyardığı anlaşılmaktadır. Enes b. Mâlik’in naklettiği rivâyette ise Hz. Peygamber’in saç ve sakal bakımının bir başka boyutuna dikkat çekilmektedir. “Resûlullah saçlarını sık sık yağlar, sakalını da tarardı. Saçlarına yağ sürünce sarığının yağlanmaması için sarığının altına bir bez koyardı. Bu bez yağcının elbisesi gibi olurdu.”⁶² eş-Şemâil’de⁶³ Hz. Peygamber’in saç ve sakalını temizlerken nasıl bir tavır içerisinde olduğuna dair Hz. Aişe’den gelen “Resûlullah her işe sağdan başlamayı severdi. Abdest ve boy abdesti aldığı anda ise sağ eliyle, saçını ve sakalını tarayacağı zaman sağ tarafından, ayakkabısını giymeye de sağ tarafından başlardı.”⁶⁴ rivâyeti nakledilmektedir.⁶⁵ Sürekli saç bakımı ile meşgul olmanın uygun bir davranış olmadığına işaret eden rivâyet Abdullah b. Muğaffel tarafından “Resûlullah sürekli saç tarayıp sakal yağlama ile meşgul olmayı yasakladı. Ancak bunların arada bir yapılmasını da uygun gördü.”⁶⁶ şeklinde nakledilmektedir.

Şemâil’de Hz. Peygamber’in boyayarak saç bakımı yaptığı gibi hususları ihtiva eden rivâyetler mevcuttur.⁶⁷ Örneğin hadis külliyyatının ehemmiyetli kitaplarında yer alan ve sahabeden Ebû Rimse et-Teymî’nin rivâyet ettiği haber şöyledir. “Oğlumla birlikte Resûlullah’ın yanına gittim. O ‘bu senin oğlun mudur?’ şeklinde sordu. Ben de evet o benim oğlumdur, dedim. Bunun üzerine Resûlullah “Şunu biliniz ki oğlun senin yaptığın günah ve hatalardan sorumlu olmadığı gibi sen de onun işlediği fiillerden sorumlu değilsin. Ebû Rimse sözlerine: “O esnada Hz. Peygamber’in saçında kırmızılık gördüm.” şeklinde devam etti.⁶⁸ Müellif Ebû İsa rivâyet hakkında Resûlullah’ın saçını boyadığına dair sahih bir hadis olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Ayrıca ona göre bu konudaki rivâyetler Resûlullah’ın saçının boyanacak kadar beyazlamadığını göstermektedir.⁶⁹

Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in saçlarını kına ile boyadığı hususu yer almaktadır.⁷⁰ Tâbiîn âlimlerinden Katâde, Enes b. Mâlik’e “Resûlullah saçlarını kına ile boyadı mı” şeklinde sorduğunda o da ‘Hz. Peygamber’in saçları kına ile boyayacak kadar beyazlamamıştı. Sadece sakal başlarında birkaç tel saçına ak düşmüştü. Lakin Ebû Bekir (r.a.) ise saç ve sakalı ağardığında onları ‘kına ve ketem’ ile boyardı.” şeklinde karşılık vermiştir.⁷¹ Bu bağlamda Hz. Ömer’in saç ve sakalını sadece kına ile boyadığı hususu⁷² ‘saç ve sakaldaki beyazlık, en iyi şekilde kına ve ketemin karışımından yapılan boyamayla giderilir.’⁷³ rivâyetine dayanmaktadır. Hz. Peygamber’in hangi maddeden olduğuna bakılmaksızın genel anlamda saçlarını boyadığına dair genel kanaatin⁷⁴ hadis

⁵⁹ Buhârî, “Hayz”, 2; “Libas”, 76; Nesâî, “Taharet”, 176, “Hayz”, 21.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 3.

⁶¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Şa’ar”, 7.

⁶² Ebu’s-Şeyh, Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyan el-Ensârî el-İsfahanî, *Ahlaku’n-Nebî ve adâbühü*, (thk. Sâlih b. Muhammed el-Veneyyan), (Riyâd: Dâru’l-Müslime, 1418/1998), 3/101.

⁶³ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye*, 117-119.

⁶⁴ Buhârî, “Vudû”, 31; “Salât”, 47; Müslim, “Tahâret”, 66; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41.

⁶⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk., Yusuf Ziya Keskin, “Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Saç Bakımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz–Aralık 2011, 8:16/26, 7-21.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 1; Tirmizî “Libâs”, 22; Nesâî, “Zînet”, 7.

⁶⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye*, 135.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/226, 227; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1413/1992), Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 18; “Diyât”; 2.

⁶⁹ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye*, 136.

⁷⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye*, 122-124.

⁷¹ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fedâil”, 104.

⁷² Buhârî, “Fedâil”, 103.

⁷³ Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 18; Tirmizî, “Libas”, 20.

⁷⁴ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye*, 137. Tirmizî bu hadisin nakli konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Ebû Avâne bu rivâyeti tabiîn muhaddislerinden Abdullah b. Mevheb’den o da Ümmü Seleme’den nakletmiştir.

rivâyetleri çerçevesinde oluştuğu görülmektedir.⁷⁵ Rivâyetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in ağarmış saçlarını genellikle kına ile boyadığı anlaşılmaktadır. Kına ile ağaran saçların boyandığına dair ayrıntılı bilgiler rivâyetlere yansımış durumdadır.⁷⁶ Örneğin sahabeden Beşir b. Hasâsiyye'nin hanımı Cehdeme bu konuda şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Birgün Resûlullah'ı evinden çıkarken gördüm. Boy abdesti almış, başından damlayan suları eliyle siliyordu. Başında da kınanın kalıntısı vardı."⁷⁷ Diğer rivâyetler dikkate alındığında bu konuda bilgi sahibi olan sahabîler Hz. Peygamber'in saçını kına ve çeşitli maddelerle boyadığı görüşünde ortak fikir sahibidir.⁷⁸

Tirmizî eş-Şemâilî'nde Hz. Peygamber'in fizikî yönüyle ilgili hususlara temas ettiği gibi onun sakalı hakkında bilgi veren rivâyetlere de yer vermektedir.⁷⁹ Örneğin Hasan b. Ali'den nakledilen bir rivâyette Resûlullah'ın sakalı ile ilgili "...Sakalı sık ve gürdü..."⁸⁰ nitelemesi yer almaktadır. Hz. Peygamber'in sakalını boyayıp boyamadığına dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Örneğin İmam Mâlik Resûlullah'ın sakalını boyamadığı görüşünü dile getirmektedir.⁸¹

Sürme kelimesi, göz çevresini ve özellikle kirpik diplerini daha çok siyah olmak üzere çeşitli renklerde boyamak için kullanılan maddelerin genel adıdır.⁸² Hz. Peygamber genel olarak 'ismid' olarak adlandırılan ve Hicaz bölgesinde çokça bulunan ve hafif kırmızıya çalan siyah bir taşla gözlerine sürme çekmiştir. En iyi 'ismid' İsfahan'da bulunmakta ve ona da 'İsfahan sürmesi' denilmektedir. 'İsmid' olarak isimlendirilen sürme taşının göz yaşarmasını kestiği, yaraları iyileştirdiği, göz sinirleri ve kirpiklerini güçlendirdiği, gözün sağlığını koruduğu, göze parlaklık kazandırdığı, gözü güzel gösterdiği ve göze giren yabancı maddeyi dışarı attığı bilinmektedir.⁸³ Bu bağlamda Tirmizî'nin eş-Şemâilî'nde⁸⁴ yer verdiği ve Hz. Peygamber'in gözlerine sürme çekmesiyle ilgili rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir haberde Hz. Peygamber "Gözünüze 'ismid' ile sürme çekiniz. Çünkü 'ismid' göze parlaklık verir, kirpiklerin gür çıkmasını sağlar."⁸⁵ buyurmaktadır. İbn Abbâs Hz. Peygamber'in sürmedanlılığı olduğu, her gece yatmadan önce ondan üç kere sağ, üç kere de sol gözüne sürme çektiği bilgisine yer vermektedir.⁸⁶ Hz. Peygamber'in gözlerine sürme çektiği bilgisine yer veren ve Tirmizî'nin eş-Şemâilî'nde yer verdiği sözü edilen rivâyetle aynı içeriğe sahip nakiller de mevcuttur.⁸⁷ Abdullah b. Abbas'ın rivâyetinde bu husus "Resûlullah gece yatmadan önce gözlerine üçer defa sürme çekerdi." şeklinde yer almaktadır. Bu rivâyetin râvilerinden Yezîd b. Harun şu bilgiyi vermektedir: Nebî'nin bir sürmedanlılığı vardı. Gece yatmadan önce ondan gözlerine üçer defa sürme çekerdi."⁸⁸ Tirmizî'nin eş-Şemâilî'nde⁸⁹ Hz. Peygamber'in gözüne sürme çektiğine dair rivâyetler yanında bu uygulamayı sahabîlere tavsiye ettiği bilgisi de mevcuttur. Örneğin Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen bir rivâyette Resûlullah "Yatağa yatarken gözünüze 'ismid' ile sürme çekmenizi tavsiye

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/295; İbn Mâce, "Libâs", 32.

⁷⁶ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 138-140.

⁷⁷ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 139-140.

⁷⁸ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 140-141.

⁷⁹ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 51-66.

⁸⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu tabakâtü'l-kebîr*, 1/422.

⁸¹ Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, 1/216.

⁸² İsmail Yalçın, "Sürme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 38/169.

⁸³ Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, 1/244-245.

⁸⁴ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 143-144.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Tıb", 14; "Libâs", 13; Tirmizî, "Libâs", 23; "Tıb", 9; Nesâî, 28; İbn Mâce, "Tıb", 25.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/354; İbn Mâce, "Tıb", 26.

⁸⁷ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 145-147.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/354; Ebû Dâvûd, "Tıb", 14; "Libâs", 13; Tirmizî, "Libâs", 23; "Tıb", 9; İbn Mâce, "Tıb", 26.

⁸⁹ Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, 147.

ederim. Çünkü o göze parlaklık verip, kirpiklerin de gür çıkmasını sağlar.”⁹⁰ Rivâyetler çerçevesinde⁹¹ göz sağlığına katkı sağlayan, onu koruyan maddenin ‘ismid’ olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca rivâyetlerde ‘ismid’in kirpiklerin gür çıkmasına faydalı olduğu bilgisi de yer almaktadır.⁹²

3. Hz. Peygamber’in Giyim-Kuşamı

Hz. Peygamber’in kendi döneminde o coğrafyanın ve kültürün gereğine uygun kıyafetler giydiği muhakkaktır. Onun yaşamış olduğu altmış üç yıllık hayatta bunun örneklerini görmek mümkündür. Hz. Peygamber hem bir beşer hem de Peygamber olarak şık, zarif, temiz elbiseler giymiş ve bu konuda da sahabilere örnek olmuştur. O bazı durumlarda elbise temizliği ve kişinin kendine çeki düzen verme konusunda sahabeyi ve daha sonraki nesilleri uyarmıştır. Ayrıca insanın avret kabul edilen yerlerinin örtülmesi gerektiğine işaret ederek bir toplum içerisine giderken hayvanlara dahi güzel eğerler vurularak yola çıkılması gerektiğine ve kişilerin de elbiseler giymesinin estetik açısından önemine dikkat çekmiştir. Bu husus Hz. Peygamber’den “Sizler kardeşlerinizin yanına gidiyorsunuz, binek hayvanlarınıza güzel eğerler vurun ve güzel elbiseler giyiniz. Öyle ki, yüzdeki ‘ben’ nasıl belli oluyorsa siz de onun gibi insanlar içinde gözde olun. Çünkü Allah çirkin görünüm ile çirkin söz ve davranışı sevmez.”⁹³ şeklinde nakledilen hadis ile dile getirilmekte ayrıca çirkin ve söz davranıştan uzak kalmanın da takva elbisesi olduğu hatırlatılmaktadır.⁹⁴ Bu rivâyette yer alan hususlar Hz. Peygamber’in evrensel anlamda estetiğe verdiği önemi göstermektedir.⁹⁵

Hadisler bağlamında meseleye bakıldığında Hz. Peygamber’in giyim ve kuşamına dair çok sayıda rivâyetin olduğunu söylemek mümkündür. Sadece temel hadis kaynakları dikkate alındığında dahi ‘Kitabu’l-libas’ bölümünde yer alan rivâyetler bu durumu teyit edecek niteliktedir. Ancak bu makalede konu sınırlı bir şekilde ele alınmış ve Tirmizî’nin *eş-Şemâilî*’nde Hz. Peygamber’in giydiği elbise çeşitlerine örnekleme yoluyla temas edilmiştir. Tirmizî’nin *eş-Şemâilî*’nde konuyu açıklama amacına yönelik yer verdiği⁹⁶ Ümmü Seleme tarafından nakledilen “Resûlullah’ın en sevdiği elbise gömlekti.”⁹⁷ rivayeti buna örnektir. Aynı lafızla Ümmü Seleme tarafından rivâyet edilen bir haber “Resûlullah’ın en fazla hoşuna giden elbise gömlekti.”⁹⁸ şeklindedir. Hadis kaynakları dikkate alındığında Resûlullah döneminde genel olarak ‘izar ve ridâ, hibera, cübbe, mırt (aba), hamîsa, kamîs, burnus, sirval/şalvar, sarık ve kalensöve gibi elbise ve başlıklar giyilmiştir.⁹⁹ O da kendine uygun farklı kıyafetlerden bazılarını giymiştir. Bütün bunları yaparken yaşadığı toplumun örfünü ve dinî hassasiyetleri göz önünde bulundurmuştur.

Hz. Peygamber’in elbiselerinde hem bedenine uygunluk hem de estetik açısından başkalarına örnek olabilecek tarzların olduğunu söylemek mümkündür. Tirmizî’nin *Şemâilî*’nde yer verdiği¹⁰⁰ ve kadın sahabilerden Esmâ bnt. Yezîd’den nakledilen bir haberde “Resûlullah’ın gömleğinin kolu

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 14; “Libas”, 13; Tirmizî, “Libâs”, 23; “Tıb”, 9; Nesâî, “Zînet”, 28; İbn Mâce, “Tıb”, 25.

⁹¹ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 148.

⁹² Ebû Dâvûd, “Tıb”, 14; “Libas”, 13; Tirmizî, “Cenâiz”, 18; “Tıb”, 9; Nesâî, “Zînet”, 28.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Libas”, 25.

⁹⁴ İlyas Canikli, *Hz. Peygamber’in Fiillerinin Güncel Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 102-103.

⁹⁵ Bu konuda Hüseyin Akyüz, *Nebevî Öğretide Estetik Anlayış* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016) kitabında ayrıntılı bilgi mevcuttur.

⁹⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 150-151.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 3; Tirmizî, “Libâs”, 28; İbn Mâce, “Libâs”, 8.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 3; Tirmizî, “Libâs”, 28; İbn Mâce, “Libâs”, 8.

⁹⁹ Haydar Güngör, “Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Kullanılan Kıyafetler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, güz 2016, 4/8, 4: 48-68, 50-64.

¹⁰⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 154-155.

bileğine kadar uzanırdı.”¹⁰¹ bilgisi yer almaktadır. Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in gömleğinin düğmesiz olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Tabiîn fukahâsından Muaviye b. Kurre’nin, sahabeden babası Kurre b. İyâs’tan naklettiği haber şu şekildedir: “Müzeyne kabilesinden bir toplulukla birlikte biat etmek için Resûlullah’ın huzuruna çıktım. Gömleğinin yakası düğmesizdi. Elimi gömleğinin yakasından soktum ve peygamberlik mührüne dokundum.”¹⁰²

Hz. Peygamber’in değişik zamanlarda farklı elbiseler giydiğine dair¹⁰³ Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivâyet ise şu şekildedir: “Resûlullah hastalanmıştı. Usame b. Zeyd’e dayanarak Mescid’e geldi. O sırada omuzları üzerinde ‘sevb-i kıtrî’/Katar yapımı bir elbise vardı. O şekilde cemaate namaz kıldırıldı.”¹⁰⁴ Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber’in Şam’a özgü bir kıyafet giydiği bilgisi yer almaktadır.¹⁰⁵ Örneğin sahabî Muğîre b. Şu’be şöyle demiştir: “Resûlullah yenleri dar bir Rûmiyye/Şam cübbesi giymişti.”¹⁰⁶ Bu rivâyet Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim gibi hadis kitaplarında da yer almaktadır.¹⁰⁷ Elbette hadis kaynakları esas alınarak bu ve benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak konunun anlaşılması açısından bu kadarının yeterli olacağı düşünülmektedir. Sözü edilen rivayetler çerçevesinde; onun dinin temel kurallarına aykırı olmayan, kendi toplumunda ve yakın coğrafyasında bildiği elbise çeşitlerini giymekte bir sakınca görmediği, kendisi giydiği gibi sahabeye de bunları yasaklamadığı anlaşılmaktadır.

Tirmizî’nin *eş-Şemâilî*’nde yer verdiği¹⁰⁸ ve Hz. Peygamber’in giydiği elbiselerin rengine dair bilgi hadis kitaplarında mevcuttur.¹⁰⁹ Örneğin Enes b. Mâlik’ten rivâyet edilen bir haberde “Resûlullah giydiği elbiseler içerisinde en çok yeşil, kırmızı çubuklu Yemen kumaşından/hibreden yapılmış olanı severdi.”¹¹⁰ Hz. Peygamber’in kırmızı elbise giydiği ile ilgili Ebû Cuhayfe’den nakledilen rivâyet ise “Nebî’yi kırmızı bir elbise içinde gördüm...”¹¹¹ şeklindedir. Bu hususta Tirmizî’nin eserinde yer verdiği¹¹² ve Bera b. Âzîb’ten rivâyet edilen haber de şöyledir: “Kırmızı elbise içinde Resûlullah’tan daha güzel bir kimse görmedim. Neredeyse saçları omuzlarına geçecek kadar uzundu.”¹¹³ *eş-Şemâilî*’de yer alan¹¹⁴ ve sahabeden Ebû Rims’in naklettiği bir haber ise “Nebî’yi iki parçadan oluşan yeşil çubuklu bir elbise içinde gördüm.”¹¹⁵ şeklindedir.

Tirmizî, *eş-Şemâilî*’de kırmızı ve yeşil elbise dışındaki renklere olan elbiselere de işaret eden rivâyetlere yer vermiştir.¹¹⁶ Örneğin Abdullah b. Abbas’tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber “Size beyaz elbise giymenizi tavsiye ederim. Hayatta olanlarınız beyaz elbise giysin. Vefat edenlerinizi de beyaz kefene sarınız. Çünkü beyaz elbise, elbiselerinizin en iyisidir.”¹¹⁷

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 3; Tirmizî, “Libâs”, 28.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/434; 4/19; 5/35; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 23; İbn Mâce, “Libâs”, 11.

¹⁰³ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 158-159.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/239, 256, 256, 281.

¹⁰⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 173.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/249, 251, 254; Tirmizî, “Libâs”, 30.

¹⁰⁷ Buhârî, “Vudû”, 48; “Salât”, 7; “Cihâd”, 90; “Meğâzî”, 81; “Libâs”, 10; Müslim, “Tahâret”, 75, 77, 79.

¹⁰⁸ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 164.

¹⁰⁹ Hüseyin Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 373-397 başlığındaki makalede Hz. Peygamber’in giydiği elbiselerin renkleri konuşursa ayrıntılı bilgi mevcuttur.

¹¹⁰ Buhârî, “Libâs”, 18; Müslim, “Libâs”, 32-33; Tirmizî, “Libâs”, 45. Kur’ân’da da yeşil renk elbiseye vurgu yapan âyetler mevcuttur. “...ince ve kalın dîbâdan yeşil elbiseler giyecekler...” âyeti buna örnektir. (Kefh, 18/31)

¹¹¹ Müslim, “Salât”, 249; Tirmizî, “Salât”, 144.

¹¹² Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 166-167.

¹¹³ Buhârî, “Menâkıb”, 23; “Libâs”, 35,68; Müslim, “Fedâil”, 91.

¹¹⁴ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 168.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 18; “Teraccül”, 18; Tirmizî, “Edeb”, 48; Nesâî, “Salâtu’l-ideyn”, 16.

¹¹⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 170.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 14; “Libâs”, 13; Tirmizî, “Cenâiz”, 18; “Edeb”, 46; Nesâî, “Zînet”, 98; İbn Mâce, “Libâs”, 5.

tavsiyesinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in beyaz elbise giyme tavsiyesi¹¹⁸ farklı hadis kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin Semure b. Cundeb'ten nakledilen bir haberde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Beyaz elbise giyiniz. Çünkü o daha temiz ve güzel gösterir. Vefat edenlerinizi de beyaz kefene sarınız."¹¹⁹

eş-Şemâil' de yer verilen¹²⁰ ve Hz. Peygamber'in zikredilen elbise renkleri dışında siyah elbise giydiğine dair rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Hz. Âişe'den rivâyet edilen bir haber i "Resûlullah bir sabah siyah kıldan yapılmış, üzerinde desenleri bulunan, uzun ve geniş bir elbise giyerek evden çıktı."¹²¹ şeklindedir. Bazı rivâyetlerde de Hz. Peygamber'in imkanlar çerçevesinde giymiş olduğu elbiselerin niteliği ön plana çıkmaktadır.¹²² Örneğin kadın sahabilerden Kayle bnt. Mahreme'nin bu hususta naklettiği rivâyet şöyledir: "Ben Nebî'yi bütün vücudunu örten bir elbise içinde gördüm. Zağferan ile boyanmış bu elbisenin rengi iyice solmuştu."¹²³ Örnek verilen rivâyetler dikkate alındığında Rasûlullah'ın zaman ve duruma göre farklı renklerde elbiseler giydiği anlaşılmaktadır. Bu konuda onun 'sadece şu rengi giymek zorunludur.' gibi zorlaması söz konusu olmamıştır. Örneğin İmam Malik (ö. 179/795) gibi şahsiyetler daha sonraki dönemlerde elbiselerin renk bakımından ne gibi niteliklere sahip olması gerektiğiyle ilgili İslam'ın belirlediği çerçeve içerisinde kalarak bazı değişiklikleri uygun görmüştür.¹²⁴

Hz. Peygamber'in sarığı üzerinden onu örnek almak amacıyla farklı tartışmaların yapıldığı herkesçe malumdur. Buradaki tartışmanın odak noktasını Resûlullah sarık takmış mıdır, yoksa takmamış mıdır? soruları oluşturmamaktadır. Hadis kaynakları göz önünde alındığında konunun tartışmaya mahal vermeyecek kadar açık olduğu görülür. Günümüzde rivâyetler çerçevesinde yapılan çalışmalar bu durumu ortaya koyar niteliktedir.¹²⁵ Tirmizî'nin *eş-Şemâil'*nde Hz. Peygamber'in sarığıyla ilgili rivâyetlerin yer aldığı görülmektedir.¹²⁶ Bu konuda Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen "Nebî fetih günü Mekke'ye başında siyah bir sarıkla girdi."¹²⁷ rivâyeti örnek teşkil etmektedir. Resûlullah'ın sarığının mahiyetiyle ilgili Amr b. Hureys'in naklettiği aynı içerikteki rivâyette ise "Rasûlullah'ın başında siyah bir sarık gördüm."¹²⁸ ibaresi yer almaktadır. Elbette o dönemde Hz. Peygamber'in sarık sarmada nelere dikkat ettiği ve amacı arasında neler olduğuna dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/135), Resûlullah'ın sarmış olduğu sarığın büyüklüğü hakkında bilgiler vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in sarığı kolay bir şekilde taşıyabilmesi, onun başına ağırlık vermemesi, başı sıcak ve soğuktan koruma özelliğine sahip olması gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.¹²⁹ Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in sarığı nasıl kullandığı bilgisi mevcuttur. Örneğin Müslim'in *Sahîhi'*nde yer alan bir rivâyette "Rasûlullah'ın başındaki siyah bir sarığın iki ucunu iki kürek kemiğinin arasına sarkıtmış şekilde minberde duruşu hala gözümün önündedir."¹³⁰ hususuna temas edilmektedir.

¹¹⁸ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 171.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/13, 17-19; Tirmizî, "Edeb", 46; İbn Mâce, "Libâs", 5.

¹²⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 172-173.

¹²¹ Müslim, "Libâs", 36; "Fedâilü's-sahabe", 61; Ebû Dâvûd, "Libâs", 5; Tirmizî, "Edeb", 49.

¹²² Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 168.

¹²³ Tirmizî, "Edeb", 50.

¹²⁴ Veli Tatar, *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 44.

¹²⁵ Güngör, "Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Kullanılan Kıyafetler", 50-64.

¹²⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 227-228.

¹²⁷ Müslim, "Hac", 451; Ebû Dâvûd, "Libâs", 23; Tirmizî, "Libâs", 11; Nesâî, "Zînet", 109; İbn Mâce, "Cihâd", 22; "Libâs", 14.

¹²⁸ Müslim, "Hac", 451; Nesâî, "Zînet", 109; İbn Mâce, "Libâs", 14.

¹²⁹ Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, 1/431. (İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, 4/218'ten naklen)

¹³⁰ Müslim, "Hac", 453. Ayrıca bu konuda Ebû Dâvûd, "Libâs", 21; Nesâî, "Zînet", 110; İbn Mâce, "Cihâd", 22. gibi kaynaklara bakılabilir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in başındaki siyah bir sarıkla halka konuşma yaptığı da kaynaklarda mevcuttur.¹³¹

4. Hz. Peygamber'in Güzel Koku Sürünmesi

İlk insan Hz. Âdem'den günümüze kadar insanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda o günün imkânları çerçevesinde güzel giyinmeye ve buna bağlı olarak da güzel koku kullanılmaya önem verildiği görülmektedir. Aynı şekilde Resûlullah'ın hayatında ve çevresine yaptığı öğütlerde yakışanı ve temiz giyinmeden sonra güzel kokuya verdiği önem dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in imkanlar elverdiğince güzel giyinme ve güzel koku sürünme konusundaki tavsiyelerinin o dönemde ne ifade ettiği günümüzde kadın ve erkeğin bu tavsiyeleri ne şekilde anlaması gerektiği hususu önemli bir yer tutar. Güzel giyinmek, süslenmek ve güzel koku sürünmek insanlık tarihi kadar eskidir. Dolayısıyla hadis kitaplarında güzel koku hakkında rivayetler de mevcuttur. Tirmizî *eş-Şemâilî*'nde Hz. Peygamber'in güzel koku sürünmesi ile ilgili rivâyetlere yer vermiştir.¹³² Tabîinden Sümâme b. Abdillâh "Enes b. Mâlik kendisine ikram edilen kokuyu reddetmeyip Nebî de kendisine sunulan güzel kokuyu reddetmezdi."¹³³ rivâyetini nakletmektedir. Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen haber de ise Hz. Peygamber'in "Kendisine güzel koku ikram edilen kimse onu reddetmesin."¹³⁴ öğüdü yer almaktadır. Tirmizî'nin *eş-Şemâilî*'nde yer verilen rivâyette¹³⁵ yastık, güzel koku ve süt reddedilemeyecek üç hediye arasında yer almaktadır. Örneğin Abdullâh b. Ömer Rasûllâh'ın şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Üç hediye reddedilmez. Yastık, güzel koku ve süt."¹³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber kendisine sunulan hediye kabul ettiği gibi daha değerli bir hediye ile karşılık verirdi. O hediyeleşme yoluyla kişiler arasındaki sevginin artacağına, kalpteki kin ve nefretin yok olacağına inanırdı.¹³⁷ Hz. Peygamber güzel koku ikram edildiğinde reddedilmemesi gerektiği konusunda 'reyhan' ismini zikrederek özel bir vurgu yapmaktadır. Tirmizî'nin *eş-Şemâilî*'nde yer verdiği söz konusu rivâyet¹³⁸ Ebû Osman en-Nehdî tarafından şu şekilde nakledilmektedir: "Birinize 'reyhan' ikram edildiğinde onu reddetmeyip alınız. Çünkü 'reyhan' cennetten çıkmıştır."¹³⁹ Hz. Peygamber'in güzel koku konusundaki özendirici sözleri elbette değerlidir. Günümüzde kokuların nelerden yapıldığı, içeriğinde hangi maddelerin yer aldığı, dini hassasiyeti olan kadın ve erkeğin hangi ortamda koku kullanabileceği gibi hususlar meselenin diğer bir tarafıdır. Hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in güzel kokuyu övmesini, uygun zaman ve mekânlarda kullanmayı teşvik etmesini doğru bir şekilde anlamak önemlidir. Kadın ve erkeğin dinî hassasiyetleri göz önünde bulundurarak bu konuda da ölçülü davranmayı öncelemeleri, Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın başka bir yönüdür.

Resûlullah söz ve uygulamalarıyla güzel kokuyu ve onun ikramını teşvik ederken kadın ve erkeğin koku kullanırken nelere dikkat etmesi gerektiği ile ilgili de tavsiyelerde bulunmuştur. Bu hususun işaret edildiği rivâyete Tirmizî *eş-Şemâilî*'nde yer vermiştir.¹⁴⁰ Örneğin Ebû Hüreyre'den nakledilen bir haberde bu husus "Erkeklerin kullanacağı güzel koku rengi görülmeyen fakat

¹³¹ Müslim, "Hac", 452.

¹³² Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 352.

¹³³ Buhârî, "Hibe", 9; "Libas", 80; Tirmizî, "Edeb", 37; Nesâî, "Zînet", 74.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, "Teraccül", 6.

¹³⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 353.

¹³⁶ Tirmizî, "Edeb", 37.

¹³⁷ Mâlik, *el-Muvatta*, "Hüsnu'l-Hulk", 16; Tirmizî, "Velâ", 6.

¹³⁸ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 355-356.

¹³⁹ Tirmizî, "Edeb", 37.

¹⁴⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 354.

kendisinin hissedebileceği, kadınların kullandığı güzel koku ise kokusu başkalarınca hissedilmeyen fakat rengi görülen cinsten olmalıdır.”¹⁴¹ şeklinde yer almaktadır.

5. Hz. Peygamber’in Yeme-İçme Adabı

Hz. Peygamber’in diğer insanlar gibi beşer olması yönüyle yemesi ve içmesinin, hangi yiyecekleri sevdiğinin, hangilerini sevmediğinin onun sünnetine uymak ya da sünneti terk etmek anlamına gelip gelmediği meselesi geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılan bir konudur. Hz. Peygamber’in yaptığı her davranışı sünnet zannederek bununla dindarlık arasında bir ilişki olduğunu düşünmek, evrensel İslam Peygamber’i tasavvuru ve misyonu açısından ciddi yanlış anlamlara ve sorunlara kapı aralaması söz konusu olabilir. Aslında sözü edilen sorunun temelinde Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in beşerî ve vahiy alan yönüne yaptığı vurgunun Müslümanlar tarafından pek dikkate alınmaması yatmaktadır. Kur’ân’da, Hz. Peygamber de dâhil Müslüman bir beşerin yeme içme hususunda hangi sınırları gözetmesi ve bu hususta nasıl bir yol izlemesi ve serbest olan alan içerisinde ne şekilde hareket etmesi gerektiği açıkça yer almaktadır. Âyetler dikkate alındığında Allah’ın verdiği rızık ve nimetlerin bir kısmının helal olduğu bir kısmının da haram olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân bu hususa “De ki: Allah’ın size indirdiği rızıktan bir kısmını helâl, bir kısmını da haram bulmanıza ne dersiniz? De ki: Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”¹⁴² şeklinde temas edilmektedir. Ayrıca bir kısım âyetlerde ‘helal ve temiz’ olan şeyleri yeme hususuna dikkat çekilmektedir. “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yiye, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır.”¹⁴³ âyetinde ve daha birçok âyette bu durum açıkça yer almaktadır. Bazı âyetlerde temiz ve helal olana işaret edildikten sonra özel yetiştirilen avcı hayvanların yakalayıp getirdiği hayvanların etlerinin yenilip yenilemeyeceği durumu da yer almaktadır. “Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar; de ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır. Allah’ın size öğrettiğinden öğretilip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiye ve üzerine Allah’ın adını anın/besmele çekin. Allah’tan korkun. Allah’ın hesabı pek çabuktur.”¹⁴⁴ âyetinde bu husus tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açıktır.¹⁴⁵

Tirmizî’nin *eş-Şemâilî*’nde¹⁴⁶ Hz. Peygamber’in çağının örfüne uygun yemek yeme şeklini ifade eden rivâyetler mevcuttur. Resûlullah, döneminin insanı olduğu için dinin temel değerlerine aykırı olmayan konularda toplumun örfüne muhalefet etmemiştir. Örneğin Kâ’b. b. Mâlik’ten nakledilen rivâyette “Resûlullah yemek yedikten sonra parmaklarını üçer defa yalardı.”¹⁴⁷ bilgisi mevcuttur. Metin bakımından aynı rivâyet Enes b. Mâlik tarafından değişik kaynaklarda nakledilmiştir.¹⁴⁸ Bir diğer rivâyette Hz. Peygamber yemek yeme şekli ile ilgili “Bir kimse tabaktan yemek yedikten sonra onu yalarsa o tabak Allah’tan bağışlanmasını ister.”¹⁴⁹ tavsiyesinde bulunmaktadır. Gerek Hz. Peygamber’in yemek yedikten sonra parmaklarını üçer defa yaladığı ve gerekse tabağı iyice temizlercesine yemeği yediği ilgili rivâyetlerde vurgu yapılan hususların elbette bir anlamı vardır. Rivâyetlere yansıyan yemek yeme şekilleri dinî olmayıp örfi bir

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 48; Tirmizî, “Edeb”, 36.

¹⁴² Yunus, 10/59.

¹⁴³ Bakara, 2/168. Ayrıca bu konuda şu gibi âyetleri göz önünde bulundurmak gerekir. “Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiye, eğer siz yalnız Allah’a kulluk ediyorsanız O’na şükredin.” (Bakara, 2/172); “Allah’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiye ve kendisine iman etmiş olduğunuz Allah’tan korkun.” (Mâide, 5/88.); “Artık, Allah’ın size verdiği rızıktan helâl ve temiz olarak yiye, eğer gerçekten yalnız Allah’a ibadet ediyorsanız, onun nimetine şükredin.” (Nahl, 16/114.)

¹⁴⁴ Mâide, 5/4.

¹⁴⁵ Canikli, Hz. Peygamber’in Fiillerinin Güncel Değeri, 92-93.

¹⁴⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 254.

¹⁴⁷ Müslim, “Eşribe”, 131.

¹⁴⁸ Müslim, “Eşribe”, 136; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 49; Tirmizî, “Et’ime”, 11.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/76; Tirmizî, “Et’ime”, 11; İbn Mâce, “Et’ime”, 10; Dârimî, “Et’ime”, 7.

durumdur. Yemek yenen kabın temizlenircesine yemeğin yenmesi hususu ise israfı önleme amacına yönelik yapılan bir tavsiyedir. Bu durumu Hz. Peygamber'in yemek yeme hususundaki evrensel bir sünneti kabul etmek de mümkün değildir. Resûlullah'ın yeme içmedeki helallik ve haramlık ölçüsünü belirleyen temel kıtas Kur'ân'dır. Ondan sonraki dönemlerde ve günümüzdeki Müslümanlar onun yeme içmede takip ettiği yolu göz önünde bulundurmuş ve onu bu yönü ile de örnek almıştır. Kur'ân ve sahih rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda yeme ve içmenin temel sünneti; rızkı helal yoldan kazanmak, kul hakkı yememek, yemeğe Allah'ın adını anarak başlamak/besmele çekmek ve her zaman şükür gereği yemekten sonra da Allah'a verdiği nimetler için hamd etmektir. Hz. Peygamber'in yediği ve sevdiği yiyecekleri yemek ve sevmek yolunu tutarak onun sünnetine uyulduğunu kabul etmek duygusal bir rahatlamanın ötesinde Hz. Peygamber'in evrensel sünneti/uygulaması ile ilişkili bir durum değildir.¹⁵⁰

eş-Şemâil' de yer alan bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in yemek yerken oturuş şekli hakkında bilgi mevcuttur.¹⁵¹ Sahabeden Ebû Cuhayfe'den rivâyet edilen bir haberde Resûlullah "Ben bir yere dayanarak yemek yemem."¹⁵² diyerek yemek esnasında oturuş şeklini ifade etmiştir. İlk etapta bu rivâyete anlam bakımından zıt olarak görülen bir diğer rivâyet *Şemâil'* de yer almaktadır.¹⁵³ Tabiîn muhaddislerinden Mus'ab b. Suleym'in Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği haber şu şekildedir. "Bir defasında Resûlullah'a hurma getirilmişti. O açlık nedeniyle son derece güçsüz düştüğü için hurmaları yaslanarak yedi."¹⁵⁴ Hz. Peygamber'in yemek yemedeki tavsiye ettiği ölçüsü bazı rivâyetlerde yer almaktadır. Örneğin onun "İnsan, midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Halbuki insana kendini ayakta tutacak bir lokma yeter. Şâyet çok yemek yemesi gerekirse midenin üçte biri yemeğe, üçte biri içeceğe ve üçte biri de nefes alıp vermeye ayrılmalıdır."¹⁵⁵ tavsiyesi çağlar üstü evrensel bir niteliğe sahiptir. Kanaatimizce günümüzde sağlık açısından Hz. Peygamber'in bu öğüdünü yeme-içme hususunda sünnet kabul edip uygulamaya sokmak elzem bir durumdur.

eş-Şemâil' de¹⁵⁶ Hz. Peygamber'in yediği ekmek ve yemeğin mahiyetine dair rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyette "Muhammed'in ailesi, o Allah'a kavuşuncaya kadar iki gün arka arkaya arpa ekmeğiyle karnını doyurmadı."¹⁵⁷ bilgisi yer almaktadır. Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği diğer haberde ise "Muhammed ve ailesi, o Allah'a kavuşuncaya kadar üç gün art arda buğday ekmeğiyle karnını doyurmadı."¹⁵⁸ denilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yediği yemek hakkında Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyet şöyledir: "Muhammed ve ailesi bir günde iki öğün yemek yememiştir. Yediklerinde ise bu öğünlerinden birinde sadece kuru hurma yemiştir."¹⁵⁹ Tabiîn muhaddislerinden Suleym b. Âmir, sahabeden Ebû Umâme el-Bâhilî'den şöyle işittim, demektedir: "Resûlullah ve Ehl-i Beyti'nin sofrasında arpa ekmeği dahi artmazdı."¹⁶⁰ Hz. Aişe'nin nakline göre "Hz. Peygamber vefat ettiği zaman evimin rafında arpa ekmeğinden başka bir şey yoktu."¹⁶¹ bilgisi dikkat çekmektedir. Örnek verilen bu rivâyetler dahi Hz. Peygamber ve ailesinin ne denli bir yiyecek kısıtlılığı içerisinde olduğunu gösterir. Bu rivâyetler göz önüne alındığında yemek ve ekmek tüketiminde ne kadar titiz

¹⁵⁰ Canikli, Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri, 101-102.

¹⁵¹ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 256-257.

¹⁵² Buhârî, "Et'ime", 13; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 16; Tirmizî, "Et'ime", 28.

¹⁵³ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 258.

¹⁵⁴ Müslim, "Et'ime", 148; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 16.

¹⁵⁵ Tirmizî, "Zühd", 47; İbn Mâce, "Et'ime", 50.

¹⁵⁶ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 259.

¹⁵⁷ Müslim, "Zühd", 22; Tirmizî, "Zühd", 38; İbn Mâce, "Et'ime", 49.

¹⁵⁸ Buhârî, "Eymân", 22; Müslim, "Zühd", 22.

¹⁵⁹ Buhârî, "Rikâk", 17; Müslim, "Zühd", 25.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/253; Tirmizî, "Zühd", 38.

¹⁶¹ Buhârî, "Fardu'l-Humûs", 3; "Rikâk", 16; Müslim, "Zühd", 27.

davranılması ve ihtiyaçtan fazlasını ise israf etmeden ölçülü hareket edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Tirmizî'nin *eş-Şemâilî*'nde yer verdiği rivâyette¹⁶² Hz. Peygamber ve ailesinin bazı zamanlar hiçbir yemek ekmek bulamadığına dair bilgiler mevcuttur. Örneğin Abdullah b. Abbas bu konuda "Resûlullah ve ailesinin art arda birkaç gece akşam yemeği yemeden aç yattıkları olurdu. Onlar genellikle arpa ekmeği yerlerdi."¹⁶³ şeklinde bir nakilde bulunmaktadır. Başta Hz. Peygamber ve ailesi olmak üzere o zamanda insanların nasıl bir yokluk içerisinde olduğunu sahabeden Sehl b. Sa'd kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta yer almaktadır. Ona "Resûlullah elekten elenerek kepeğinden arındırılmış has undan yapılmış ekmek hiç yedi mi? diye soruldu. O da "Resûlullah vefat edene kadar elekten elenmiş has un görmedi." cevabını verdi. Daha sonra Sehl'e bir soru daha soruldu. 'Resûlullah zamanında siz un eleği kullanılır mıydınız? Sehl de şöyle cevap verdi. "Hayır biz elek nedir bilmezdik" dedi. Sonra ona 'Siz arpa unundan nasıl ekmek yapardınız? sorusu yöneltilince o da şöyle cevap vermiştir: 'Biz arpa ununu savururduk. Kepeğin uçanı uçardı, kalanını ise hamur yapardık."¹⁶⁴

Tirmizî'nin eserinde yer verdiği¹⁶⁵ ve Hz. Peygamber'in yemek yeme durumunu özetleyen tabîin muhaddislerinden Mesrûk şöyle ifade etmektedir: "Hz. Aişe'nin ziyaretine gitmiştim. Hizmetinde bulunan kimseye benim için yemek getirmesini söyledi. Sonra da 'yemek yedikten sonra içimden ağlamak gelir. Ben de mutlaka ağlarım, dedi. Ben de ona 'her yemekten sonra neden ağlarsınız?' diye sorduğumda bana şu cevabı verdi: "Resûlullah'ın dünyayı bırakıp gittiği durumu hatırlayıp onun için ağlarım. Vallahi o bir günde üst üste iki defa ekmek ve et yiyerek karnını doyurmadı."¹⁶⁶ Hz. Peygamber'in bazı zamanlarda yiyecek bulduğu halde onu toplumun fakirleriyle paylaştığını ve onları öncelediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Sözü edilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu dönemde yemek ve ekmek bakımından sahip olduğu imkanların sınırı ve durumu hakkında bilgiler vermektedir. Yeter derecede az yemek makbul kabul edilse de arpa ekmeği yemek veya aç yatmanın Hz. Peygamber'in evrensel sünneti olduğu düşüncesiyle hareket etmek doğru bir yaklaşım değildir. *eş-Şemâilî*'de¹⁶⁷ Hz. Peygamber'in neyin üzerinde yemek yediğine dair rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivâyette "Allah'ın nebisi ne masa üzerinde ne de kâse gibi bir şeyin içerisinde yemek yedi. Ona has undan ekmek de yapılmadı."¹⁶⁸ denilmektedir. Çağın değişen şartlarına göre masa gibi değişik ev eşyaları üzerinde yemek yemenin sünnete muhalif davranmak anlamına geldiği, ilk dönemde olduğu gibi yer sofrasında yemek yemenin ise sünnete ittiba olarak düşünülmesi Hz. Peygamber'in sünnetini öz olarak anlayamama manasına geldiğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in hayatı göz önüne alındığında o zor şartların gerektirdiği hayatı yaşamış ve sahabeden ihtiyaç sahipleri olduğunda her zaman onlara öncelik vermiştir. Elbette onun ve benzer davranışlarının evrensel bir uygulama olarak kabul edilmesi Hz. Peygamber'in sünnetindeki hikmetin anlaşılmasında sonucunu getirir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in yüz ve bedeni ile ilgili rivâyetlerde yer alan hususlar onun elinde olmayan yaratılıştan gelen özelliklerindendir. Bunlarda evrensel anlamda onun sünnetinin örnek

¹⁶² Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 261.

¹⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/255, 373; İbn Mâce, "Et'ime", 49; Tirmizî, "Zühd", 38.

¹⁶⁴ Buhârî, "Et'ime", 23; Tirmizî, "Zühd", 38; İbn Mâce, "Et'ime", 44.

¹⁶⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 265-266.

¹⁶⁶ Tirmizî, "Zühd", 38.

¹⁶⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 263-265.

¹⁶⁸ Buhârî, "Et'ime", 8; "Rikâk", 16; Tirmizî, "Et'ime", 1.

alınabilecek bir yönü yoktur. Aynı durum, Hz. Peygamber'in kaşının görünümü ve öfkesi, yüzünün güzelliği, ön dişlerinin seyrekliği ve Hz. Peygamber'in boynunun güzelliği için de söz konusudur. İnsanı Allah (cc) katında değerli kılan husus; onun fizikî ya da suret güzelliği olmayıp onun davranışlarıyla bütünlüşen nebevi ahlaka dayanan söz ve davranışlardır.

Hz. Peygamber'in saç ve saçındaki beyazlar, saç bakımı, saçlarını boyaması, sakalı, gözlerine sürme çekmesi gibi hususlar dinî olmayıp daha çok Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin kültürel yapısını yansıtan konulardır. Resûlullah'ın saç bakımıyla ilgili uygulama ve tavsiyelerinin dinin temizlik ilkeleri bağlamında evrensel bir niteliği vardır. Bir kimsenin Hz. Peygamber'in saç modeli ve rengini esas alarak kendi saçlarını buna benzetmesinin evrensel sünnet açısından bir kıymetinin olmadığı açıktır.

Hz. Peygamber'in giyim-kuşamı ve onun giydiği elbise çeşitleri, elbiselerin şekli, giydiği elbiselerin renkleri ve sarığının niteliklerinin yer aldığı rivâyetlerdeki hususların bir kısmını o zamanın kültürü çerçevesinde kabul etmek, Hz. Peygamber'in sünnetini doğru anlamak bakımından daha sağlıklı görünmektedir. Elbisenin şekli, rengi ve yapıldığı madde kültürden kültüre değişse de Resûlullah kendi şahsiyetine yakışan, kültürel değerlerine uygunluk arz eden farklı renk ve şekildeki kıyafeti giymiştir. Giyimde temel ilkenin elbiseye helal yoldan kazanılan gelire sahip olunması, kadın ve erkek elbisesinin farkının göz önünde bulundurulmasıdır.

Her toplumda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da güzel kokunun inkâr edilemeyecek bir yeri vardır. Kadın ve erkeğin abartmadan, dinin belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde, içinde bulunduğu şart ve ortamı göz önünde bulundurarak kendisine uygun kokuyu kullanmasında herhangi bir dinî sakınca olmadığı gibi Hz. Peygamber tarafından da övüldüğü görülmektedir. Kadın ve erkeğin kokuyu, cinselliği harekete geçiren bir unsur olarak düşünmesi ve bunu rivayetler yoluyla meşrulaştırması Hz. Peygamber'in tasvip ettiği bir davranış değildir.

Hz. Peygamber'in yeme-içme adabı, yemek yeme şekli, onun yediği ekmek ve yemeğin niteliği gibi hususlar elbette Müslüman bir birey için kültürü tanıma açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in yediği yemekleri tercih etmenin evrensel sünnetle bir ilgisi yoktur. Ancak yemek, ekmek çeşitleri zaman ve coğrafyaya göre değişse de Resûlullah'ın yeme içme adabının evrensel bir boyutu da vardır. Rasûlullah'ın şemâilini bu yönüyle de göz önünde bulundurmak gereklidir. O zamanın şartları çerçevesinde Hz. Peygamber'in yediği yiyecekleri yemekle muttaki bir Müslüman olunacağı düşüncesiyle hareket etmek, onun şemâilini ve sünnetini Kur'an esaslarına göre anlamamak manası içerir.

Sonuçta; Hz. Peygamber'in sadece şemâili üzerinden örnek alınması onun sünnetine uymak anlamına gelmediği gibi aksine onun sünnetinin hikmetini ve mahiyetini tam anlamıyla idrak edememekle eş değer nitelik taşımaktadır.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme – En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu makale metni 17-18 Ekim 2024 tarihleri arasında Özbekistan'ın Tirmiz şehrinde gerçekleştirilen "Uluslararası Mâverâünnehir'den Anadolu'ya İslâm Âlimleri: İmâm Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî Sempozyumu"unda sunulan makale metni esas alınarak üretilmiştir. / This article is based on the text of a paper presented at the "International Symposium on Islamic Scholars from Mâverânayn to Anatolia: Imâm al-Tirmidhî and Hakîm al-Tirmidhî Symposium" held in Termez, Uzbekistan on October 17-18, 2024.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Akyüz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 373-397.
- Akyüz, Hüseyin. "Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Hadislerin Tashihi ile İlgili Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)." *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, 469-486. Bishkek: 2019.
- Akyüz, Hüseyin. *Nebevî Öğretide Estetik Anlayış*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Al Tamımı, Orwah Abdelghani Ahmad. Muslihuddin Muhammed b. Selâhaddîn el-Lârî ve Şerhu's-şemâilî'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Tahkiki. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bayraktar, İbrahim. *Hz. Peygamber'in Şemâli*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Bilgin, A. Azmi. "Hz. Muhammed'in Muhtasar Şemâil-i Şerif Tercümesi'inde Geçen Vasıfları", *Türkiyat Mecmuası* 26/1 (2016), 81-88.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Canikli, İlyas. *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. *Sünenu'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1413/1992.
- Ebu's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan el-Ensârî el-İsfahanî. *Ahkâku'n-Nebî*. thk. Sâlih b. Muhammed el-Veneyyan. Riyâd: Dâru'l-Müslime, 1418/1998.
- Güngör, Haydar. "Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Kullanılan Kıyafetler". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 48-68.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitabu't-tabakâti'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1376/1957.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. *Şemâil-i Şerif Şerhi*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2015.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Saç Bakımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2011), 7-21.
- Köycü, Erdoğan. *Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Köycü, Erdoğan. *Sünenu't-Tirmizî'nin Metod Yönünden İncelenmesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli. haz. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Küçükşarı, Mücahit. - Ak, Murat "Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2022), 881-902.
- Mâlik, İbn Enes. *el-Muvattâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Ahmed b. Şuayb. *es-Sunen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Oğuzay, Rukiye. Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Oral, Rıfat. *Hz. Peygamber'in Fiziki Görünüşü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Tatar, Veli. "Sahâbenin 'Şöyle Yapardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi/Hadith* 13 (2024), 188-215.
- Tatar, Veli. *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sunen*. thk. Ahmed Muhammed Şâki. Matbaatu Mustafa, Mısır: 1395/1975.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa., *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*. nşr. Muhammed Avvâme, Medine: Dâru'l-Yusrâ-Dâru'l-Minhâc, 1422/2001.
- Yalçın, İsmail. "Sürme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Kıraat-Yorum İlişkisi Üzerine Bir Analiz: İsrâ Sûresi 16. Âyet Bağlamında Toplum Dönüşümünde Yöneticilerin Rolü

An Analysis on the Relationship between Qirâ'ât and Interpretation: The Role of Administrators in the Transformation of Society in the Context of 16th verse of Sûrat al-İsrâ'

Ahmet TAŞDOĞAN¹  

¹ Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye.

Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qiraat, Siirt, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Taşdoğan, Ahmet. "Kıraat-Yorum İlişkisi Üzerine Bir Analiz: İsrâ Sûresi 16. Âyet Bağlamında Toplum Dönüşümünde Yöneticilerin Rolü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 244-262.

ÖZET

Geliş Tarihi
07.02.2025

Kabul Tarihi
05.03.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Kur'ân-ı Kerîm'in farklı kıraatleri, bir âyetin anlam derinliğini ve doğruluğunu ortaya koymada önemli bir rol oynamaktadır. Kıraatler, sadece seslerin farklılığına değil, aynı zamanda anlamın nüanslarına da katkı sağlar. Her kıraat, bir âyetin çeşitli anlam yönlerini ortaya çıkarabilir, böylece metnin zenginliği ve kapsamı daha iyi anlaşılır. Öte yandan kıraatler, bazen birbirlerini destekleyerek ifade edilen anlamı pekiştirir. İsrâ sûresi 17/16. âyetinde yer alan *أَمْرًا* sözcüğü, bu tür kıraatlere örnek olan kelimelerden biridir. Bu kelime, kırâ'at-ı aşere imamları tarafından üç farklı şekilde okunmuştur ancak üç kıraat de netice itibarıyla "yönetici/idareci" anlamını ifade etmektedir. İsrâ sûresinin 16. âyetinde, mütreflerin kötü davranışlarının toplumu çöküşe sürüklediğine dikkat çekilmektedir. Mütref; azmış, zengin ve şımarık kişi demektir. Onlar, lüks yaşam tarzlarıyla toplumu olumsuz etkiler ve toplumun çöküşüne yol açarlar. Bu yüzden toplumda yüksek statüye sahip kişilerin davranışları büyük önem taşır. Söz konusu âyet de mütreflerin toplum üzerindeki olumsuz etkilerine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda çalışma, yöneticilerin toplum üzerindeki menfi rolünü ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca yönetici ile halk arasında bir ilişki olduğunu, halkın yöneticilerini seçtiğini, seçimin mütreften yana yapıldığında toplumun kendi felaketini kendi elleriyle seçmiş olacağını ve şımarık liderlerin etkili ve yetkili olmasının halkın kötülüğe yönelmesiyle sonuçlanacağını savunmaktadır. Çalışma, kıraat farklılıklarının âyetin anlam ve yorumuna olan etkisini incelemeyi ve bunun, toplumu helâke sürükleyen mütreflerle bağlantısını ortaya koymaktadır. Çalışmanın bir diğer amacı, farklı kıraatler ve bunlara bağlı yorumların ortak bir anlam etrafında şekillendiğini göstererek sözcüğün morfolojik yapısındaki değişikliklerin anlam açısından büyük bir fark yaratmadığını göstermektir. Bu durum, söz konusu âyetin incelenmesinin temel sebeplerinden biridir. Nitekim mütreflerin liderlik yönleri ile kıraat farklılığı görülen kelimenin ifade ettiği "yönetici" anlamı arasında irtibat kurmak, çalışmanın odaklandığı temel yorumdur. Bu sayede çalışmanın, kıraat ilmi ile sosyo-politik araştırmalar arasında eksik kalmış bir alanı doldurması beklenmektedir. Öte yandan kıraatlerin çoğunlukla dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle reddedilmesi bilinen bir durumdur. Ancak inceleme konusu olan âyetinde böyle bir durum söz konusu değildir. Burada teolojik bir sebepten dolayı kıraat tercihinde bulunulması, çalışmayı önemli kılan başka bir husustur. Çalışmanın temel kaynakları, kıraat ve tefsir kitapları olmakla birlikte, ilgili diğer kaynaklar da kullanılmaktadır. Metin analizi yöntemiyle önce kıraat vecihleri sunulmakta, ardından bu vecihler üzerinden sözcüğün ifade ettiği anlamlar ve Kur'ân yorumuna etkisi incelenmektedir. Son aşamada ise mütreflerin toplum üzerindeki olumsuz etkileri ele alınmaktadır. Çalışmada, kıraat farklılıklarının anlamda belirgin bir değişiklik oluşturmadığı, bunların birbirlerini desteklediği ve ilgili tüm kıraatlerin sözcüğün yapısındaki "yönetici" anlamıyla ilişkili olduğu görülmüştür. Mütreflerin liderlik özelliklerinin ve fasıklıklarının, toplumu yok etmeye sürüklediği ve bu düşüncenin farklı kıraat vecihlerinde ortak bir yorum olarak belirlendiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Kıraat, el-İsrâ 17/16, Emerna Kelimesi, Mütref, Lider, İdareci, Yönetici.

ABSTRACT

Date of Submission

07.02.2025

Date of Acceptance

05.03.2025

Date of Publication

15.06.2025

Different *qirā'āt*s of the Qur'ān play an important role in revealing the depth of meaning and accuracy of a verse. The *qirā'āt*s contribute not only to the difference of sounds but also to the nuances of meaning. Each *qirā'āt* can reveal various aspects of the meaning of a verse so that the richness and scope of the text are better understood. On the other hand, the *qirā'āt*s sometimes support each other and reinforce the meaning expressed. One of the factors that ensure the correct understanding of the verses of the Holy Qur'ān is different *qirā'āt*s. *Qirā'āt*s not only differ in recitation but also reinforce the meaning of the verses, complementing each other. An example of this is the word *أَمْرًا* in verse 16 of Sūrat al-Isrā', which has been recited in three different ways by various *qirā'āt-i 'aṣere* imams. Despite the variations in recitation, all three *qirā'āt*s ultimately convey the meaning of 'ruler' or 'administrator.' In the 16th verse of Sūrat al-Isrā', the bad behavior of the *mutrafs* (wealthy, spoiled individuals) is highlighted as a factor that leads to the collapse of society. The *mutrafs* negatively impact on society through their luxurious lifestyles, contributing to its downfall. Therefore, the behavior of individuals with high social status is crucial. This verse emphasizes the harmful effects of *mutrafs* on society, and the study focuses on the detrimental role that such rulers play in shaping societal conditions. The research argues that there is a clear relationship between rulers and people, emphasizing that the people choose their rulers. For instance, when the choice is made in favor of a *mutraf* (spoiled, wealthy individual), society effectively chooses its downfall. The influence and authority of such corrupt leaders lead the people towards evil. In this context, the study aims to analyze the effect of differences in Qur'ānic interpretations on the meaning of the verse, particularly focusing on its connection to the *mutrafs* who drive society towards destruction. Another key objective is to demonstrate that despite variations in *qirā'āt*s (recitation styles), the interpretations remain aligned with a common meaning, showing that changes in the morphological structure of the word do not significantly alter the overall message. This is one of the main reasons for analyzing this verse. The focus of the research is to establish a link between the leadership qualities of the *mutrafs* and the meaning of 'ruler' as expressed in the word that differs in the Qur'ān. In this way, the examination aims to fill the gap between the science of *Qirā'āt* and socio-political studies. One of the well-known criticisms of *Qirā'āt* is that it is often criticized in terms of linguistic rules. However, this study argues that it is not the case in the verse under study. In this context, the choice of *qirā'āt* was made for theological reasons and added importance to the study. The primary sources of this study are the books of *Qirā'āt* and *Tafsīr*, as well as other relevant sources. The study employs textual analysis to first present the variants of *qirā'āt*, then examines the meanings conveyed by the word through these variants and their impact on Qur'ānic interpretation. At the final stage, the negative effects of the *mutrafs* (wealthy and corrupt individuals) on society are discussed. The work finds that the differences in Qur'ānic versions do not result in significant changes in meaning; instead, they complement each other, as all versions relate to the concept of 'ruler' within the structure of the word. It concludes that the leadership qualities and moral failings of the *mutrafs* contribute to the destruction of society, and this interpretation is consistent across the various Qur'ānic versions.

Keywords:

Tafsīr, *Qirā'āt*, al-Isrā' 17/16, The Word 'Emarnā, Al-Mutraf, Leader, Administrator, Ruler.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in anlam derinliğini ortaya çıkaran unsurlardan biri de kıraat farklılıklarıdır. Kıraatler, Kur'ân âyetlerinin farklı şekillerde okunmasının yanı sıra, kelimelerin değişik lafız, kalıp ve ilavelerle okunmasını da içermektedir. Bu yönüyle aynı kelime farklı şekillerde telaffuz edilerek hem dilsel hem de anlamsal çeşitlilik sağlanmaktadır. Çoğu kıraat farklılığı, Kur'ân'ın anlam ve yorumunu değiştirmeden, anlamı pekiştirmektedir. Ancak bazı kıraatler, farklı yorumlara yol açabilmektedir. Bu tür farklılıklar, Kur'ân yorumuna zenginlik katmaktadır.¹

¹ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 11, 100; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 64-70; Ahmet Taşdoğan, "Zuhuf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi", *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (Haziran 2024),

Kıraat farklılıklarının görüldüğü bazı âyetlerde insanın toplum içindeki yaşamına dair örnekler verilir. İnsan, doğası gereği sosyal bir varlık olduğundan, toplum içinde yaşamak zorundadır. Ayrıca toplumda düzenin sağlanması için bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Bu durum, toplum üzerinde etkisi olan bir kişi veya bir zümrenin varlığını gerektirir. Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen ve toplum üzerinde etkili olan zümrelerden biri de "mütref"tir. Mütref, zengin, azgın ve şımarık kişi² demektir. Mütreflerin en belirgin özelliği, lüks içinde yaşamalarıdır. Lüks yaşam, insanın ruhunda kötülöklere ve sapkınlıklara yol açar; erdemlerin zayıflamasına ve kötölüklerin yayılmasına neden olur. Toplumda böyle kişilerin etkili olması, toplumun çöküşüne neden olur. Bu durum engellenmezse, toplum zamanla bozulur, zayıflar ve yok olur.³ Çalışmanın odak noktası da bu meseledir. Çünkü insanlar genellikle liderlerin ya da otorite figürlerinin rehberliğinde hareket ederler; toplumda yüksek statüye sahip kişileri örnek alırlar.⁴ Örneğin Hz. Peygamber'in, İbn Ümmü Mektûm'la (ö. 15/636) ilgilenmeyip⁵ Mekke müşriklerine yönelmesi,⁶ Mekkeli müşriklerin "lider" konumunda olmaları nedeniyle, Müslüman olmaları hâlinde pek çok kişinin de İslâm'ı kabul edeceği düşüncesine dayanmaktadır.⁷

Bu çalışmanın temel amacı, İsrâ sûresi 17/16. âyette geçen "أَمْرًا" sözcüğündeki kıraat farklılıklarının âyetin anlam ve yorumuna etkisini belirlemek ve bunun, bir toplumu helâke sürükleyen mütreflerle ilişkisini ortaya koymaktır.⁸ Diğer bir ifadeyle yetki sahibi mütreflerin bir toplumun çöküşüne sebep olduklarını kıraatler ve bunlara dayalı yorumlar ışığında açıklamaktır.

230; Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Şubat 2015), 167.

² İbrahim Çelik, "Mele'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/36. Sözcüğün kök, sözlük ve terim anlamı ile sığısı ve ilişkili olduğu diğer kelimeler için ayrıca bk. Mehmet Vehbi Şahinalp, "Kur'ân-ı Kerimde 'Mütref' Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramlar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2010), 50-51.

³ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya' reb, 1425/2004), 1/133, 137-139; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 161.

⁴ el-Kasas 28/79; el-Ahzâb 33/67.

⁵ Abese 80/1.

⁶ Abese 80/6.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 10/417, 419.

⁸ Bu âyetle ilgili kıraat farklılıkları bağlamında sözcüğün ifade ettiği anlamlar ve mütreflerin liderlik özelliklerinin toplumsal çöküş etkisi üzerine hazırlanmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Çalışmamıza yakın olabilecek iki adet yüksek lisans tezi tespit ettik. Fadime Mercan'ın kaleme aldığı tez, mütreflerin toplumsal yozlaşma üzerindeki etkilerine ağırlık vermektedir. Şeymanur Öztürk'ün kaleme aldığı tez ise sözcüğü kıraat farklılıkları çerçevesinde açıklayıp âyeti yorumlamaktadır. Biz ise kıraat farklılıklarını inceleyerek, bu farklı okumaların temelde aynı manaya yöneldiğini ve bu mananın da "idareci/yetkili" anlamına geldiğini vurguladık. Çalışmamızda, hassaten mütreflerin "liderlik" özelliklerinin, bir toplumun helâkindeki rolünü inceledik. bk. Fadime Mercan, *Bireysel ve Toplumsal Yozlaşma Açısından Kuir'an'da Mütref Kavramı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 31-44; Şeymanur Öztürk, *Kur'an'da 'Mütraf' Kavramının Yer Aldığı Âyetlerin Tefsiri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27-39. Ayrıca özellikle mütref kavramı ya da âyetteki helâk olgusuna odaklanan bazı çalışmalar da mevcuttur. Kendilerinden istifade edilenlere atıflarla işaret edilmekle beraber ilgili çalışmaların bazıları şunlardır: Ejder Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", *Toplumsal Çöküş Teorileri*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 209-266; Hekim Tay, *Mekki Âyetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 116, 120; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*; Nurettin Turgay, "Kur'an'da 'Mütref' Kavramı", *Bilimname* 12/1 (2008), 75-99; Emrullah Avşin Ulus, *Kur'an'da Mele' ve Mütref Kavramları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Emir Cevirov, *Dini Lider Tipleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Tevfik Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 1-20; Öztürk, *Kur'an'da 'Mütraf' Kavramının Yer Aldığı Âyetlerin Tefsiri*; Hacı Çiçek, "Toplumlara Baskı İle Yönlendiren İki Grup İnsan Profili: Mele'/Eşrâf Ve Mütrefin/Varlıklılar", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Temmuz 2022), 590-608; Şahinalp, "Kur'ân-ı Kerimde 'Mütref' Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramlar"; Mehmet Halit Ateş, "Kur'an'da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler", *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 125.

İtikadî açıdan yapılan bir yorum nedeniyle sözcüğün ifade ettiği anlamın tespiti için cumhurun kıraatinin dışında başka bir okumanın tercih edilmesi, çalışmayı değerli kılan önemli unsurlardan biridir. Nitekim mevzu bahis âyetin sadece mütreflere iyiliği emretmediğini, bu nedenle âyette yer alan emrin daha genel bir anlam taşıdığını düşünenler/savunanlar, sözcüğün diğer anlamlarını tercih etmişlerdir.⁹

Çalışmanın temel problemleri şunlardır: Söz konusu kelime kaç farklı şekilde okunabilmektedir? Kelimedeki kıraat farklılıklarının âyetin anlam ve yorumuna olan etkisi nedir? Bu kıraatler arasında bir tercih veya tenkit söz konusu mudur? Mütreflerin toplumdaki konumu nedir ve yöneticilerin toplum dönüşümündeki rolü nedir? Bu tür sorular, mütreflerin, toplumu helâke sürükleyen yönlerini anlamaya yöneliktir. Çalışmanın amaçlarından bir diğeri, kıraat farklılıklarının tilâvet, yazı ve anlam üzerinde etkili olduğunu (ferşü'l-hurûf),¹⁰ ancak kelimedeki farklı kıraatlerin, netice itibarıyla anlamda belirgin bir değişiklik yaratmadığını göstermektir. Bir toplumun çöküşü hem toplumun kendisi¹¹ hem de yönetim açısından bir süreç olsa da bu çalışma, yalnızca yöneticilerin toplum üzerindeki olumsuz etkilerini tespit etmeye odaklanmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın kelim, hadis, sosyoloji ve iktisat alanlarıyla ilişkisi vardır ve her bir alana katkı sunması beklenmektedir.

İsrâ sûresinin 16. âyeti, toplumsal bozulma ve özellikle de mütreflerin (zengin ve güçlü kişilerin) kötü davranışlarının bir toplumun çöküşüne yol açabileceği konusunda uarmaktadır. Nitekim sûrenin 17. âyeti, bu uyarıyı pekiştirerek önceki birçok toplumun helâk edildiğini bildirmektedir. Bu âyetin özellikle mütreflere tahsis edilmesi, onların bozgunculuğunun toplumu fesada sürüklemesi sebebiyledir. Zira bu kişiler ahlâkî ve etik değerlerden saparsa, toplumun geri kalanı da çoğunlukla onları takip eder. Bu sebeple, mütreflerin toplumsal bozulmadaki rolleri sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de büyüktür. Onlar, sapkınlığın öncüsü olur ve halkın bozulmasına sebep olurlar.¹²

Çalışmada, İsrâ sûresinin 16. âyetinde (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا) “Bir şehri yok etmek istediğimiz zaman, mütreflerini... onlar fasıklık yapar. Artık o şehir yok olmayı hak eder. Biz de onu yerle bir ederiz.”) yer alan “أَمَرْنَا” sözcüğü incelenmekte, bunun muhtelif kıraatler çerçevesinde yüklendiği anlamlar ele alınmakta, konunun toplumu helâke sürükleyen mütref liderlerle olan ilişkisi irdelenmektedir. Çalışmanın temel kaynaklarını kıraat ve tefsir kitapları oluşturmakta, ayrıca ilgili diğer kaynaklardan da faydalanılmaktadır. Metin analizi yöntemiyle öncelikle söz konusu sözcüğün kıraat vecihleri aktarılmaktadır. Daha sonra kıraat vecihleri üzerinden sözcüğün ifade ettiği anlamlar sunulmakta, bunların Kur’ân yorumuna olan etkisi

⁹ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedrettin Kahveci vd. (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1993), 5/93; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Hâbib Kaşîr el-'Amilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1399), 6/460.

¹⁰ Bu tür farklılıklara “ferşü'l-hurûf” denir. Kıraat farklılıklarının yaklaşık yüzde yirmisi, kelimenin i'râbı, harfi, harekesi veya kalıbındaki değişikliklerden kaynaklanır ve bunlar genel olarak manayı etkiler. Fonetik farklılıklar ise seslendirme ile alakalıdır ve anlama etki eden tarafı bulunmamaktadır. Çalışma, inceleme konusu olan kelimedeki ferşî farklılık bulunmasına rağmen sonuç itibarıyla anlam farklılığı olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca bu âyet, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) yedi harfin mahiyetine dair ifade ettiği vecihlerden birine örneklik teşkil etmektedir. Konuyla alakalı detaylı değerlendirme için bk. Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr*, thk. Ali ed-Dabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/27; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 63, 83-84, 100; Yaşar Akaslan, “Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 8.

¹¹ “Nasılsanız öyle yönetilirsiniz” hadisi bu bağlamda değer kazanmaktadır. Ancak Beyhakî (ö. 458/1066), bu rivayetin munkatı olup ravilerinden Yahya b. Hişam'ın zayıf olduğuna dikkat çeker. bk. Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamit Hamit (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 9/492 (No. 7006).

¹² İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselam Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/444.

incelenmektedir. Son olarak mütreflerin toplum üzerindeki olumsuz etkisi ele alınmaktadır. Bu çerçevede mütreflerin toplumu helâke sürükleyen bir zümre olduğuna dikkat çekilmektedir.

1. **أَمْرُنَا** Sözcüğündeki Kıraat Vecihleri

İsrâ sûresinin 16. âyetinde yer alan bu sözcük, kurrâ nezdinde çoğunlukla “أَمْرُنَا” şeklinde okunmuştur. Bu doğrultuda seb‘a tariki imamları, kelimedede yer alan *mîm* harfini şeddesiz, *hemze* harfini ise uzatma olmadan “أَمْرُنَا” şeklinde okumuşlardır. Ancak İbn Mücâhid (ö. 324/936), kırâ‘at-ı seb‘a imamlarından Nâfi‘ (ö. 169/785) ve İbn Kesîr’den (ö. 120/738) naklettiği başka bir rivayete göre *hemzenin* med/uzatma yapılarak “أَمْرُنَا” şeklinde de okunduğunu söyler. Bu okuyuş, aynı zamanda kırâ‘at-ı aşere imamlarından Ya‘kûb’un da (ö. 205/821) kıraatidir. Bununla beraber İbn Mücâhid, söz konusu sözcükte yer alan *mîm* harfinin yine yedi kıraat imamından Ebû Amr (ö. 154/771) rivayetiyle şeddeli okunduğuna dikkat çekerek sözcüğün “أَمْرُنَا” şeklinde de kıraat edildiğini belirtir.¹³

Söz konusu sözcüğe ait bir diğer kıraat vechi ise *mîm* harfinin kesresi ile okunan Hasan Basrî’nin (ö. 110/728) “أَمْرُنَا” kıraatidir. Bu okuyuş, aynı zamanda Yahyâ b. Ya‘mer’e (ö. 89/708 [?]) de isnat edilmektedir. Ferrâ (ö. 207/822), her ne kadar dildeki ifade özelliği açısından bu kıraati reddetse de İbn Cinnî (ö. 392/1002), mevzu bahis okumanın dil açısından doğru olduğunu söylemektedir.¹⁴

Netice itibarıyla “أَمْرُنَا” kelimesinin yedi ve on kıraat imamına göre “emernâ”, “âmernâ” ve “emmernâ” şeklinde okunduğu görülmektedir. Bu okuyuşların tamamının kıraatleri ilk defa bir araya toplayan İbn Mücâhid’in *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-kırâ‘ât* adlı eserinde yer almasının yanı sıra kırâ‘at-ı seb‘a ve aşere imamlarından kelimenin her üç hâlinin de nakledilmesi, bu okuyuşların sahih kıraat kategorisinde olduğunu göstermektedir.¹⁵ Bu kıraatlere göre kelimenin dolayısıyla da âyetin üç manası vardır. Bunlar: a) emretmek b) çoğaltmak c) yönetici yapmak anlamlarıdır.¹⁶ Şimdi, bu sözcüğe yüklenen anlamları kıraat vecihleri ekseninde ele alarak âyetin anlamı ve

¹³ Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb‘a fi’l-kırâ‘ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru’l-Me‘arif, 1972), 379; İbn Mihrân en-Nisâbü’rî, *el-Mebsûṭ fi’l-kırâ‘ât*’i’l-‘aşr, thk. Sübey’ Hamza Hâkimî (Dimaşk: Mecme‘u’l-luġeti’l-‘Arabî, 1401/1980), 268; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/306.

¹⁴ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Me‘âni’l-Kur‘ân* (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1403/1983), 2/119; Ebû Abdillâh el-Hüseyn İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî’l-Kur‘ân min Kitâbi’l-Bedî‘* (Kahire: Mektebetu’l-Mutenebbî, ts.), 79; Ebû’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî’l-kırâ‘ât ve’l-îdâh ‘anhâ*, nşr. Alî en-Necdî - Abdulfettâh İsmâîl (Kahire: Vezâretu’l-‘Evkâf, 1414/1994), 2/16.

¹⁵ Nitekim İbn Mücâhid, sahih kıraatler dışında kalan kıraatlere günümüze ulaşmayan *Şevâzzü’l-Kırâat* adlı eserinde yer vermiştir. Aslında İbn Mücâhid’in şaz kıraatlere bakış açısı günümüzden farklılık arz etmektedir. Ona göre şaz kıraat, yedi kurrâ kıraatinin dışında kalan kıraatlerdir. Bu kıraatlerin naklî temelleri bulunmaktadır. Ayrıca Mushaf hattına uymakta ancak seb‘a kıraatleri kadar meşhur olmamışlardır. İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) *el-Muhtesab* adlı eseri bu minvalde kaleme alınmış bir çalışmadır. Eserin adında her ne kadar şaz ismi geçse de İbn Cinnî eserini kaleme alma sebebinin “Bu kıraatlerin yedi kadar meşhur ve yaygın olmasa da sahih olduklarını ortaya koymak” olduğunu söyler. Aynı durum, İbn Mücâhid’in talebeleri İbn Haleveyh (ö. 370/980) ve Ebû Alî el-Farisî’nin (ö. 377/987) eserleri için de geçerlidir. Bu bağlamda inceleme konusu olan kelimenin başta İbn Mücâhid olmak üzere bu eserlerde yer alması, bu okumaların sahih olduklarının göstergesidir. Nitekim Taberî de (ö. 310/923) bu kıraati kabul etmekte ve bu konuda deliller serdetmektedir. Bu kıraatlerin, çoğunluk tarafından okunmaması veya yaygın olmadıkları sebebiyle -günümüz tanımı açısından- şaz kıraat olarak addedilmemesi gerekir. Aksi halde Mehmet Dağ’ın da ifade ettiği gibi günümüzde dünya genelinde Hafs, Ebu Amr ve Verş kıraatleri okunmaktadır. Bunların dışında kalan kıraatler, yaygın olmadıkları düşüncesiyle merdûd mu sayılmalıdır? bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, thk. Abdullâh et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001), 14/528; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/32, 34; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 288-292, 297, 300, 304, 337; Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî’nin el-Muhtesabi’nde Sahâbeye Nispet Edilen Kıraatler* (İstanbul: Nida Akademisi, 2020), 36, 39, 41. Ayrıca bk. Yunus İşeri, “Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 477.

¹⁶ Muhammed b. el-Kâsım İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me‘ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtim eđ-Đâmin (Dâru’l-Beşâ‘ir, 1424/2004), 1/521, 522.

yorumu üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda âyetin ifade ettiği genel manayı açıklamaya çalışacağız.

2. كَرَأْنَا Kıraatine Göre Âyetin Anlamı

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğu sözcüğü “كَرَأْنَا” şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre kelime “yasaklamanın zıddı” anlamına gelir ve bu da “emretmek” demektir.¹⁷ Kelimeyi bu şekilde okuyanlara göre âyetin anlamı şöyledir: “Biz mütreflere emrederiz. Onlar da fasıklık yaparlar. Böylece helâke müstahak olurlar.”

Müfessirler, mütreflere emredilen şeyin itaat mı yoksa fasıklık mı olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu ihtilafa sebep olan durum, “كَرَأْنَا” fiilinin ikinci mefûlünün belli olmamasıdır. Zira bu fiilin birinci mefûlü “mütref” iken, ikincisi âyet metninde yer almamakta ve âyetin lafzında emredilen şey açıkça belirtilmemektedir. Bu nedenle, cümleye sentaks açısından farklı kelimeler mefûl olarak kabul edilmiştir. Bu doğrultuda âyet çoğunlukla “Onlara ‘itaati’ emrederiz, onlar ise fasıklık ederler.” şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü mâsiyetin emredilmesinin ilahi emirlere ters olduğu düşünüldüğünde, yalnızca itaat emredilmiş olmaktadır.¹⁸

Ancak Zemahşerî (ö. 538/1144), hazfedilen mefûlün “fasıklık” olduğunu savunmaktadır. O, düşürülen kelimenin varlığına dair karine bulunmadığı sürece bir kelimenin hazfedilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre “فَقَسُّوْا” kelimesi, cümlede yer almayan ve emredilen şeye (بِالْفُسْقِ) delalet etmektedir. Dilsel verilerle görüşünü temellendirmeye çalışan Zemahşerî, “Ona emrettim, o da okudu.” anlamında olan “كَرَأْنُهُ فَفَقَّرَ” gibi örnekler sunmaktadır. Bu cümlede yer alan “قَرَأَ” fiili, emredilen/hazfedilen şeyin “okumak” olduğunu açıkça göstermektedir.¹⁹ Buradan hareketle Zemahşerî’ye göre âyet “Onlara ‘fasıklığı’ emrederiz, onlar da fasıklık ederler.” anlamına gelmektedir.²⁰

Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]), “كَرَأْنَا” fiilinin aynı zamanda “çoğaltırız” anlamında da olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü Arap kelimelerinden bir kullanımla²¹ desteklemektedir.²² Buna göre âyet şu anlama gelmektedir: “Biz şehrin mütreflerini çoğaltırız, bu yönüyle onlar kötülük işlerler ve helâke müstahak olurlar.” Bu anlama göre helâkin gerçekleşme sebebi kötülük edenlerin dolayısıyla da fasıklığın artmasıdır.²³ Öte yandan önemli bir dil âlimi ve aynı zamanda kırâ‘ât-i seb‘a imamı

¹⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 14/527; Ebü’l-Hasen Ali el-Vâhidî, *el-Basîṭ fi tefsîri’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed b. Hamd vd. (Riyad: Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 13/284, 285; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/306.

¹⁸ Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi’l-Kur‘ân*, thk. Seyyid Ahmed Saķar (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1398/1978), 253; Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve ‘i-râbuḥ*, thk. Abdur Şelebî (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1408/1998), 3/231; Ebû Ca‘fer en-Nehhâs, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi‘atu ‘Ümmi’l-Kura, 1408/1988), 4/134.

¹⁹ Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥaķâiki ğavâmiḍi’t-tenzîl*, thk. Ali Mu‘avvaḍ - Âdil Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 3/500.

²⁰ Buna göre, mütreflere verilen emir hakiki deĝil, mecazidir. Onlara “Fasıklık edin!” şeklinde doğrudan bir emir verilmemiştir. Allah’ın nimetleri, onları günahlara ve şehvetlere sürüklemiş, böylece sanki Allah bu nimetleri vererek onlara fısķı emretmiştir. Oysa nimetler, şükredilip hayırda kullanılmak için verilmiştir. Fasıklık, itaate tercih edilince azap hak olmuştur. Öte yandan âyetin baĝlamı, Allah’ın bir kavmi helâk etmeyi irade etmediğini gösterir. Ayrıca iradenin helâk etme zamanından önce zikredilmesi sebebiyle âyetteki iradenin aslında yapılmak istenmeyen bir şey olduğuna delalet etmektedir. Bu konudaki Mutezilî görüşlerin deĝerlendirilmesi ile âyetle zikredilen emrin takdiri olduğuna dair ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, 7/21; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/500; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu’l-ĝayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 20/176-178; Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ‘i‘u’t-tefsîr*, thk. Yûsri es-Seyyid - Sâlih Ahmed (Dammam: Dâru İbni’l-Cevzi, 1427), 2/135.

²¹ Bu söz şu şekildedir: خَيْرُ الْمَالِ نَخْلَةٌ مَأْبُورَةٌ وَمُهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ. “Malın iyisi, aşılannmış bir hurma ağacı ile çok nesle vesile olan/doğurgan olan bir kısraktır.”

²² Nitekim o, “كَرَأْنَا” ve “كَرَأْنَا” kelimelerinin “çoğaltmak” anlamını ifade eden iki fiil kalıbı olduğunu söyler. Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur‘ân*, thk. Fuat Sezgin (Mısır: Mektebetu’l-Ḥancî, ts.), 1/373.

²³ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Ḥüce*, 5/93.

olan Kisâi (ö. 189/805), bu kıraatin “emirlik/yönetici/idareci” anlamına da gelebileceğini söyler.²⁴ Taberî de (ö. 310/923) “أَمَرْنَا” şeklinde okunan kıraate göre kelimenin “idareci” anlamında olmasının mümkün olduğuna dikkat çeker.²⁵ Buna göre âyet şu anlama gelir: “Biz mütrefleri yönetici yaparız, onlar ise Allah’a isyan ve O’nun emrine muhalefet ederek fasıklık yaparlar (halk da onlara uyar) ve helâke müstahak olurlar.”

Netice itibarıyla, “أَمَرْنَا” şeklindeki kıraate göre âyetin üç farklı anlama geldiği görülmektedir. Birincisi, “onlara itaati/fasıklığı emrederiz”, ikincisi, “onları çoğaltırız”, üçüncüsü ise “onları idareci yaparız.”²⁶ Cumhur kurrânın kelimeyi “أَمَرْنَا” şeklinde okuması, müfessirlerin bu kıraati tercih etmesinde etkili olmuştur. Mesela Taberî, kıraat imamlarının sözcüğü bu şekilde okuması sebebiyle bu kıraati tercih ettiğini söyler.²⁷ Bununla beraber söz konusu kıraatin diğer iki kıraatin anlamını da barındıracak şekilde üç anlama gelebilmesi de tercih sebebi olmuştur. Nitekim İbn Hâleveyh (ö. 370/980), sözcüğün “emretmek”, “çoğaltmak” ve “yönetici yapmak” anlamlarını barındırması sebebiyle diğer kıraatlere tercih edildiğini belirtir.²⁸ Öte yandan Allah’ın yalnızca mütreflere değil, herkese iyiliği emrettiği belirtilerek bu anlama karşı çıkmıştır. Nitekim teolojik yönden Allah’ın tek bir topluluğa iyiliği emretmesini kabul etmeyenler, iyi ve doğrunun genel olup herkesi ilgilendirdiğini ifade ederek sözcüğü medli (أَمَرْنَا) veya şeddeli (أَمَرْنَا) okumayı tercih etmişlerdir.²⁹ Bu kıraatlerin tercih edilmesinin bir diğer sebebi, Zemahşerî’nin de ifade ettiği gibi âyetin “fasıklık” ile kurulan irtibatı olabilir. Buna göre âyetin “onlara fasıklığı emrederiz” şeklinde yorumlanması problemdir. Zira Allah’ın fuhşiyat³⁰ gibi kötü şeyleri emretmediğini ifade eden âyetler bulunmakla beraber mâsiyetin emredilmesi ilahi emirlere terstir.³¹ Şimdi bu kıraatlere ve bunlara bağlı yapılan yorumlara değineceğiz.

3. أَمَرْنَا Kıraatine Göre Âyetin Anlamı

Kırâ’at-ı seb‘a imamlarından Nâfi‘ ve İbn Kesîr’den nakledilen bir rivayete ve kırâ’at-ı aşere imamlarından Ya’kûb’un kıraatine göre sözcük “أَمَرْنَا” şeklinde okunmuştur. Bu kıraat, aralarında Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Abbâs’ın (ö. 68/687-88) da bulunduğu bazı sahâbilerle bazı tâbiîlere de nispet edilmiştir.³² İbn Kuteybe (ö. 276/889), kelimedeki hemzenin uzatılarak okunmasının meşhur bir lehçe olduğunu söyler. Bu kıraate göre sözcük “çoğaltmak” anlamına gelir.³³

Kur’ân-ı Kerîm’de, geçmiş ümmetlerin sayıca çoğaltıldıktan ve bolca nimet verildikten sonra helâk edildiğini anlatan bazı âyetler bulunmaktadır.³⁴ Bu minvalde “çoğaltmak” anlamına gelen “أَمَرْنَا”

²⁴ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/135.

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/528. Arapların, “Kendisine emir verilmeyen, emir/âmir (en üst idareci)” (أَمِيرٌ غَيْرُ مَأْمُورٍ) şeklindeki kullanımları bu görüşü desteklemektedir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh et-Türkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1427/2006), 13/47.

²⁶ İmam Âsım’ın kıraatine göre bu sözcük hem üç şekilde okunduğundan hem de bu üç manayı barındırdığından “أَمَرْنَا” kelimesine Kur’ân meâllerinde bu anlamlar verilebilir. Âsım’ın okuyuş vecihlerine dair bk. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15. Bu konuda kıraat-meâl ilişkisiyle alakalı bir çalışma için bk. Ahmet Taşdoğan, “Âsım Kıraatinin Kur’ân Meâllerine Yansıtılamaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 544-572.

²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/532.

²⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn İbn Hâleveyh, *‘İrâbu’l-kırâ’ati’s-seb‘ ve ‘ileluhâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1992/1413), 1/367.

²⁹ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/93; Tûsî, *et-Tibyân*, 6/460.

³⁰ el-A’râf 7/28.

³¹ en-Nahl 16/90.

³² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me’âni’l-kırâ’ât*, thk. ‘İyd Mustafa Derviş - ‘İvâd Hamd el-Küzî (b.y., 1414/1993), 2/89; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15.

³³ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbu’l-hadîs*, nşr. ‘Abdulmuîd Hân vd. (Haydarâbâd: Maṭba‘atu Dâireti’l-Me‘arifi’l-‘Osmâniyye, 1384/1964), 1/351; İbn Kuteybe, *Tefsîru ġarîbi’l-Kur’ân*, 253.

³⁴ bk. Sebe’ 34/35; ez-Zuhuf 43/23.

kıraatine göre iki şeyin çoğaltılmış olması muhtemeldir. Bunlardan birisi, mütreflerin çoğaltılmasıdır. Buna göre âyet “Mütrefleri sayıca çoğaltırız.” anlamındadır. İkincisi ise mütreflerin dünya mallarının/varlıklarının çoğaltılmasıdır. Buna göre âyet “Mütreflerin mallarını çoğaltırız.” anlamına gelir.³⁵ Bu durum, helâk olacağı bilinen bir toplum için geçerlidir. Âyette yer alan irade/’erednâ fiili, günah işlemekten önce de onların yok edilmek istendiği anlamında değildir. Çünkü helâk etmek cezalandırmak demektir. Oysa Allah âsi olmayanları cezalandırmaz. Dolayısıyla helâk olacağı bilinen bir toplum ya sayı yönünden ya da zenginlik yönünden çoğalır.³⁶ Bu duruma işaret eden bir hadiste, Hz. Peygamber’e, “Aramızda salihler varken biz de helâk olur muyuz?” diye sorulmuş, o da “Evet, kötülük çoğalınca...”³⁷ cevabını vermiştir.” Şu hâlde fasıklık yapan mütreflerin çokluğunun veya mütreflerin mallarını fasıklık yolunda harcamalarının, toplumun helâk sebebi olacağı fark edilmektedir. Bu yönüyle onlar, kötülüğün çoğalmasında öncü bir rol üstlenirler.

Übey b. Kâ'b'in (ö. 33/654 [?]) inceleme konusu olan kelime yerine “بَعَثْنَا” sözcüğünü okuduğu ve âyetin özel mushafında بَعَثْنَا فِيهَا أَكْبَرَ مُجْرِمِيهَا şeklinde³⁸ yazılı olduğu nakledilmektedir. Bu okumaya göre âyet “Bir topluluğu helâk etmek istediğimizde onların mütreflerini göndeririz” anlamına gelmektedir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), bu anlamın sözcüğün “çoğaltmak” manasında kullanılmasını desteklediğini söyler.³⁹ Zira bir toplumun ileri gelenlerini göndermek, onları canlandırmak veya meydana çıkarmak demektir.

Bir toplumda ileri gelen zenginlerin çoğalması, onların halk arasında söz/güç sahibi olması demektir. Bu durum, yozlaşmaya sebep olmaktadır. Zira bir konuda söz söyleyen yetkililerin çok olması, kaosa ve kargaşaya neden olur. Bununla beraber mütreflerin çoğalması, kendilerinden birinin yönetici olmasını zorunlu kılar. Buradan hareketle Mâtürîdî (ö. 333/944), bu âyetin “mütrefleri sayıca çoğaltır ve onları yetkili yaparız” anlamında olduğunu söyler.⁴⁰ Bu konuda Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), “أَمَرْنَا” kıraatinin “yönetici” anlamında olmasının mümkün olduğunu söyler. Ona göre âyetin muhtemel anlamlarından biri de şudur: “İyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmekle yükümlü olsunlar diye onları ‘valiler’ kıldık. Bunu ihmal edip helâk oldular.” Kurtubî de (ö. 671/1273) “çoğaltmak” anlamında olan bu kıraatin “Onların zorbalarını ve ‘âmirlerini’ çoğaltırız” anlamında olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Netice itibarıyla sahih kıraatlerden olan “أَمَرْنَا” okuyuşuna göre kelime, “çoğaltmak” anlamına gelmektedir. Müfessirler, helâk olacak topluluğun mütreflerinin sayıca veya mal cihetinden bir artışa tabi olacakları yönünde görüş belirtmişlerdir. Öte yandan çoğalan mütreflerin, işleri tevdi etmek amacıyla aralarından birini yönetici olarak seçmeleri, kelimenin “idareci yaparız” anlamına da geldiğini göstermektedir. Şimdi sözcükte yer alan *mîm* harfinin şeddeli okunduğu bir diğer kıraati ele alacağız.

³⁵ Ezherî, *Me'âni'l-kur'ân*, 2/90.

³⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/232; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *'Aḥkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kāmḥâvî (Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1412/1992), 5/18.

³⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhiḥ* (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1423/2002), Menâkıb, 25 (No. 3598); Fiten, 4 (No. 7059).

³⁸ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/119; Nehâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/137.

³⁹ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/93.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/21.

⁴¹ Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, *'Aḥkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2002), 3/182; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/45; Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-ḥuffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996), 1/115.

4. أَمرُنا Kıraatine Göre Âyetin Anlamı

Sözcüğün muhtelif kıraat vecihlerinden biri de *mîm* harfinin şeddeli olarak (أَمْرُنَا) okunmasıdır. Bu okuyuş, İbn Mücâhid'in belirttiği gibi Ebû'l-Abbâs Hatenu Leys⁴² yoluyla kırâ'at-ı seb'a imamlarından Ebû Amr'a nispet edilmektedir.⁴³ Öte yandan İbn Hâleveyh, Türkiye'de kıraati takip edilen ve yedi kıraat imamından biri olan Âsım'ın da (ö. 127/745) Ebân b. Yezîd⁴⁴ (ö. 163/779-80 [?]) tarikiyle kelimeyi bu şekilde okuduğunu söyler.⁴⁵ Bu kıraat aynı zamanda Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî⁴⁶ (ö. 90/709) ve Ebû Osman en-Nehdî'ye⁴⁷ de (ö. 100/718-19) isnat edilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla inceleme konusu olan kelimenin hem sahabe hem de kurrâ arasında "أَمْرُنَا" şeklinde okunduğu görülmektedir.

Bu kıraate göre, sözcüğün iki anlama gelmesi muhtemeldir.⁴⁹ Eğer "أَمْرٌ"den türetilmişse, "çoğaltmak" anlamına gelir.⁵⁰ Bu durumda, önceki vecihlerde olduğu gibi şeddeli kıraatte de kelime "çoğaltmak" anlamını taşır. Böylece âyet, "Mütrefleri çoğaltırız/onların mallarını artırırız." anlamına gelir. Ancak sözcük "أَمْرٌ"den türetilmişse, "âmir yapmak" veya "yetki vermek" anlamına gelir.⁵¹ Bu kullanıma Hz. Peygamber'in bir hadisinde de rastlanmaktadır. Nitekim o, "Melekler arasındaki liderim/emirim Cebrail'dir" (إِنَّ أَمِيرِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ جِبْرِيلُ)⁵² buyurmuştur. Bu ise Cebrail'in, Hz. Peygamber'in velisi ve işlerini yöneten kişi olduğu anlamına gelmektedir.⁵³ Dolayısıyla sözcük, bu kullanıma göre "yetkili kılmak" anlamına gelir.⁵⁴ Bu doğrultuda âyet "Mütreflere yetki veririz/onları emir ve sultan yaparız" manasındadır.⁵⁵

Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) Abdullah b. Abbâs'a sorduğu sorular,⁵⁶ söz konusu kıraate göre kelimenin "yönetici" anlamında olduğunu desteklemektedir. Nitekim Nâfi' b. Ezrak, âyet metninde geçen "أَمْرُنَا" sözcüğünün anlamını İbn Abbâs'a sormuş, o da bu kelimenin "idareci yaparız" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵⁷ Kisâi de şeddeli (أَمْرُنَا) kıraatin "yönetici" anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁸ Benzer şekilde Ferrâ da sözcüğün şeddeli vechini naklettikten sonra bu kıraatin İbn Abbâs'ın tefsirine muvafık olduğuna, zira bu kıraate göre kelimenin "elebaşlarını

⁴² Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetu'n-Nihāye fî ṭabaḳāti'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/544.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 379.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetu'n-Nihāye fî ṭabaḳāti'l-kurrâ*, 1/11.

⁴⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzzî'l-Kur'ân*, 79.

⁴⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/119.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/528.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/16.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 25.

⁵⁰ Bu fiilin kalıbı şöyledir: (أَمَرَ بَنُو فُلَانٍ يَأْمُرُونَ إِذَا كُنُوا) bk. Ezherî, *Me'âni'l-kur'ân*, 2/90.

⁵¹ Bu durumda fiilin kalıpları şu şekildedir: (أَمَرَ عَلَيْهِمْ يَأْمُرُ، وَأَمَرَهُ عَلَيْهِمْ يُؤْمِرُهُ تَأْمِيرًا إِذَا سَلَطَهُ) bk. Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü'l-Ğarîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-ḥadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî vd. (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 1/101.

⁵² Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî, *Ğarîbu'l-ḥadîs*, thk. Abdülkerîm el-'Az bâvî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/122.

⁵³ Herevî, *Kitâbü'l-Ğarîbeyn*, 1/101.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân*, 253.

⁵⁵ Ezherî, *Me'âni'l-kur'ân*, 2/90.

⁵⁶ Lügavî tefsir ve ġarîbü'l-kur'ân eserlerinin ortaya çıkmasına kaynaklık eden, Kur'ân'daki birçok kelimenin anlamına dair bilgiler sunan Abdullah b. Abbs'ın Nâfi' b. Ezrak'ın sorularına verdiği cevaplar, -tefsir ve nahiv başta olmak üzere- Kur'ân kelimelerinin anlamlarının tespitinde önemli bir kaynaktır. Detaylı bilgi için bk. Sadrettin Gümüş, "Ğarîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 17; Orhan Davut, "Kadim Arap Şiirinin Kur'ân-ı Kerim Tefsirindeki Rolü Çerçevesinde Mesâilu Nâfi' B. El-Ezrak", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1331, 1335-1336.

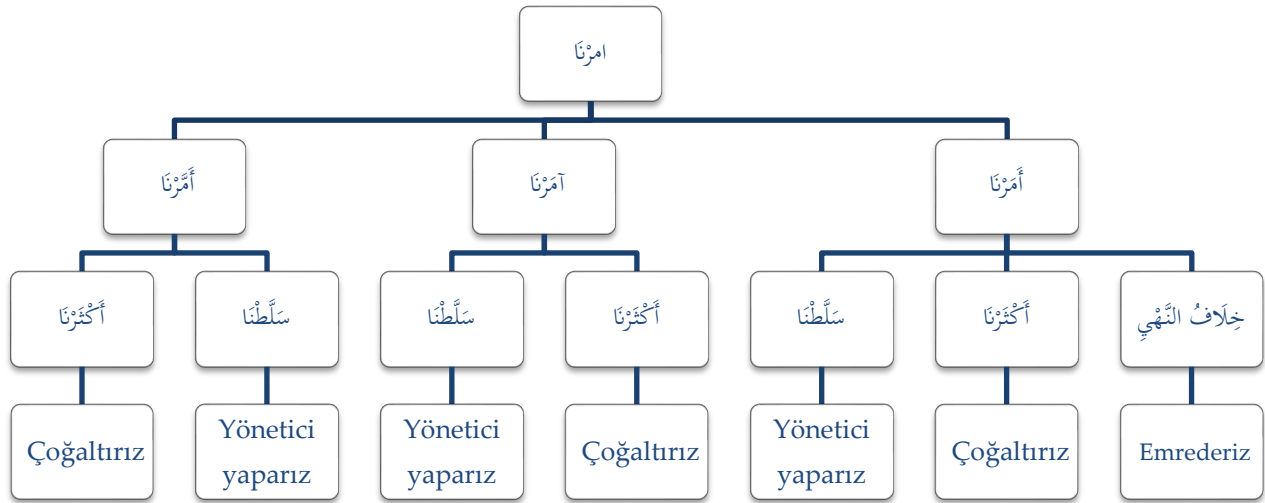
⁵⁷ *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak 'an Abdullah İbn Abbâs*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1413/1993), 129.

⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm Harbî, *Ğarîbu'l-ḥadîs*, thk. Süleymân b. İbrâhîm (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1405/1980), 1/87.

yetkili/idareci yaparız” anlamına geldiğine dikkat çekmiştir.⁵⁹ Ayrıca Taberî, şeddeli (أَمَرْنَا) kıraate göre âyetin, “onları yönetici yaparız” anlamına geldiğini söyledikten sonra sözcüğün “idareci/yönetici” anlamında olduğuna dair birçok rivayet nakletmiştir.⁶⁰

Netice itibarıyla incelenen sözcüğün kırâ’at-ı aşereye göre “أَمَرْنَا”, “أَمَرْنَا” ve “أَمَرْنَا” şeklinde üç kıraat vechi vardır. Bu kıraatlere göre üç farklı anlam ortaya çıkar: emretmek, çoğaltmak ve yetkili kılmak. “Yönetici yapmak” ve “çoğaltmak” anlamları tüm kıraat vecihlerinde bulunurken, “emretmek” yalnızca “أَمَرْنَا” kıraatinde yer alır. Ancak her üç anlam da “yetki” kavramıyla bağlantılıdır. Çünkü emretmek, mütreflerin örnek alınan kişiler olmaları yönünden halkı etkilemeleri; çoğaltmak ise etkili ve yetkili kişilerin toplum içinde çoğalması anlamına gelir. Bu nedenle, anlamlar ortak bir “yönetici/yetkili” fikrinde birleşir. Dolayısıyla farklı kıraatler ve bunlara bağlı yapılan yorumların aslında ortak bir anlam etrafında şekillendiğini, sözcüğün morfolojik yapısındaki değişikliklerin mana açısından büyük bir fark yaratmadığını ve temelde ortak bir “lider/yönetici” anlamının bulunduğunu söyleyebiliriz. Aşağıda bu kıraat vecihlerini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan anlamları konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması için tablo içinde göstereceğiz:

Şekil 1: أَمَرْنَا Sözcüğünün Kıraat Vecihleri ve Anlamları



Özetle, âyetin mefhumunun “bir topluluğun yöneticisinin veya yetkili âmirinin fasıklığı, halkın helâk olmasına sebep olmaktadır” şeklinde anlaşılabilmesi söylenebilir. Âyetin iç bağlamı da bu doğrultuda birçok kavmin helâk edildiğini anlatmaktadır.⁶¹ Buradan hareketle şimdi, mütreflerin idareci yönlerinin toplumsal dönüşüme ve toplumun helâkine olan etkisine değineceğiz.

5. Totaliter Bir Zümre Olarak Mütrefler ve Toplum Üzerindeki Etkileri

İnsan, doğası gereği sosyal bir varlık olduğundan toplum içinde yaşamak zorundadır. Bunun bir sonucu olarak insanlar arasında düzen sağlayan bir güç ve otorite bulunur. Bu sebeple her toplumda uyanlar/tâbi ve kendisine uyulanlar/metbû şeklinde bir yapılanma mevcuttur ve bu

⁵⁹ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/119. Öte yandan Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), bu âyetle alakalı bir rüya gördüğünü şu sözlerle anlatmaktadır: “Rüyada kendimi Kur'ân okurken gördüm. Huzurumda, bu sözcüğün şeddeli hâli okundu. Bunun üzerine uykuda iken ‘Bu kıraat vechi ne kadar da fasihtir’ dedim.” Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaḍ - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 6/17. Kıraat-mana ilişkisi bağlamındaki bazı örnekler için bk. Esat Özcan, “Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 145-150.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/528, 529.

⁶¹ bk. el-İsrâ 17/17. Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında iç ve dış bağlamın da büyük bir katkısı vardır. Buna benzer örnekler için bk. Esat Özcan, “Taberî Tefsirinde Bağlam”, *Bir Müfessir Olarak İmam Taberî ve Tefsir Metodolojisi*, ed. Zeki Keskin (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 100-113.

gerekli bir zorunluluk olmanın yanı sıra sosyal yapının bir kanunudur. Doğal olarak, her toplumda bireysel liderlerin yanı sıra toplumsal zümrelerin de halk üzerinde önderliği söz konusudur. Sosyolojik bir gerçeklik olarak halk, liderlerine tabi olur; onların verecekleri emirlere itaat eder.⁶²

Konuyla ilgili âyette geçen “امْرَأًا” fiili, tüm kıraat vecihlerine göre ‘idareci’ anlamında kullanılabildiğinden, mütreflerin “yönetici” yönü iki şekilde değerlendirilebilir.⁶³ İlk olarak, mütref bir hükümdarın bir toplumda fasıklığı (kötülüğü) egemen kılması ve ardından iktidara gelen diğer hükümdarların bu kötülüğü artırması, toplumun yozlaşmasına ve sonunda helak olmasına yol açar. Bu, mütref hükümdarların, halklarını sapkınlığa sürüklediğini ve bu durumun halkın yok olmasıyla sona erdiğini anlatır. Bir toplumda aynı anda birden fazla hükümdar olamayacağına göre,⁶⁴ art arda gelen kötü hükümdarlar aslında tek bir melik gibi kabul edilebilir. Farklı zaman dilimlerinde yer alsalar da hepsi, tek bir nefis ve kesintisiz olarak tüm zamanlarda devam eden bir hükümdar gibidirler.⁶⁵ Firavunlar, bu tür mütref hükümdara örnek olarak verilebilir.⁶⁶ Buna göre âyet, “Mütrefleri hükümdar yaparız.” anlamına gelir.

İkincisi, kelimenin “yönetici/hükümdar” değil, “etkili kimse” anlamına gelmesidir. Bu durumda, mütrefler, toplumda kendilerine danışılan ve söz sahibi kişilerdir. Bu kişiler yönetici değil, fakat belirli bir etkiyi ellerinde bulundurlar.⁶⁷ Bu da mütreflerin etkili hale geldikten sonra fasıklığı yaymaları ve bunun sonucunda toplumun helâk olması anlamına gelir. Bu çerçevede âyet “Mütrefleri, halkın üzerinde etkili kılarız.” anlamına gelir.⁶⁸ Hz. Mûsâ’nın kavminden olan Kârûn da bu tür mütrefe örnek olabilir.⁶⁹ Aslında başka insanları yönlendiren kişi de bir yöneticidir. Bu doğrultuda, mütreflerin sahip olduğu etki, yönetim gücü veya farklı bir biçimde olabilir. Çünkü her halükârda insanların çoğu bir yönlendiriciye ihtiyaç duyar.

Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle insanlar üzerinde nüfuz sahibi olan mütrefûn, korku,⁷⁰ sürgün,⁷¹ ekonomik ambargo⁷² ve şüphe uyandırma⁷³ gibi yollarla toplumsal baskı yaparak insanları inkâra sürükler.⁷⁴ Bu bağlamda âyette geçen “فَقَسَّوْا فِيهَا” ifadesi, mütreflerin Allah’a isyan ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Bu anlayışa göre bir şehirdeki yetkililer eğer adaletten saparlarsa o şehrin günahkârları haline gelirler.⁷⁶ Yönettikleri şehirlerde doğruyu ve adaleti reddeden, bu değerlere aykırı davrananlar hem kendilerine hem de halka zarar verirler. Zira halka zarar vermek, şehre

⁶² İbn Haldun, *Muqaddime*, 1/137-139; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 161, 162; Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 48; Cevirov, *Dini Lider Tipleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 5.

⁶³ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru’l-vecîz*, 3/444, 445.

⁶⁴ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Ḥüccce*, 5/93; Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-maşûn fi ‘ulûmî’l-kitâbî’l-meknûn*, thk. Ahmed el-Ḥarrât (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 7/330.

⁶⁵ bk. ez-Zâriyât 51/53; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetu’l-Fâḍıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 212.

⁶⁶ Turgay, “Kur’an’da ‘Mütref’ Kavramı”, 92. Farklı bir değerlendirme için bk. Yücedoğru, “Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi”, 16.

⁶⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 6/17.

⁶⁸ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/136; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Ḥüccce*, 5/93; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru’l-vecîz*, 3/444; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 6/17.

⁶⁹ Yücedoğru, “Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi”, 16.

⁷⁰ eş-Şuarâ 26/116.

⁷¹ el-A’râf 7/88.

⁷² ez-Zuhruf 43/81.

⁷³ el-Mü’minûn 23/24.

⁷⁴ Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 170-176.

⁷⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd Kâdî el-Beyzâvî, *’Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Abdurrahman el-Mer’âşî (Beyrut: Dâru ‘İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 3/251.

⁷⁶ bk. el-En’âm 6/123: “Her karyede de mücrimlerinin büyüklerini mevki’de bulundurmaktayızdır...” *Hak Dini Kur’an Dili* (Kur’an-ı Kerim ve Meali), nşr. Düccane Cündioğlu, çev. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), el-En’âm 6/123.

zarar vermek demektir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in liderlerin toplum üzerindeki etkisine dair "Umerâ bozulursa maişet yok olur."⁷⁸ hadisi de iktisat ile yönetim biçim ve davranışlarının arasındaki doğal ilişkiye dikkat çekmektedir. Zira Allah'ın yasasına göre, yöneticiler lüks ve israfa dalarak halkın iyiliği için çaba göstermezse, bilge ve erdemli kişiler de buna müdahale etmezse, fesat yayılır ve o toplumun yok olma süreci başlar. Bu da toplumun çöküşünün temel sebeplerindendir.⁷⁹ Toplumun çöküşü, varlıklı sınıfın elde ettikleri nimetleri doğru şekilde kullanmamasından kaynaklanmaktadır.⁸⁰

Toplum, genellikle yöneticilerin tutum ve davranışlarını taklit eder; bu da yöneticilerin eylemlerinin halkın yaşam tarzı ve değerleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in Bizans imparatoruna gönderdiği mektupta "Eğer inanmayı reddedersen, halkın günahı senin üzerine olur" demesi, bunun en bâriz göstergesidir.⁸¹ Ayrıca, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "İnsanlar, yöneticilerinin dini üzeredir" sözü, yöneticilerin dininin ve ideolojik tercihlerinin halkın davranış ve görüşlerini etkileyebileceğini göstermektedir. Halkı saptıran lider, şehrin yıkımına ve toplumsal çözölmeye neden olur.⁸² Dolayısıyla yönetici ile halk arasında bir ilişki vardır. İnsanlar, yöneticilerini seçerken kendi iradeleriyle hareket ederler. Eğer halkın iradesi mütreften yana ise, sonuçta kendi akıbetini belirleyen de halkın kendisidir. Öyleyse, şımarık liderlerin iktidara getirilmesi, toplumun serbest iradesiyle kötülüğü tercih etmesi anlamına gelir.⁸³

Temelde materyalist⁸⁴ bir düşünce yapısına sahip olan mütreflerin öne çıkan özellikleri, büyük günahlarda ısrarcı olmaları,⁸⁵ atalarının üstünlüğünü savunmaları,⁸⁶ haksızlık ve zulüm yapmaları,⁸⁷ insanları doğru yoldan saptırmaları⁸⁸ ve toplumun ekonomik⁸⁹ hayatında söz sahibi olmalarıdır.⁹⁰ En belirgin özellikleri, sahip oldukları ekonomik güç sayesinde güçsüz bıraktıkları insanları sömürmeleridir.⁹¹ Çöküş sürecine giren bir toplumda lüks ve rahat yaşam tarzı hâkimdir. Lüks yaşama tarzı, insanların manevî denetim ve toplumsal disiplin bilincini zayıflatır. Bu dinamiklerin gevşemesiyle, güç sahiplerinin zulmetmesi ve fakirlerin baskılara uğraması yaygınlaşır, bu da toplumun çöküşünü hızlandıran temel bir faktördür.⁹² Çünkü sosyal yapının bozukluğu bütün fertleri etkiler. Bozuk çevre ruhu bozar; bozulan ruhî denge, kişilerde yüce değerlerin gelişimini zayıflatır. Böylece ilahi emirlere karşı gelmek kolaylaşır.⁹³ Böylece mütrefler,

⁷⁷ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/960.

⁷⁸ Beyhakî, *Şu 'abu'l-İmân*, 3/291.

⁷⁹ Abdülkâî Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 82.

⁸⁰ Ateş, "Kur'an'da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler", 141, 142.

⁸¹ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhîh* (Riyad: Beytu'l-'Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998), "'Eşribe", 108; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idî Müslim* (Kahire: Dârü'l-Vefâ', 1419/1998), 6/120.

⁸² Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, 224; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 116; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber* (Kitâbü Tercemânî'l-İber), thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001), 1/184; Nazım Çınar, "Fârâbî ve Kınalızâde Ali Çelebi'ye Göre Devlet İdarecilerinde Bulunması Gereken Bazı Ahlâkî ve Erdemli Davranışlar", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 1070.

⁸³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012), 3/471.

⁸⁴ Sebe' 34/34.

⁸⁵ el-Vâkıa 56/46.

⁸⁶ ez-Zuhuf 43/23.

⁸⁷ Hûd 11/116.

⁸⁸ el-Mü'minûn 23/34.

⁸⁹ Sebe' 34/35.

⁹⁰ Ulus, *Kur'an'da Mele' ve Mütref Kavramları*, 49.

⁹¹ Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 163.

⁹² Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", 83, 84.

⁹³ İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 156.

toplumu ıslah etmek yerine arzu ve heveslerini tatmin ederek insanları doğru yoldan uzaklaştırırlar. Etki ve yetkilerini topluma zarar verme yönünde kullanırlar. Çünkü dünyevî ve nefsanî şeylere düşkündürler. Doğruluk ve adalet uğrunda karşılaştıkları zorluklara katlanamazlar.⁹⁴ Bu bağlamda siyasi nüfuzlarını kullanarak insanların gaflet içinde kalmasına neden olurlar. Özellikle insanların dünyevî menfaatlara olan zaafı, mütreflerin ellerindeki sermayeyi bir silaha dönüştürür. Fasık liderlerinin peşinden giden insanlar da fasık olur ve şehirlerde fasıklık çoğalır. Öte yandan Kur'ân'da inanç, ahlâk, idare ve siyaset gibi alanlarda doğruluk ve adalet üzerine kurulu olan toplumların helâk edildiğine dair herhangi bir âyete rastlanmamaktadır.⁹⁵ Çünkü bu tür toplumlar, düzgün bir düzen/istikrar içinde mutlu ve huzurlu bir şekilde varlıklarını sürdürürler.

Kur'ân'da helâk, bir toplumun tamamen yok olması veya egemenliğini kaybederek başka bir topluma boyun eğmesi gibi farklı anlamlara gelmektedir. Örnek olarak Nuh, Ad, Semud gibi kavimlerin yok oluşu birinci tür helâke,⁹⁶ Asurluların ve Babillerin İsrailoğullarına⁹⁷ saldırısı ve Mekke'nin fethi ikinci tür helâke örnektir. Kur'ân'a göre helâk olgusu, toplumların hak ettiği şekilde kıyamete kadar geçerli olacaktır.⁹⁸ Şu hâlde helâk, kesintisiz bir süreçtir. Toplumda, yöneticilerin haksızlıkları yaygınlaşır, cehalet artar ve ahlâkî değerler kaybolursa, kargaşa ve anarşi kaçınılmaz hale gelir. Böyle bir toplumda fitne fesat yaygın hale gelir. Dolayısıyla medeniyetler, toplumun ileri gelen zenginlerinin kendi iradeleriyle fesat işlemeleri ve halkın bu duruma ses çıkarmaması ya da dolaylı yoldan bu fesadın yayılmasına katkıda bulunmaları nedeniyle yok olmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda Kur'ân kıssaları, mütreflerin toplumların helâk olma sürecindeki rollerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁰⁰ Bu ise sünnetullahta bir değişimin¹⁰¹ söz konusu olmadığını¹⁰² ve insanı etkileyen faktörlerin, tamamen insanın kendi eylemleri ve seçimleriyle¹⁰³ şekillendiğini desteklemektedir.

Netice itibarıyla eğer helâk öncesi bir toplum, felaketlere rağmen pişmanlık göstermez, tövbe etmez ve doğru yola dönmezse çöküş aşamasına iyice yaklaşır. Bundan sonra artık zengin ve şımarık seçkinler/mütrefün topluma egemen olur ve toplumda ahlâksızlık ile kötülüklerin yayılmasına yol açar. Bu süreç sonucunda Allah, o toplumu ya tamamen yok ederek tarihten siler ya da darmadağın ederek başka bir toplumun hegemonyasına sokar.¹⁰⁴

⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/207.

⁹⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/377. Konuyla alakalı bir değerlendirme için bk. Sümer, İdris Sami. "Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'ân'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu". *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 276-300.

⁹⁶ el-Ankebût 29/40.

⁹⁷ el-İsrâ 17/5.

⁹⁸ Ejder Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 76.

⁹⁹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 152, 154, 165; Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumsal Çöküş Nedenleri", 83, 84; Seyithan Can, "Allah'ın Adaleti Ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Haziran 2022), 29.

¹⁰⁰ el-Kasas 28/58; Duran Ali Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplumsal Helâki Ve Sebepleri Üzerine", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 259-264. Kur'ân kıssaları, insanlara ders ve ibret vermekte, sabır, imtihan ve siyaset gibi birçok konuda öğütler sunmaktadır. bk. Harun Bekiroğlu, *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 99.

¹⁰¹ el-Hicr 15/1; Fetih 48/23 vd.

¹⁰² Celaledin Çelik, "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: Yediveren Kitap, 2003), 136.

¹⁰³ Enver Bayram - Hasan Coşkun, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 483.

¹⁰⁴ Okumuş, "Kur'ân'da Toplumsal Çöküş", 256, 257.

Sonuç

Kıraat farklılıkları, aynı kelimenin farklı şekillerde okunmasıyla anlamda derinlik ve çeşitlilik oluşturur. Bu okumalar, âyetin farklı açılardan anlaşılmasına imkân tanır, böylece Kur'ân'a daha geniş bir yorum perspektifi kazandırır. Bu doğrultuda çalışmada, İsrâ sûresinin 16. âyetinde geçen "أَمْرُنَا" kelimesinin kıraat farklılıkları ve bu farklılıkların ortaya koyduğu yorumlar incelenmiştir. Kıraatler ve bunlara bağlı yapılan yorumların âyet metninde yer alan ve bir toplumun helâkine sebep olan mütreflerle ilişkisi analiz edilmiştir.

Çalışmada, inceleme konusu olan sözcüğün dört farklı kıraat vechinin olduğu tespit edilmiştir: "أَمْرُنَا" (emretmek), "أَمْرُنَا" (çoğaltmak), "أَمْرُنَا" (yetkili kılmak) ve "أَمْرُنَا" (çoğaltmak). Bunlardan "أَمْرُنَا" kıraatinin şaz, geri kalanların ise sahih kıraat kategorisinde olduğu görülmüştür. Bu kıraatlerin her birinin "idareci" ve "çoğaltmak" anlamlarını taşıdığı, ancak "emretmek" anlamının yalnızca "أَمْرُنَا" kıraatinde bulunduğu belirlenmiştir. "أَمْرُنَا" (emretmek) kıraati, her üç anlamı da barındırması sebebiyle tercih sebebi olmuştur. Ayrıca bu kıraatin "mütreflere iyilik yapmalarını emrederiz." anlamında olduğuna dair düşünceye, iyilik yapma emrinin sadece mütreflere verilmediği, aksine herkesin bunun muhatabı olduğu belirtilerek diğer kıraat vecihleri göz önünde bulundurularak bu kıraatin de "çoğaltmak" veya "idareci kılmak" anlamında olduğunu ileri sürülmüştür. Bu durum, kelâmî bir görüşün Kur'ân yorumunda tercih sebebi kılındığını göstermektedir. Dolayısıyla çalışmada, bir teolojik görüş veya anlayışın, Kur'ân âyetlerinin yorumu konusunda kıraatler aracılığıyla etkili bir faktör hâline geldiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kıraat vecihleri ve ifade ettikleri anlamlar dikkate alındığında, her üç kıraatte de "idareci" anlamının öne çıktığı görülmüştür. "Emretmek" (أَمْرُنَا) anlamına göre mütrefler sahip oldukları güç ve statüyle halk üzerinde etkili olurlar. Bu da onların toplumsal otoritelerini pekiştirir, çünkü insanlar onları rehber olarak kabul ve takip ederler. "Çoğaltmak" (أَمْرُنَا) anlamı ise, mütreflerin toplumda sayılarının/mallarının artmasını ve kendileri gibi bir lider seçmelerini ifade eder. Dolayısıyla, her iki anlam da "yönetici" rolünü destekler ve pekiştirir. Bu bağlamda, "idareci/yönetici" anlamı, kıraatlerin tamamında bir temel unsur olarak öne çıkmaktadır. Şu hâlde sözcüğün "yönetici" anlamının bütün kıraat vecihlerinde ön plana çıkması, "أَمْرُنَا" (yetkili kılmak) kıraatinin, âyetin vermek istediği anlam açısından tercih edilmesi gerektiğini gösterebilir.

Çalışmada, kıraat farklılıklarının yaklaşık yüzde yirmisini oluşturan ve ferşü'l-hurûf kategorisine giren bu kelimenin, anlamda belirgin bir değişiklik oluşturmadığı ve farklılıkların birbirini desteklediği görülmüştür. Sözcüğün yapısındaki değişikliklerin, ortak bir anlam etrafında birleştiği tespit edilmiştir. Nitekim farklı kıraatler ve ona bağlı yapılan yorumlar, mütreflerin liderlik yönlerine işaret etmekte; fasıklıklarının, bir toplumu yok etmeye sürüklediğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla çalışmada, mütreflerin sahip oldukları güç veya sosyal statü nedeniyle bireyler üzerinde olumsuz bir etki oluşturdıkları ve menkul kıraatlerin ifade ettiği ortak anlam çerçevesinde liderlik özelliklerinin toplumu ciddi şekilde olumsuz yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Mütreflerin toplumu çöküşe sürüklemesi ve helâk, tarihsel süreçte belirli şartların olgunlaşmasına bağlı olmuştur. Bir toplumda azgınlık, fesat, ahlaksızlık ve adaletsizlik gibi olumsuz durumlar olsa da bu şartlar tam anlamıyla olgunlaşmadıkça helâk gerçekleşmez. Dolayısıyla, şımarık liderlerin/mütreflerin iktidara gelmesi veya etkili olması, toplumun kendi iradesiyle kötülüğe sapmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar ve halkın iradesiyle seçilen liderlerin toplumun yıkımına yol açabileceğini gösterir. Bu bağlamda çalışmada, kötü liderliklerin toplum üzerinde yıkıcı bir etki yaratabileceği ve inceleme konusu olan âyetin mütreflere has kılınmasından hareketle, mütreflerin idareci olmalarının, felâketin gerçekleşmesi için gereken son aşama olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çalışmada, İsrâ sûresinin 16. âyetinde yer alan “امْرَأَتَا” sözcüğündeki kıraat farklılıklarının âyetin anlam ve yorumuna etkisini ve bunun, bir toplumu helâke sürükleyen mütreflerle ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Öte yandan söz konusu kelimedeki kıraat farklılıklarının Kur’ân meâllerindeki karşılığına yönelik bir çalışma yapmak da mümkündür. Bu minvalde erken dönem Cumhuriyet dönemi ile çağdaş meâller arasında bir mukayese yapılabilir. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalara, söz konusu kelimenin örnek teşkil edebilecek bir âyette yer aldığını söyleyebiliriz.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal’s editorial process files.

Kaynakça/References

- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Ateş, Mehmet Halit. "Kur'an'da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 116-161. <https://doi.org/10.46595/jad.375132>
- Bayram, Enver - Coşkun, Hasan. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 473-495.
- Bekiroğlu, Harun. *Kur'an Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu 'abu'l-Îmân*. thk. Abdulalî Abdülhamit Hamit. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Kâdî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Can, Seyithan. "Allah'ın Adaleti Ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Haziran 2022), 9-32. <https://doi.org/10.51605/mesned.1080563>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *'Aḥkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1412/1992.
- Cevirov, Emir. *Dini Lider Tipleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Coşkun, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Çelik, Celaledin. "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. ed. Mehmet Bayyığıt. Konya: Yediveren Kitap, 2003.
- Çelik, İbrahim. "Mele'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/36-37. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Çınar, Nazım. "Fârâbî ve Kınalızâde Ali Çelebi'ye Göre Devlet İdarecilerinde Bulunması Gereken Bazı Ahlâkî ve Erdemli Davranışlar". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö13 (2023), 1062-1075. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1379311>
- Çiçek, Hacı. "Toplumlara Baskı ile Yönlendiren İki Grup İnsan Profili: Mele'/Eşrâf Ve Mütrefin/Varlıklılar". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Temmuz 2022), 590-608. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1088076>.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Davut, Orhan. "Kadim Arap Şiirinin Kur'an-ı Kerim Tefsirindeki Rolü Çerçevesinde Mesâilu Nâfi' B. El-Ezrak". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1328-1347. <https://doi.org/10.17859/pauifd.788584>.
- Ebû Alî el-Fârisî. *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedrettin Kahveci vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1993.
- Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî. *'Aḥkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaḍ - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Garîbu'l-ḥadîṣ*. nşr. 'Abdulmuîd Ḥân vd. 4 Cilt. Haydarâbâd: Maṭba'atu Dâireti'l-Me'arifi'l-'Osmâniyye, 1384/1964.

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâ'ât*. thk. 'İyd Mustafa Dervîş - 'İvağ Hamd el-Küzî. b.y., 1414/1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *el-Medînetu'l-Fâdıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 5. Basım, 2023.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2023.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1403/1983.
- Güneş, Abdulkaki. "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 61-93.
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Ġarîbu'l-hadîs*. thk. Süleymân b. İbrâhîm. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1405/1980.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd. *Ġarîbu'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm el-'Azbâvî. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî vd. 6 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îdâh 'anhâ*. nşr. Alî en-Necdî - Abdulfettâh İsmâîl. 2 Cilt. Kahire: Vezâretu'l-'Evkāf, 1414/1994.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-'İber (Kitâbü Tercemânî'l-'İber)*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḳaddime*. thk. Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *Muḥtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *'İ'râbu'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ileluhâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1992/1413.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed. *Bedâ'i'u't-tefsîr*. thk. Yüsri es-Seyyid - Sâlih Ahmed. 3 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sağar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Mihrân en-Nîsâbüri. *el-Mebsûṭ fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecme'u'l-luġeti'l-'Arabî, 1401/1980.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali ed-Ḍabbâğ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed. *Ġâyetu'n-Nihâye fi ṭabaḳâti'l-kurrâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fi me'ânî kelîmâtî'n-nâs*. thk. Ḥâtim ed-Ḍâmin. 2 Cilt. Dâru'l-Beşâ'ir, 3. Basım, 1424/2004.
- İşeri, Yunus. "Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 471-489. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073516>

- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idî Müslim*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ', 1419/1998.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mercan, Fadime. *Bireysel ve Toplumsal Yozlaşma Açısından Kur'an'da Mütref Kavramı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şâḥîḥ*. Riyad: Beytu'l-'Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi'atu 'Ümmi'l-Kura, 1408/1988.
- Okumuş, Ejder. "Kur'an'da Toplumsal Çöküş". *Toplumsal Çöküş Teorileri*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Okumuş, Ejder. "Kur'an'da Toplumsal Çöküş". *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 63-94.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Şubat 2015), 163-181.
- Özcan, Esat. "Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 135-153.
- Özcan, Esat. "Taberî Tefsirinde Bağlam". *Bir Müfessir Olarak İmam Taberî ve Tefsir Metodolojisi*. ed. Zeki Keskin. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Öztürk, Şeymanur. *Kur'an'da 'Mütraf' Kavramının Yer Aldığı Âyetlerin Tefsiri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Mufredât fi ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sadrettin Gümüş. "Ġarîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İ.F.D* 5-6 (1993), 10-26.
- Saylan, Nesrişah. *İbn Cinnî'nin el-Muhtesebi'nde Sahâbeye Nispet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed. *ed-Durru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed el-Ḥarrâṭ. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed. *'Umdetu'l-ḥuffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Sümer, İdris Sami. "Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu". *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 276-300. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1445813>.
- Şahinalp, Mehmet Vehbi. "Kur'an-ı Kerimde 'Mütref' Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramlar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2010), 49-79.
- Şulul, Kasım. *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Taşdoğan, Ahmet. "Âsım Kıraatinin Kur'an Meâllerine Yansıtılamaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 543-580. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1518479>.

Taşdoğan, Ahmet. "Zuhurf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kiraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü Ve Etkisi". Harran İlahiyat Dergisi 51 (Haziran 2024), 226-246.
<https://doi.org/10.30623/hij.1436130>.

Tuhfetü's-Şâhân Kapsamında 17. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin İslâmî Finans ve Sermaye Edinme Yöntemlerine Dair Görüşleri

The Views of Ebü'l-Bekâ al-Kefawî, one of the 17th Century Ottoman jurists, on Islamic Finance and Capital Acquisition Methods within the Scope of Tuhfetü's-Şâhân

Ramazan ÇÖKLÜ¹   

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, Canakkale, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Çöklü, Ramazan. "Tuhfetü's-Şâhân Kapsamında 17. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin İslâmî Finans ve Sermaye Edinme Yöntemlerine Dair Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 263-279.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.01.2025

Kabul Tarihi
09.02.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda müderrislik, müftülük ve kadılık görevlerinde bulunmuş, yaşadığı döneme damgasını vuran meşhur âlimlerden biridir. Babası da âlim olan Kefevî, eserlerinde İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında bilgiler veren müdakkik ve yetkin bir şahsiyettir. Özellikle Tuhfetü's-şâhân'da fıkıhtan kelâma, tasavvuftan ahlâka, astronomiden tefsire kadar pek çok ilimde tartışma konusu olan meselelere değinmiştir. Daha da önemlisi, eserin önemli bir kısmında 'mesele' adlı başlıklar altında birçok güncel fikhî meselenin hükmünü açıklamış, bir bakıma 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun dinî, kültürel ve sosyal hayatını, örf ve âdetleri resmetmiştir. Tuhfetü's-şâhân bu yönüyle bir fetva kitabını andırmaktadır. Bu araştırmada da Kefevî'nin İslâmî finans ve sermaye edinme yöntemleri hakkındaki bazı görüşleri incelenmiş; para vakıfları, muâmele-i şer'iyye, bazı fâsîd akitler, haram akitler ve alışverişte helal ve haramlarla ilgili fetvaları açıklanmıştır. Araştırma, Osmanlı devletinin büyük ekonomik kriz yaşadığı bir dönemde kadılık yapması nedeniyle halkın bizzat içinde ve ticarî işlerine son derece vakıf olan bir âlimin fetvalarını incelediği için önemlidir. Zira bilindiği üzere her kriz kendi fırsatlarını doğurur. 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda da krizi fırsat bilerek halkı aldatmaya çalışan, stokçuluk yapan, faiz ve benzeri şüpheli işlemlere başvuran insanlar türemiştir. Devletin ve halkın içine düştüğü ekonomik buhranı lehine çevirmeye çalışan, karşılıklı ticarî ilişkilerde İslâm'ın izin vermediği finans ve sermaye edinme yöntemlerine başvuran yeni fırsatçılar ortaya çıkmıştır. Muhtemelen bu sâikten hareketle Kefevî, alışverişe dair hükümleri bütüncül ve fıkıh sistematığı üzerine incelemek yerine o dönemdeki insanların ticarî faaliyetleriyle ilgili güncel meselelere yer vermiş, başka bir ifadeyle 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun ticarî işlemlerine özgü çeşitli teknik konuların hükmünü açıklamıştır. Ayrıca Kefevî, yaşadığı çağın şartlarını göz önünde bulundurarak bazı konularda maslahata binaen ve haksızlığı önlemek için Hanefî mezhebinin genel görüşünün dışına çıkmış, bazı meselelerde de fâsîd şartı giderip alışverişleri geçerli ve helal kılacak çıkış yolları üretmiştir. Böylece ticarî işlemlerin İslâm hukukunun sınırları içerisinde sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Özellikle para vakıflarında yapılan işlemlerle ilgili literatürde benzerine pek rastlamadığımız ve bu konuda yazılan eserlerde yer almayan özgün bir görüş ortaya koymuştur. Araştırma, bu denli muhakkik bir âlimin görüşlerini incelemesi nedeniyle de önem arz etmektedir. Zira Osmanlı ekonomisine ve ticarî faaliyetlerine dair çeşitli akademik çalışmalar yapılırsa da sırf ticarî sapmalara odaklanan ve çözüm yollarının ön planda olduğu yeterli sayıda araştırmanın mevcut olmadığı fark edilmiştir. Yine araştırmada sadece Kefevî'nin görüşlerinin ortaya çıkarılmasıyla yetinilmemiş, onların, müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin genel görüşlerine uygunluğu da tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra araştırma Kefevî'nin fıkıhçılığı hakkındaki Türkçe ilk akademik çalışmalardan biridir. Daha önce Tuhfetü's-şâhân'la ilgili bir değerlendirme çalışması yapılırsa da burada eserin genel özellikleri açıklanmış, muhteva analizi yapılmadığı gibi Kefevî'nin görüşleri tespit ve tahlil edilmemiştir. Araştırmanın temel kaynağı Kefevî'nin Tuhfetü's-şâhân adlı eseridir. Çalışma boyunca eserin Osmanlı arşivlerinde bulunan matbu ve yazma nüshalarının yanı sıra İslâm iktisadı ve finansıyla ilgili klasik ve modern kaynaklardan da yararlanılmıştır. Araştırmada önce Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki ekonomik durumuyla ilgili bilgi verilmiştir. Sonrasında Kefevî'nin görüşleri çerçevesinde Osmanlı halkının o dönemdeki alışveriş kültürü, bazı finans ve sermaye edinme yöntemleri üzerinden açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh, Eşya ve Borçlar Hukuku, İslâm İktisadı, Osmanlı Hukuku, Kefevî, Tuhfetü's-şâhân.

ABSTRACT

Date of Submission
01.01.2025

Date of Acceptance
09.02.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:
al-Fiqh, Law of
Property and
Obligations, Islamic
Economics, Ottoman
Law, al-Kafawî,
Tuhfetü's-şāhān.

Abū al-Baqā al-Kafawî is one of the famous scholars who served as a muderris, mufti and qadi in the 17th century Ottoman society and left his mark on his time. Al-Kafawî, whose father was also a scholar, is a scholarly and competent figure who provides information in various fields of Islamic sciences in his works. Especially in Tuhfetü's-şāhān, he touches upon issues that are the subject of debate in many sciences from fiqh to kalām, from mysticism to ethics, from astronomy to exegesis. More importantly, in a significant part of the work, he explained the rulings of many current jurisprudential issues under the headings of 'issues', and in a way, he portrayed the religious, cultural and social life, customs and traditions of the 17th century Ottoman society. In this respect, Tuhfetü's-şāhān resembles a fatwa book. In this study, some of Kafawî's views on Islamic finance and methods of acquiring capital are analysed, and his fatwas on money foundations, mu'amala-i shar'iyya, some fāsid contracts, haram contracts, and halal and haram in shopping are explained. The research is important, because it analyses the fatwas of a scholar who was very familiar with the commercial affairs of the people due to his position as a qadi at a time when the Ottoman state was experiencing a great economic crisis. As it is known, every crisis gives birth to its own opportunists. In the 17th century Ottoman society, people who took advantage of the crisis to deceive the public, engage in hoarding, and resort to interest and similar dubious transactions emerged. New opportunists emerged who tried to turn the economic crisis in which the state and the people fell into in their favour and resorted to methods of finance and capital acquisition that were not permitted by Islam in mutual commercial relations. Probably based on this motive, Kafawî, instead of analysing the rulings on shopping in a holistic and fiqh systematic way, included current issues related to the commercial activities of the people of that period, in other words, he explained the rulings of various technical issues specific to the commercial transactions of the 17th-century Ottoman society. In addition, considering the conditions of his time, al-Kafawî deviated from the general opinion of the Hanafi madhhab on some issues for the sake of the good and to prevent injustice, and in some issues, he produced ways out to eliminate the fāsid condition and make the transactions valid and halal. Thus, he ensured the sustainability of commercial transactions within the boundaries of Islamic law. In particular, he put forward an original view on the transactions carried out in money foundations, which we have not come across in the literature and which is not included in the works written on this subject. This study is also crucial because it analyses the views of such a learned scholar. Although there are various academic studies on the Ottoman economy and commercial activities, it has been noticed that there are not enough studies focusing only on commercial deviations and solutions. Again, in this research, not only al-Kafawî's views were revealed, but also their conformity with the general views of the Hanafi madhhab, to which he belonged, was tried to be determined. In addition, this research is one of the first academic studies on al-Kafawî's jurisprudence in Turkish. Although some studies on Tuhfetü's-şāhān have been carried out before, they explained the general features of the work, did not analyse its content, and did not identify and analyse al-Kafawî's views. The main source of the research is al-Kafawî's Tuhfetü's-şāhān. In addition to the printed and manuscript copies of the work in the Ottoman archives, classical and modern sources on Islamic economics and finance were also used throughout the research. Firstly, information about the economic situation of the Ottoman Empire in the 17th century will be given. Then, within the framework of al-Kafawî's views, the shopping culture of the Ottoman people at that time, some financial and capital acquisition methods will be explained.

GİRİŞ

İktisadî faaliyetlerin ahlakî ilkeler üzerine kurulmasını emreden İslâm dini, ticarî hayatın sorunsuz bir şekilde sürdürülebilmesi için üreticiyi ve tüketiciyi koruyan kurallar koymuş ve prensipler vazetmiştir. Bu kurallar ve ilkeler ulemânın içtihatlarıyla birlikte fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve ilmihaller gibi çeşitli eserler yoluyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunların içinde ilmihaller, öncelikli olarak İslâm'ın inanç esaslarını, ibadetleri, İslâm dininin fert ve toplum hayatına dair belirlediği prensipleri ve Müslümanların tarih boyunca bu prensiplerin ışığında kazandığı örf ve âdetleri ihtiva ettiği için Müslüman bir bireyin sıklıkla kendisine başvuracağı temel kaynaklar mahiyetindedirler.¹ Bunun yanı sıra ilmihaller, halkın ibadet hayatı hakkında, karşılıklı ticarî,

¹ Harun Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 434.

ailevî ve hukuksal ilişkilerinde ne tür sorunlarla karşı karşıya kaldıklarını öğrenme imkânı sunan, kısaca yazıldıkları dönemin sosyokültürel yapısı hakkında bilgi sağlayan tarihî eserlerdir.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *Tuhfetü's-şâhân* adlı eseri de İslâm tarihinde bu türün önemli örneklerinden biri kabul edilebilir. Zira 17. yüzyılda padişahın teşvikiyle yazılan bu ilmihalde² akâidden fıkha, iktisattan yargıya, tasavvuftan ahlaka ve astronomiden tefsire birçok alanda bilgiler verilmiş, daha da önemlisi o dönemdeki toplumun dinî yaşantısı, güncel fikhî meseleleri, örf ve adetleri resmedilmiştir. Ancak Kefevî muntazam ve mazbut bir ilmihal yazmak yerine daha çok yaşadığı dönemdeki güncel konulara ve fikhî meselelere yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu meselelerle ilgili Kefevî'nin sadece tütün meselesi hakkındaki bir fetvası çalışılmıştır.³ *Tuhfetü's-şâhân*'nın Hanefî ilmihal geleneğindeki yeriyle ilgili de bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır,⁴ fakat burada Kefevî'nin fikhî görüşleri analiz ve tespit edilmediği gibi eserdeki fikhî birikim de tahlil edilmemiştir.⁵ Dolayısıyla bu çalışmada Kefevî'nin İslâmî finans ve sermaye edinme yöntemlerine dair görüşleri ilk kez incelenecek ve bu kapsamda 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun alışveriş kültürüne, ticarî faaliyetlerine, bazı finansman ve sermaye edinme yöntemlerine değinilecektir.

17. yüzyılın gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse dünyanın diğer bölgelerinde büyük çapta bir ekonomik buhranın yaşandığı bir zaman dilimi olması ve Kefevî'nin böyle bir dönemde cihanşümül bir devlet olan Osmanlı'da müftülük ve kadılık yapması çalışmayı önemli kılan diğer yönlerdir. Çünkü kriz dönemleri ortaya yeni fırsatçılar çıkarır ve esas bozulma ticarî sahada görülür. Böyle dönemlerde fikhî meseleleri şeriatın sınırları içerisinde çözmek ve ticarî faaliyetlerin meşrû çerçevede devamlılığını sağlamak kolay değildir.⁶ Ayrıca Kefevî, Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde ilim, tedris ve yargı görevi üstelenen, dolayısıyla halkın gündelik yaşamına son derece vakıf olan bir âlimdir.⁷ Onun görüşleri dönemin Osmanlı halkının alışveriş âdâp ve ahlakına dair yaşantısının bir portresini çizebilir. Nitekim Kefevî, eserdeki genel âdeti üzere alışveriş bahsini bütün ayrıntılarıyla birlikte incelememiş, sadece birtakım fâsid akit türlerinin, finansman ve sermaye temini kapsamında alışverişlerdeki bazı helal ve haramların, bazı hîle-i şer'îyye ve yasaklı akit türlerinin hükümlerini açıklamıştır. Büyük olasılıkla Kefevî, müftülük ve kadılık yapması nedeniyle, kendisine sıkça sorulan fikhî meseleleri ve o dönemde halkın rağbet ettiği alım ve satım şekillerini mercek altına almıştır.

Araştırmanın temel kaynağı Kefevî'nin fikhî görüşlerini aktardığı *Tuhfetü's-şâhân* adlı kitaptır. Çalışma boyunca bu eserin Osmanlı arşivlerinde mevcut olan bazı yazma ve matbu nüshalarından

² Hatice K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 52.

³ Şenol Saylan, "17. Yüzyıl Kefe'de Türkçe Bir Fetvâ: Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî'nin (1028/1619-1095/1684) Tütün Hakkındaki Fetvâsı" (*Doğu Avrupa Tarihi: Yeni Bulgular ve Yaklaşımlar* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2023), 278-289.

⁴ Muhammet Kasım Gültekin, *Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân Adlı Eseri ve Hanefî İlmihal Geleneğindeki Yeri* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 28-96.

⁵ *Tuhfetü's-şâhân*'ın içeriğine dair biri kelâm diğeri nasihatnâme ilimleriyle ilgili olmak üzere iki çalışma yapılmıştır, fikhî içeriğiyle ilgili bir çalışma yoktur. Bu çalışmalar şunlardır: Ramazan Tarık, "Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında İslam Akâidi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 572-609; Fatih Yaman, "Ebu'l Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında Bulunan Manzum Bir Nasihatname: Nesâiyh-i Mülûk", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 9/2 (2023), 366-394.

⁶ Çalışma içinde bu görüşü destekleyen bilgiler verilecektir.

⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/1262; Saylan, "17. Yüzyıl Kefe'de Türkçe Bir Fetvâ", 279-280; Erol Aydın, *Ebu'l-Bekâ'nın el-Külliyât'ındaki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 14-15.

faydalanılmıştır.⁸ Araştırmada ilk olarak Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki ekonomik ve finansal durumundan bahsedilerek konunun alt yapısı oluşturulacak, sonrasında ise Kefevî'nin İslâmî finans ve sermaye edinme yöntemlerine dair görüşleri açıklanacaktır.

1. 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunun Ekonomik ve Finansal Durumu

15. yüzyıl boyunca Avrupa piyasalarında fiyatlarda önemli sayılabilecek bir değişiklik olmamıştır. Ancak 1600 veya 1650 yılından itibaren ileriye dönük 150 yıl boyunca Osmanlı coğrafyası da dâhil olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde fiyatlar hızlı bir artış eğilimi içine girmiş ve enflasyonun yükselmesiyle birlikte altın ve gümüşün satın alma gücü bir hayli düşmüştür. Dahası, 16. yüzyılın sonlarından 17. yüzyılın ortalarına kadar uzanan bu enflasyon dalgası nedeniyle fiyatlar neredeyse 5 kat artmıştır.⁹ Fiyatlardaki bu artış, o dönemde buna alışık olmayan ve para olarak altın ve gümüş kullanan ekonomilerde önemli değişikliklere sebebiyet vermiştir.¹⁰ Öyle ki Osmanlı Devleti'ni de içine katabileceğimiz bazı devletler, finans ve sermaye piyasasındaki bu hareketlilik sonucunda ek gelir sağlamak amacıyla piyasadaki altın ve gümüş paraları toplamış, içeriğini/ayarını düşürerek yeniden piyasaya sürmüşlerdir.¹¹

Aslında Osmanlı Devleti'nin maliyesi, 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar hızlı fetihlerin sağladığı ek gelirler sayesinde oldukça güçlüdür. Zira devlet o zamana kadar henüz büyük ve uzun vadeli bir borçlu olarak finans piyasalarına girmemiştir. Yüzyılın ikinci yarısında ise devletin kısa dönemli borçlanma örneklerine rastlanmaktadır.¹² Başka bir ifadeyle 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı bütçesinin açık verdiği görüşmüştür. Yine 17. yüzyılda devletin hazine gelirlerindeki gelişmeler yavaşlamış ve borç miktarı kabarmıştır.¹³ Bu iktisadî kriz sonucunda mali güçlükler iyice artmış ve Osmanlı Devleti 16. yüzyılın sonlarına doğru veya 17. yüzyılın başlarından itibaren cebri iç borçlanmaya gitmiştir. Savaş ve maaş finansmanı için ülke çapında padişah, vezirlerden, yüksek düzey bürokratlardan ve zenginlerden borç almaya başlamıştır.¹⁴

Osmanlı Devleti'nin yaşadığı finans ve sermaye darlığı uzun yıllar boyunca, hatta asırlarca devleti zor durumda bırakmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, kıymetli metallerin piyasadaki arzının kısıtlanmasıdır. Altın ve gümüş sikke bulmanın kolay olmaması ülkede finans ve sermaye ihtiyacının karşılanmasında sıkıntılara yol almış, bu da ekonomik düzeni olumsuz etkilemiştir. Nakit para darlığı çeken halk alım satım işlemlerini çoğunlukla kredi ve takas yoluyla gerçekleştirmiştir. Mesela köylüler ihtiyaç duydukları mal ve hizmetlerin karşılığını buğdayla ödemiştir. Takas işlemi gerek kırsal bölgelerde yaşayan insanlar gerekse yerli ve yabancı tüccarlar tarafından kullanılmıştır.¹⁵

Osmanlı Devleti'nin iktisadî buhran yaşamasının bir diğer nedeni, büyük bir hammadde alıcısı olan Avrupa ile ucuz işlenmiş mal satıcısı olan doğu ülkeleri arasında bocalamasıdır. 16. yüzyılda

⁸ Araştırma bir tahkik çalışması olmadığı için farklı nüshalar dipnotta gösterilmemiştir. Asıl olarak matbu nüshadan istifade etmekle birlikte bazı silik ve anlaşılmayan yerlerde Osmanlı arşivlerindeki diğer nüshalardan faydalanılmıştır ve bu süreçte matbu nüshada yazım yanlışları ve eksik ifadeler olduğu tespit edilmiştir. Eser, mevcut nüshalar mercek altına alınarak yeniden tahkik edilebilir.

⁹ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.), 105-106.

¹⁰ Salih Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyye (XVII. Asır)* (İstanbul: On iki Levha Yayıncılık, 2021.), 106.

¹¹ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, 105-106.

¹² Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 135.

¹³ Mesela 1103/1691-2 yılında devletin toplam bütçe açığı 347.039.865 akçe, 1104/1693'te ise 262.217.191 akçe olduğu belirtilmiştir ki bu rakamlar toplam gelirin üçte biri kadardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 576-577.

¹⁴ Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, 135; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 576-577.

¹⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 1/257; Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyye (XVII. Asır)*, 102-103.

Osmanlı devletine dışarıdan giren işlenmiş malların büyük çoğunluğu doğudan, bilhassa Hindistan'dan gelmektedir. Buna mukabil bu istikametlere hiçbir şey satılmamaktadır. Memleketin altın ve gümüş serveti sürekli doğuya akıp gitmekte iken batıdan satılmaya gelen sanayi eşyası yok denecek kadar az seviyededir. Buna mukabil Avrupalı gemiler Osmanlı limanlarından sürekli hammadde, hayvanat ve hububat taşımaktadır.¹⁶ Kısaca Avrupa'dan gelen altın ve gümüş doğuya akmış ve giden madenlerin gelenden fazla olması devletin para ve finans darlığı çekmesine, iase ve üretim sıkıntısı yaşamasına yol açmıştır.¹⁷

Kefevî, hem Osmanlı Devleti'nde hem de dünyada bu denli büyük bir iktisadî krizin görüldüğü bir dönemde yaşamıştır. Böyle dönemlerde insanlar finans ve sermaye temini sıkıntısı yaşadıkları için İslâm'ın caiz görmediği uygulamalara yönelebilirler. Halk arasında ribâ, stokçuluk ve tefecilik türü uygulamalar yaygınlaşabilir. Benzer şekilde toplum haramdan kaçınmak için şer'î hilelere başvurabilir yahut şeriatın imkân verdiği ölçüde ruhsatlardan yararlanabilir. Kefevî'nin *Tuhfetü's-şâhân*'da yer verdiği finans konularını bu bakış açısıyla okumak hem onun görüşlerini hem de dönemin Osmanlı toplumunun alım ve satım işlemlerinin arka planındaki sosyokültürel zemini öğrenmeyi kolaylaştırabilir.

2. Tuhfetü's-şâhân Kapsamında 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Finans ve Sermaye Temin Yöntemleri

Kefevî *Tuhfetü's-şâhân*'da fikhî meseleleri el-bey'u ve's-şirâ' adlı tek bir başlık altında incelemiş, konuları belirli bir sıraya ve içeriğe göre alt başlıklara ayırmamıştır. Ele aldığı meseleleri neye göre seçtiğini açıklamasa da eserin genelinde gözüktüğü şekilde o dönemde alışverişlerle ilgili güncel problemleri incelediği söylenebilir. Sözü edilen fikhî meseleler alım ve satım akdine dair ele aldığı konular; fâsid akitler, hîle-i şer'iyeler, bazı yasaklı işlemler, helaller ve haramlar olmak üzere dört başlık altında toplanabilir. Fâsid akitler başlığı altında ribâ, birleşik akit ve gabn konusuna yer verilecektir. Hîle-i şer'iyeye başlığı altında genel itibariyle para vakıfları ve muâmele-i şer'iyeye konusu incelenecektir. Yasaklı işlemlerde müzâyede, sevm alâ sevm, telakki'l-celeb ve ihtikâr konularına değinilecek, haramlar ve helaller başlığında ise şarap almak ve satmak gibi Kefevî'nin söz ettiği bazı alışveriş işlemlerinin hükmü açıklanacaktır.

Daha önce belirtildiği şekilde Kefevî özellikle teknik konuları incelemiş, bizzat dönemin ticarî faaliyetlerine odaklanmıştır. Bu yüzden fetvaların zeminini oluşturacak ön bilgilere yer vermeden doğrudan fikhî meselelerin hükmünü açıklamıştır. Ancak araştırmanın bu kısmında konunun daha iyi anlaşılması için Kefevî'nin görüşleri daha kapsamlı bir şekilde incelenecek ve Hanefî mezhebinin genel görüşüne uygunluğu bakımından da değerlendirilecektir.

2.1. Fâsid Akitler

2.1.1. Ribâ

Kefevî ribâyı "İki taraftan kîle ile yahut terazi ile ölçüp ve tartıp malları birbirine mukabil verilip bir taraftan ziyade olmak, buna ribâ derler." olarak tanımlar.¹⁸ Bu tanım veya açıklama Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşüne uygundur. Zira Hanefî fakihlerine göre ribânın illeti cins ve ölçü (keylî/veznî) birliğidir. Ölçülen ve tartılan aynı cins iki malın birbiriyle mübadelesinde fazlalık ve vade haramdır.¹⁹ Kefevî'nin aktardığına göre kendi yaşadığı dönemdeki bazı tüccarlar,

¹⁶ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 33-34; Robert Mantran, *XVI-XVIII Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu* (Ankara: İmge Kitapevi, 1995), 132-133.

¹⁷ Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyeye (XVII. Asır)*, 102-104.

¹⁸ Ebû'l-Bekâ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 1258, 142.

¹⁹ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî Kudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 87.

onu on bire²⁰ vererek açıktan faiz almaktadırlar. Çünkü bu şekilde tüccarlar hem müşteriye aldatmakta hem de cins ve ölçü birliğini bozarak fazlalık faizi almaktadırlar. Oysa kendisine ribâ karışan akitler fâsiddir.²¹

17. yüzyıl Osmanlı toplumundaki tüccarlar, o dönemdeki ekonomik krizi fırsata çevirmek amacıyla aç gözlülük yaparak faize bulaşmış olabilirler. Haddizatında ulemânın para vakıflarının devamlılığında ısrar etmesinin arkasındaki en temel faktörlerden biri, tefecilik yapan ve halkı soyan ribâhor/faizcilerdir. Bununla birlikte insan tabiatı gereği günah işlemeye meyilli bir varlıktır. Nefsinin arzu ve isteklerine uyarak ve tamahkârlık ederek zor durumda kalan veya kalmayan herkesten faiz alabilir. Nitekim Osmanlı coğrafyasında başka yüzyıllarda da faize bulaşanların olduğu vâkidir. Mesela 15. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Mehmed Hilmi Akhisârî (öl. ?) *Risâle fî beyâni'r-ribâ ve bey'ül-fâsid* adlı eserinde yaşadığı dönemdeki insanların haram kazançtan ve ribâdan kaçınmadıklarını belirtmiş ve risaleyi onları uyarmak için Türkçe yazdığını söylemiştir.²²

2.1.2. Birleşik Akit

Hanefî mezhebine göre müşterinin belirli miktarda bir parayı satıcıya karz vermesi ve hibe etmesi şartıyla veya benzer başka bir şart koşularak kurulan bütün akitler fâsiddir.²³ Klasik fıkıhta şartlı akit (safkateyn fî safka), modern hukukta ise mürekkep/birleşik akit olarak isimlendirilen bu tür akitler taraflardan birinin lehine fayda sağlaması, belirsizlik, cehalet ve ribâ içermesi gibi nedenlerle yasaklanmıştır.²⁴

Kefevî, içine karz akdi katılarak gerçekleştirilen bir birleşik akit örneği üzerinden o dönemdeki finansman ve sermaye edinme yollarından birini açıklamıştır. Şöyle ki borç veren kimse (A) önce belirli miktardaki bir akçeyi borç isteyen kişiye (B) karz vermektedir. Sonra bunun yanında bazı elbiseleri piyasa değerinin iki üç kat fazlasına aynı kişiye (B) veresiye satmaktadır. Ardından borç alan kişi (B) elbiselerin hepsini daha düşük fiyata borç verene (A) peşin satmaktadır. Aradaki vade farkını da kredi olarak kullanmaktadır.²⁵ Görüldüğü üzere bu misalde üçüncü bir kişi katılmadan karz akdi ile bey'ül-îne akitleri birleştirilmiş,²⁶ dolayısıyla bir akit içinde iki akit yapılmıştır. Kefevî, kredi ihtiyacı olan kimsenin bir şeyi piyasa değerinden oldukça fazla bir fiyata satın aldığı ve piyasa değerinden oldukça düşük bir fiyata satmak zorunda kaldığı bu tür akitlerin fâsid olduğunu açıklamıştır. Ona göre içine karz akdi katılan bütün alım ve satım işlemleri fâsiddir.²⁷

²⁰ Kefevî buradaki on ve on birin para mı yoksa ölçek mi olduğunu açıklamamıştır.

²¹ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/169.

²² Salih Korkmaz, "Mehmed Hilmi El-Akhisârî'nin 'Risâle Fî Beyâni'r-Ribâ ve Bey'ül-Fâsid' Adlı Risâlesi ve Tahkiki", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 317.

²³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, 5/169; Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muḥtâr* (Kahire: Maṭba'atu'l-Halebî, 1356/1937), 2/24-25; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1420/2000), 8/185-186.

²⁴ Mahmut Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 82-91; Yunus Akyüz, *Azalan Ortaklık – İslam İktisadî Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 93; Ahmet İnandır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/1 (2017), 13-16.

²⁵ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 141.

²⁶ Bey'ül-îne içeren muâmele-i şer'iyyenin Osmanlı dönemindeki çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyye (XVII. Asır)*, 79-91; Süleyman Kaya, *XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunda nazari ve tatbiki olarak karz işlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 14-27.

²⁷ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 141.

Kefevî'nin açıklaması Hanefî mezhebinin bu konudaki genel görüşüne uygundur. Çünkü Hanefî mezhebinde “Menfaat sağlayan her karz ribâdır.”²⁸ hadisi genel bir asıl olarak benimsemiş ve bu tür işlemler fâsid akit kapsamında değerlendirilmiştir.²⁹ Kefevî buna ilave olarak hiç zorluk çekmeden, yani sıfır riskle bir şey satın almanın da haram olduğunu söylemiştir.³⁰

Tarih boyunca insanlar normal akitlerle hedefledikleri maksada ulaşamadıklarında birleşik akitlere yönelmişlerdir. Zaruret ve ihtiyaç hali nedeniyle zor durumda kalma, kanunun açıklarından yararlanarak kolay yoldan daha çok sermaye edinme, riskleri ve masrafları azaltma, özellikle de finansman ihtiyacını karşılama gibi hedefler hem borç vereni hem de borç isteyen birleşik akit yapmaya sevk eden faktörler olarak sayılabilir.³¹ 17. yüzyılda küresel çapta bir finansal kriz ortamı olduğu için dönemin Osmanlı halkından bunu fırsata dönüştürmek isteyenlerin birleşik akitlere başvurması, böylece kolay yoldan ve haksız kazançla finans ve sermaye edinmesi ihtimal dâhilindedir.³²

2.1.3. Gabn ve Tedlîs

Kefevî alışveriş bahsinin başında alım ve satım hallerini ve hükümlerini bilmeyen kimselerin ticaretle uğraşmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Onun ifadesine göre yaşadığı dönemde, yani 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda tüccarlar akitlerle ilgili hükümleri bilmedikleri için alım ve satım akdinin fâsid olmasına neden olmaktadır. Sözelimi birtakım tüccarlar malı piyasa değerinden yüksek fiyata satmakta, bazıları ise malın ayıbını gizleyerek müşteriyi aldatmaktadır. Bu şekildeki işlemlerden faydalanmanın haram olduğunu belirten Kefevî'ye göre bunlardan elde edilen kazancı sahiplerine geri vermek gerekir. Bunları yemek veya birisine sadaka olarak vermek caiz değildir.³³ Yine Kefevî büyük kile³⁴ ve ağır kıyye (okka)³⁵ ile satın alınan bir şeyin küçük kile ile satılmasının haram olduğunu belirtmiştir.³⁶ Çünkü bu durumda satıcı müşteriyi kandırmakta ve haksız kazanç elde etmektedir.

Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre malın ayıplı ve piyasa değerinden yüksek bir fiyata satılması akdi fâsid kılmaz.³⁷ Ancak müşteri yeme, içme ve giyinme gibi aslî ihtiyaçlarından birini almak zorunda olup satıcı tarafından piyasa değerinden oldukça yüksek bir fiyata (gabn-i fâhiş) satın almak zorunda bırakılırsa bu akit fâsid olur. Hanefî fıkhrında buna *bey'ü'l-muztar* denir. Yaşadığı dönemdeki ekonomik buhran gereğince Kefevî'nin bu tür akitleri kastetmesi ihtimal

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. 'Abdullâh et-Türkî (b.y.: Merkezû Hicr, 1432/2011), 11/291. (No. 11030).

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/33; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî el-Hanefî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 4/175.

³⁰ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 141.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 190-196.

³² Nitekim 16 yüzyıl Osmanlı ulemasından Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) de Kânûnî Sultan Süleyman'a mektuplar yazarak para vakıflarını yasaklamasının faydalı olmayacağını ve vakıf sisteminin bozulacağını söylemiştir. Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), 125-155.

³³ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 141.

³⁴ Özellikle kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan bir ölçek. Cengiz Kallek, “Kile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/567-570.

³⁵ Osmanlı döneminde kullanılan bir ağırlık ölçüsü birimi. Cengiz Kallek, “Okka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/338-339.

³⁶ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142.

³⁷ Hanefî fıkıh kitaplarında bu gibi durumlarda akdin fâsid olacağına yönelik bir açıklama yoktur. Genel itibarıyla ayıbın giderilmesine ve tarafların fesih hakkına dair bilgiler mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebûbekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l-Kudûrî* (b.y.: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322), 1/198-207; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*, 4/53-70; Gökhan Atmaca, “İslam Hukukunda Gabn ve Akde Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 129-150.

dâhilindedir.³⁸ Ne var ki Hanefî mezhebinde fâsid akitlerde satıcı kazandığı parayı kullanabilir, çünkü akitte semen taayyün etmemiştir. Ama müşteri, fâsid akitle satın aldığı şeyi -taayyün ettiğinde- üçüncü bir kişiye satarsa kazandığını tasadduk etmesi gerekir. Çünkü akdin konusu taayyün etmiş olup temiz değildir.³⁹ Dolayısıyla Kefevî'nin bu tür akitlerde satıcının kazandığı parayı tasadduk dahi etmeyip sadece sahiplerine geri vermesi gerektiğine dair görüşü Hanefî mezhebinin fâsid akitlerle ilgili genel yaklaşımıyla pek uyumlu gözükmemektedir. Belki de o, yaşadığı dönemdeki fırsatçılığı önleyebilmek için daha ihtiyatlı bir görüş benimsemiş olabilir.⁴⁰

Aslında devletin özel bir fiyat koymadığı durumda satıcı piyasa serbestliği gereğince fiyatı artırabilir. Çünkü İslâm'da alışverişler için kâr oranları piyasa şartlarına bırakılmış, bunun için kesin bir sınır konulmamıştır. Fakat sunî fiyat artışları yaşanıp piyasada suistimaller olduğunda kamu otoritesi bilirkişilerin belirlemelerine göre fiyatlara müdahale edebilir.⁴¹ Kefevî'nin yaşadığı yüzyıldaki iktisadî krizi ve yüksek enflasyonu göz önünde bulundurduğumuzda o dönemde de halkı mağdur eden birtakım kriz fırsatçılarının ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Kefevî'nin bu sâikten hareketle mezkûr meseleye eserinde yer verdiği düşünülebilir.

2.2. Hîle-i Şer'iyye: Para Vakıfları ve Muâmele-i Şer'iyye

Hîle, hukukî bir neticeye farklı yollar kullanarak ulaşmak veya meşrû olmayan bir neticeye meşrû araçlarla ulaşmak olarak açıklanabilir. İslâm hukukunda hîle; şer'î ve bâtıl olmak üzere iki kısımdır. Hîle-i şer'iyye, hukuka uymakta zorluk yaşandığında, zorlukları yine hukukun sınırları içinde kalarak aşmak, hîle-i bâtıla ise hukukun imkânlarını kurnazca kullanarak başkasının hakkına tecavüz etmektir.⁴² Geniş bir coğrafi alana yayılan ve çeşitli dinî, kültürel ve etnik grupları içinde barındıran Osmanlı Devleti'nin fakihleri hukuk düzenindeki bazı zorlukları hîle-i şer'iyyeler ile aşmaya çalışmışlardır. Kefevî eserinde bunların en meşhurlarından biri olan muâmele-i şer'iyye konusuna yer vermiştir.

İslâm dininin insanların kredi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için önerdiği ve teşvik ettiği işlemlerin başında karz-ı hasen gelir. Ancak karz-ı hasen uygulaması bunu her zaman tam anlamıyla karşılayamayınca bizzat naslarla yasaklanan faiz yasağını çiğnemekten sakınan Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren bey' u'l-lîne ve bey' bi'l-vefâ gibi çözümlere başvurmuşlardır. Geçmişten tevârüs ettiği ilmî birikimi kendi döneminin şartlarına göre bazen yeniden yorumlayan Osmanlı ulemâsı, toplumun kredi ihtiyacını karşılayabilmesi için muâmele-i şer'iyye gibi çözümler

³⁸ Ebu'l-Hasan 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-fetvâ*, thk. Şalâhuddîn en-Nâhî (Amman; Beyrut: Dâru'l-Furkân; Muessetu'r-Risâle, 1404/1984), 1/468; Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Hüseynî ed-Dimeşki İbn 'Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/59; Yuşa Solak, *İslam Borçlar Hukukunda Mekruh Satım Akitleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 43-44.

³⁹ Mesela bir kimse fâsid bir akitle cariyeye satın alsa, para taayyün etmediği için satıcının kazandığı para temiz ve helaldir. Ancak müşteri bu cariyeyi üçüncü bir kişiye satarsa kazandığı para temiz olmaz, çünkü cariyeye fâsid akitle taayyün etmiştir. Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 6/473; Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gururi'l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 2/175; Yunus Keleş, "Haram Karışık Mal ve Kazançla İlgili Tasarruflar", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020), 212-237.

⁴⁰ Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre meşrû olmayan kazançların ihtiyaç sahiplerine tasadduk edilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Güman, "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 11-49.

⁴¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 16 Temmuz 2024). Ayrıca bk. Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 219-224.

⁴² Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2000), 1-457; Salih Korkmaz, "İslam Hukukunda Hîle-i Şer'iyye Meselesi ve Buna Dair Bir Osmanlı Hukuku Tatbikatı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/1 (2024), 521-522.

üretmiştir. Muâmele-i şer'îyye, borç alırken veya mevcut borcun vadesini uzatırken faizden kurtulmak ve fazlalığın satım akdinden kaynaklanmasını sağlamak için yapılan bir işlemdir.⁴³ Bu işlem başta para vakıfları olmak üzere çeşitli kurumlar aracılığıyla uygulanmış ve halkın kredi ihtiyacını temin noktasında önemli rol oynamıştır.⁴⁴

Para vakıflarının ve muâmele-i şer'îyyenin caiz olup olmadığı hususunda Osmanlı âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Kemalpaşazâde (öl. 940/1534), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ve Sofyalı Bâlî Efendi bunu caiz görürken Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (öl. 954/1547) ve Birgivî (öl. 981/1573) gibi bazı âlimler de karşı çıkmıştır.⁴⁵ Kefevî de para vakıflarını ve muâmele-i şer'îyyeyi caiz gören ve bu yöntemle alınan fazlalığın ribâ olmadığını düşünen Osmanlı âlimlerindendir.⁴⁶ Dahası, ona göre para vakıflarından kredi temin eden kişilerin mutlaka muâmele-i şer'îyye yapması gerekir. Çünkü para vakıfları belirli bir ribh karşılığında nakit paraya ihtiyacı olanlara kredi temin eden kuruluşlardır. Bu itibarla eğer vakıflardan muâmele-i şer'îyye yapılmadan kredi temin edilir ve ribh ödenmeden sadece anapara ödenirse, ilk fırsatta bir veya birkaç kez muâmele-i şer'îyye yapıp bu yılların ribhlerinin kesinlikle ödenmesi gerekir. Zira aksi halde ribâ söz konusu olabilir ki bu günahıdır.⁴⁷ Onun ifadesi şu şekildedir:

Mesele: Nukûd-ı evkâftan muâmele-i şer'îyye olunmadık senelerden ötürü hâlen aslı ahz olundukda bir kere veyahut birkaç kere mübâyaa-yı şer'îyye kılınıp ol senelerin ribhleri sonra alınmak lazımdır. Böyle mübâyaa etmek ribâdan ihtiraz içindir. Yoksa dekâkîn-i müsteğillede ve büyü-t-i hânâtta ve duhûl-i hammâmâtta icâre ve nukûd-i evkâfta ribh takdiri esastır.⁴⁸

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere Kefevî dükkânları, evleri ve hamamları kullanmak için icâre, para vakıflarından kredi almak için de ribh takdir etmenin gerektiğini belirtmekte, daha açık bir ifadeyle para vakıflarını karşılıksız karz veren değil, kâr alarak kredi veren bir kuruluş olarak kabul etmektedir. Buna binaen Kefevî, muâmele-i şer'îyye yapılmayan yıllar için sonradan yeni bir mübâyaa-yı şer'îyye ile ribh takdirini güzel bulmaktadır.⁴⁹

Haddizatında muâmele-i şer'îyye işlemlerinde asıl maksat bu akitleri yapmak değil, alacaklı tarafın verdiği veya vadesini uzattığı borç karşılığında gelir elde etmesidir. Zaten bu işleme hîle-i şer'îyye denmesinin nedeni budur.⁵⁰ Dolayısıyla Kefevî'nin görüşü para vakıflarıyla ilgili genel teamüle uygundur. Ancak para vakıflarından ribh alınabilmesi için ribh ilzâmının ilk başta muâmele-i şer'îyye ile usulüne uygun bir şekilde yapılması gerekir. Aksi takdirde sonradan "Yılda şu kadar veririm." gibi ifadeler kullanarak şer'î ribh almak caiz değildir. Hanefî mezhebinin meşhur görüşü ve devrin ulemâsının genel kanaati bu şekildedir. Dahası, buna dair mahkeme kararları vardır. Benzer şekilde belirli bir süre için ilzâm edilen borç, süresi dolduğunda, muâmele-i şer'îyye ile birlikte yeniden ribh ilzâm etmeden bir süre daha ödenmese, bu geçen süre için de ribh lazım gelmez. Mesela bir borç için ribh ilzâm ederek bir senelik muâmele-i şer'îyye yapıldığında, sene sonunda ribhin ödenmesine rağmen anapara ödenmeyip bir süre daha

⁴³ Süleyman Kaya, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi İlişkilerinin Hukuki Boyutu", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 14, 16.

⁴⁴ Kredi sağlayan kurumlar için bk. Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'îyye (XVII. Asır)*, 140-183.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Kayapınar, "Para Vakıflarının Bir Uygulaması Olarak Muâmele-i Şer'îyyenin Meşruluğu Üzerine", *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilgiler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 241-246; İbrahim Halil Demir, *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-İlne* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 126-142.

⁴⁶ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142.

⁴⁷ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 196.

⁴⁸ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 196.

⁴⁹ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 195.

⁵⁰ Kaya, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi İlişkilerinin Hukuki Boyutu", 17.

borçlunun elinde kalsa, yeni bir ribh ilzâmı yapılmadığından bu süre için ribh talep edilemez. Ayrıca ribhin tahakkuk etmesi için ilzâmın usulüne uygun olması, yani borç miktarının ve ribh oranının belli olması gerekir.⁵¹ Aksi takdirde usulüne uygun yapılmayan ve muâmele-i şer'iyyesiz ribh ilzâmı, ribâ olduğu için caiz değildir.⁵² Bu yüzden Kefevî'nin muâmele-i şer'iyye yapılmayan yıllar için yeni bir mübâyaa ile ribh takdir etmenin isabetli olacağına dair görüşü bir zorunluluk arz etmemektedir. Bu sadece bir tavsiye olabilir. Zira para vakıflarının ana gayesi paraya ihtiyaç duyan kişinin nakit ihtiyacını karşılayarak kazanç elde etmektir. Ribh alınmadan kredi vermek, tıpkı aslı itibariyle gelir getiren bir evi veya dükkânı ücretsiz kiralamak ve ücretli bir işletme olan hamamı bedava kullandırmak gibidir. Büyük ihtimalle Kefevî, vakıf müessesesinin de mağdur olmaması için usulüne uygun olarak ve eski akitten bağımsız yeni bir veya birkaç mübâyaa-yı şer'iyye yaparak borç alan kişiden önceki seneler için ribh almayı tavsiye etmiştir. Yoksa Kefevî, ribh alınmayan yıllar için şer'î mübâyaa ve muâmele yapmadan ribh ilzâm etmenin gerektiğini, yani zorunlu olduğunu söylememiştir.⁵³ Kefevî'nin bu görüşü sebebiyle meseleyi kazâî değil, vakfın mağduriyetini gidermek amacıyla diyânî boyutuyla değerlendirdiği düşünülebilir. Çünkü resmî olarak geriye dönük yıllar için ribh ilzâm etmek asla caiz görülmemiştir. Kefevî gibi çeşitli bölgelerde kadılık yapmış birinin bu konuyu bilmemesi pek mümkün değildir.

2.3. Yasaklı İşlemler

2.3.1. İstiyâm alâ Sevmi'l'-Ğayr (Sevm alâ Sevm)

Daima bireyin ve toplumun yararını düşünen İslâm dini, iktisadî hayatın başarıyla sürdürülebilmesi için ticarî ahlak kuralları koymuş, böylece piyasadaki huzursuzlukları ve dengesizlikleri bertaraf etmeyi hedeflemiştir. Müzâyede akdi ve sevm alâ sevm yasağı bu kurallar arasında sayılabilir. Kefevî müzâyede yerine bey' men yezîd, sevm alâ sevm yerine de istiyâm alâ sevmi'l'-ğayr ifadelerini kullanmıştır.⁵⁴ Klasik Hanefî fıkıh kitaplarında her iki kullanım da mevcuttur.⁵⁵

Kefevî bu iki kavramı bir misal üzerinden tanımlamış ve bunları birbirleriyle ilişkili olarak açıklamıştır. Sözelimi bir kimse (A) malını satmak için pazarda belli bir fiyat söyleyerek bağırduğunda bunu duyan başka bir kişi (B) malı farklı bir rakama alabileceğini belirtse; eğer mal sahibi buna razı olmayıp bağırmaya devam ederse üçüncü bir kimsenin (C) fiyatı artırmasında bir beis yoktur. Buna bey' men yezîd denir ki bu caizdir. Ancak mal sahibi (A) ilk müşterinin (B) verdiği fiyatı kabul edip bağırmayı keserse, artık üçüncü kişinin (C) bundan sonra fiyatı artırması caiz değildir. Buna da istiyâm alâ sevmi'l'-ğayr denir. Benzer şekilde dellâl satmaya vekil kılındığı malı pazarda dolaştırırken bir kimse belirli bir fiyat önerip satın almak istediğini ilettiğinde, şayet dellâl "sahibine bu fiyata verip vermeyeceğini bir sorayım" derse ve bu esnada üçüncü bir kişi fiyatı artırırsa bu caizdir. Ama dellâl önceki müşterinin verdiği fiyatı mal sahibine bildirip mal

⁵¹ Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyye (XVII. Asır)*, 139-140.

⁵² Korkmaz, *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyye (XVII. Asır)*, 136-140; Beşir Gözübenli, "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme" *Vakıf Kültür Varlığının Korunması, Yaşatılması ve Bu Amaçla Mali Kaynak Sağlanması* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1994), 65-66; Demir, *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-İne*, 153-155.

⁵³ Bütün yönleriyle muâmele-i şer'iyye için ayrıca bk. Ahmet İnanır, *Osmanlı Fetoâlarında Muâmele-i Şer'iyye Bey'i İne* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 65-307.

⁵⁴ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142.

⁵⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 15/76; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 3/54; Ebü'l-Me'âlî Maḥmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Ömer b. Mâze el-Hanefî İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 7/141; 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyḥzâde, *Mecma'u'l-'enḥur fi şerhi Mülteka'l-'ebḥur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/70.

sahibi de razı olmuşsa, bundan sonra başkasının fiyat artırması istiyâm alâ sevmi'l'-ğayr olacağı için caiz değildir.⁵⁶ Bu uygulama hadislerle yasaklanmıştır.⁵⁷

Satış esnasında üçüncü bir kişinin, malı satın alma niyeti olmadığı halde sırf malın değeri yükselsin diye fiyat artırmasına İslâm hukukunda neceş denir.⁵⁸ Kefevî bu terimi kullanmamış, sadece bu davranışın mekruh olduğunu ve yasaklandığını söylemiştir.⁵⁹ Hanefî mezhebinin konuyla ilgili genel görüşü de bu şekildedir.⁶⁰

2.3.2. İhtikâr ve Telakki'r-Rukbân

Kefevî'nin üzerinde durduğu diğer mekruh ve yasaklı sermaye edinme yöntemleri ihtikâr ve telakki'r-rukbandır (telakki'l-celeb). Eğer şehir halkına zarar verirse şehre satılmak üzere dışarıdan getirilen ürünleri karşılayıp satın almak haramdır. Benzer şekilde bir şehrin halkı kıtlık çekerken ürünleri onlara satmayıp sırf daha çok para verirler diye taşradakilere satmak da yasaklanmıştır. Yine hayvan ve insan yiyeceklerinde ihtikâr (karaborsacılık), yani bunları satın alıp daha pahalıya satmak için uzun süre saklamak mekruhtur. Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ister altın isterse gümüş olsun saklanıp alıkonması vatandaşa zarar veren her şeyin ihtikâr kapsamına gireceğini belirtmiştir.⁶¹

Kefevî'nin bu iki konudaki açıklamaları Hanefî mezhebinin konuyla ilgili genel yaklaşımına uygundur. Nitekim Hanefî fakihlerinin çoğunluğu ihtikâr ve telakki'r-rukbanın, yani şehre dışarıdan gelen ürünleri karşılayıp satın almanın ve onları stoklayıp saklamanın, piyasadaki fiyatlarda karışıklığa sebep olduğunda, kamu hakkını ihlal ettiği ve işleri zorlaştırdığı gerekçesiyle mekruh olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Ancak bu sayılanlar, topluma zarar vermediği ve şehirdeki ticarî hayatı etkilemediği durumlarda caizdirler.⁶³

İktisadî hayatı olumsuz yönde etkileyen bir sermaye edinme yöntemi olan ihtikâr tarihin her döneminde topluma zarar veren güncel bir haksız kazanç yöntemidir. Osmanlı Devletinde de ihtikârla çeşitli şekillerde mücadele edilmiş ve fiyatlara *narh* koyma gibi bazı önlemler alınmıştır. Öyle ki 16. yüzyılda bazı devlet memurlarının isimleri bu işlere karışmış, 17. yüzyılda samur kürklerinin, 18. yüzyılda da lale ihtikârının yapıldığı belirtilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla Kefevî kendi döneminde bu tür işlemlerin nasıl yapıldığından söz etmese de diğer kaynaklardan ihtikârın o dönemde de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle her şeyin fiyatının neredeyse beş katına çıktığı bir buhran dönemi olan 17. yüzyıl iktisadî krizinde bu tür fırsatçıların ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir.

⁵⁶ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ul-Burhânî*, 7/141.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/75; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ul-Burhânî*, 7/141; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-daḳâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/164.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 5/233; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/27.

⁵⁹ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142.

⁶⁰ Neceşle istiyâm alâ sevmi'l'-ğayr arasındaki ilişki ve Hanefîlerin konuyla ilgili görüşleri için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/53; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur*, 2/69; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/101; Mustafa Ünal, "İslâm Hukukunda Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 380-384.

⁶¹ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 142-143.

⁶² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/27; Bâbertî, *el-İnâye*, 10/58; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/102; Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakâik*, 4/68. Bununla birlikte bazı yönlerden haram olabileceğini söyleyen fakihler de vardır. Burada amaç ihtikârın hükmünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak olmadığı için bu görüşlere yer verilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 5/129; Aynî, *el-Binâye*, 12/16.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 5/129; Bâbertî, *el-İnâye*, 10/58; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/102; Yüksel Çayiroğlu, "İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 338.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda İhtikâr" 16 (2010), 435; Çayiroğlu, "İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı", 346.

2.4. Haramlar ve Helaller

Kefevî alım ve satımda haram ve helal olan bazı işlemlere de yer vermiştir. Bunların birincisi şarap alım ve satımıdır. Hanefî mezhebine göre bir akdin geçerli olması için akit mahallinin mütekavvim bir mal olması gerekir. Mütekavvim mal, birisi tarafından telef edildiğinde, itlaf edenin tazmin etmesini icap eden bir değere sahip ve hıyâzet altına alınıp serbest ortamda, yani zaruret hali yokken dahi kendisinden şer'an faydalanmak caiz olan maldır. Buna binaen şarap, domuz ve meyte Müslümanlar için gayri mütekavvim bir mal iken zimmîler için mütekavvim bir maldır. Çünkü Müslümanın zaruret hali dışında şarap, domuz ve meyteden faydalanması caiz değildir, fakat bu, zimmîler için caizdir.⁶⁵

Şu halde çeşitli dinî inançları benimseyen tebaasıyla cihanşümul bir devlet olan Osmanlı'da zimmî bir kimsenin Müslümana olan borcunu sattığı şaraptan elde ettiği parayla ödeyip ödeyemeyeceği, bir Müslümanın şarap yapacaklarını bildiği halde zimmîlere bağının üzümünü satmasının caiz olup olmayacağı gibi meseleler gündeme gelebilir. Öyle olmalı ki Kefevî, bu minvalde teknik birkaç meselenin fikhî hükmünü açıklamıştır. Sözelimi bir kimse bağının üzümünü zimmîlere şarap yapmalarını kastederek veya söyleyerek satsa, bundan aldığı para helal olmaz. Eğer şarap yapacaklarını bildiği halde bunu dile getirmeden mutlak olarak satarsa da kazandığı haram olmaz. Bununla birlikte böyle yapmaması, yani bu tür kişilere satmaması evladır. Şayet bir Müslüman şarap yapıp bir kimseyi vekil tayin ederek bunları o vekile sattırırsa bundan kazandığı para haram olmaz. Ama böyle yapmasa daha güzel olur.⁶⁶

Kefevî, Müslümanın şarap satması için vekil tayin ettiği kişinin Müslüman mı yoksa zimmî mi olduğu hususunda bir açıklama yapmamıştır. Ancak konunun devamında bir Müslümanın şarap veya domuz satarak kazandığı paranın haram olduğunu söylemiştir. Bu itibarla onun mezkûr meselede zimmî bir vekili kastettiği söylenebilir. Bu hüküm Hanefî mezhebine göre geçerlidir. Zira Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Hanîfe (öl. 150/767) Müslüman bir kimsenin bir zimmîyi şarap satmak veya satın almak için vekil tayin etmesini caiz görmüştür.⁶⁷

Bir Müslümanın gayrimüslim bir kimseden alacağı olduğunda, eğer gayrimüslim kişi borcu için şarap ve domuz satıp parasını verse, bu para helal olur. Bunun gibi bir kimse haram yolla mal kazanıp, o haram para ile bir şey satın almak istediğinde, eğer önce istediği şeyi satın alıp parasını daha sonra haram yolla kazandığı paradan verirse aldığı şey helal olur, ama önce satıcıya parayı verip alışverişi haram paraya izafe ederse helal olmaz. Mesela bir kimse kumardan para kazandığında bir dükkâna gidip beyaz eşya alsa ve bunun parasını kumardan kazandığı para ile ödese, aldığı beyaz eşya helaldir. Ancak önce kumardan kazandığı parayı satıcıya verip ona karşılık kendisine beyaz eşya vermesini söylerse, bu helal olmaz.⁶⁸ Kefevî bunun nedenini söylemese de ikinci durumda akdin haram paraya izafesiyle birlikte haram para taayyün etmiş, akit de bu yüzden fesâda uğramış olabilir.⁶⁹

Bir kimsenin tıpkı şarap gibi murdar olan hayvanın etini ve yağını satması durumunda kazandığı para yine haram olur. Ancak murdar hayvanın derisi tabaklanırsa, bundan kazanılan para helal olur. Yine insan etinden yapılan mumyanın satılması, azatlı kölenin satılması veya bedava kullanılması haramdır.⁷⁰ Kefevî bunların dışında bazı fikhî meselelerin daha hükmünü açıklamış,

⁶⁵ Ali el-Hafîf, *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 65-67; Hasan Hacak, "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/461-465.

⁶⁶ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 143.

⁶⁷ Serahşî, *el-Mebsût*, 13/124; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'i*, 5/200.

⁶⁸ Bu misali Kefevî vermemiştir. Konunun anlaşılması için tarafımızdan verilmiştir.

⁶⁹ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 144.

⁷⁰ Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 143.

yiyecek ve içeceklerde helal ve harama dair bazı ek bilgiler de paylaşmıştır. Doğrudan konumuzla ilgili olmadığı için bunlara yer vermedik.⁷¹

Sonuç

17. yüzyıl küresel çapta iktisadî krizin yaşandığı bir zaman dilimidir. Osmanlı Devleti diğer dünya devletlerine nispeten bu krizden daha çok etkilenmiştir. Bunun sonucunda halk finansman sıkıntısı yaşamış ve bunu fırsata çevirmek isteyen bazı tüccarlar ve şahıslar müşteriye kandırmaya ve aldatmaya yönelik; İslâm dininin yasakladığı birtakım işlemlere başvurmuşlardır. Müftülük ve kadılık gibi görevleri nedeniyle halkın iktisadî hayatına ve ticarî faaliyetlerine bizzat vakıf olan Kefevî, onları uyarmış ve bazı meselenin fikhî hükmünü açıklamıştır.

Bir ilmihal kitabı olmasına rağmen *Tuhfetü's-şâhân*'da alım ve satım akdi konusu, bütün ayrıntılarıyla ve muntazam bir şekilde incelenmemiştir. Bahsin büyük çoğunluğunda 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun birtakım ticarî faaliyetleri mercek altına alınmıştır. Fikhî meseleler kendi içinde bütüncül bir hiyerarşi ile değil, tıpkı fetvası sorulan bir meseleye cevap verir gibi açıklanmıştır. Başka bir ifadeyle kitabın alım ve satım akdine ayrılan bölümü fikhî alt yapısı olanlara belirli meselelerin hükmünü açıklayan bir eser izlenimi vermektedir. Bu durum, Kefevî'nin kendisine sorulan ve sıkça karşılaştığı meseleleri cevaplama gayesinden de kaynaklanabilir.

Kefevî, alım ve satım akdine dair bazı fikhî meselelerin diyânî hükmünü de açıklamıştır. Özellikle para vakıflarından muâmele-i şer'iiyesiz kredi temin edilmesi durumuna özel ileri sürdüğü diyânî hüküm, bu konudaki literatürde pek söz edilmeyen bir görüştür.

Ele aldığı görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla Kefevî, finansman ve sermaye temini konusunda zamanın şartlarını gözetken ve şeriata çizdiği sınırı aşmamak kaydıyla kolaylık ilkesini esas alan bir fakihtir. Bir alım ve satım akdinde tarafların aldatılmamasını temel ilke edinmiş, satıcının ve müşterinin haksız kazançla finans ve sermaye edinmesi durumunda sadece akdin geçerliliğini değil, paranın veya malın helalliğini ve haramlığını da tartışmıştır. Bununla birlikte zor durumda kalındığında bazı hîle-i şer'iiyeleri tavsiye etmiştir. Böylece akdin şeriata uygun bir şekilde kurulmasına, taraflar adına zararın en aza indirgenmesine ve iktisadî hayatın duraksamadan devam etmesine olanak sağlamıştır.

Az sayıdaki istisnalar dışında Kefevî'nin önerdiği çözümler ve açıkladığı hükümler Hanefî fıkıh kitaplarında mevcut olan fikhî görüşlerden oluşmaktadır. Bunun yanı sıra Kefevî, zamanın şartlarına göre bazı meselelerde farklı fetvalar da verebilmiştir. Bu, onun muhakkik ve müdekkik bir fakih olduğunu göstermektedir.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kefevî, *Tuhfetü's-şâhân*, 143-145.

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Değerlendirme / Peer-Review	Çift Taraflı Körleme – En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External
Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.
Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks	Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.
Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.
Etik Beyan Adresi / Complaints	suifdergi@gmail.com
Finansman / Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Akyüz, Yunus. *Azalan Ortaklık – İslam İktisadı Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021.
- Ali el-Hafîf. *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Arpaguş, Hatice K. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 25-56.
- Atmaca, Gökhan. "İslam Hukukunda Gabin ve Akde Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 129-150.
- Aydın, Erol. *Ebu'l-Bekâ'nın el-Külliyât'ındaki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- ‘Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd. *el-‘Înâye fî şerḥi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. ‘Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. ‘Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkez Hicr, 1432/2011.
- Çayıroğlu, Yüksel. "İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 315-370.
- Demir, İbrahim Halil. *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-İne*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Gözübenli, Beşir. "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme". Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1994.
- Gültekin, Muhammet Kasım. *EBU'L-BEKÂ EL-KEFEVÎ'NİN TUHFETÜ'Ş-ŞÂHÂN ADLI ESERİ VE HANEFÎ İLMİHAL GELENEĞİNDEKİ YERİ*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Güman, Osman. "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 11-49.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ḥaddâdî, Ebûbekir b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ḥanefî. *el-Cevheretü'n-neyyira ‘alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Maḥba‘atü'l-Ḥayriyye, 1322.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me‘âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdülaziz b. ‘Ömar b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muḥîṭu'l-burhânî fî'l-fıḳhi'n-Nu‘mânî*. thk. ‘Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râîḳ şerḥu Kenzi'd-daḳâiḳ*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn ‘Abidîn, Muhammed Emîn b. ‘Ömer b. ‘Abdül‘azîz el-Ḥüseynî ed-Dımeşḳî. *Reddû'l-muḥtâr ‘alâ'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- İnanır, Ahmet. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/1 (2017), 7-39.
- İnanır, Ahmet. *Osmanlı Fetvâlarında Muâmele-i Şer‘iyye Bey’i İne*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2. Basım, 2022.

- Kallek, Cengiz. "Kile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/568-571. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kallek, Cengiz. "Okka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâsânî, 'Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ'i 'u's-šanâ'î 'fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kaya, Süleyman. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi İlişkilerinin Hukuki Boyutu". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 13-42.
- Kaya, Süleyman. *XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunda nazari ve tatbiki olarak karz işlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kayapınar, Hasan. "Para Vakıflarının Bir Uygulaması Olarak Muâmele-i Şer'iyenin Meşruluğu Üzerine". *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilgiler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 237-259.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *Tuhfetü's-şâhân*, 1258.
- Keleş, Yunus. "Haram Karışık Mal ve Kazançla İlgili Tasarruflar". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020), 212-237.
- Kırkıl, Harun. "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 433-476.
- Korkmaz, Salih. "İslam Hukukunda Hile-i Şer'iyeye Meselesi ve Buna Dair Bir Osmanlı Hukuku Tatbikatı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/1 (2024), 513-570.
- Korkmaz, Salih. "Mehmed Hilmi El-Akhisârî'nin 'Risâle Fî Beyânî'r-Ribâ ve Beyü'l-Fâsid' Adlı Risâlesi ve Tahkiki". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020).
- Korkmaz, Salih. *Osmanlı Hukukunda Bir Kredi Vasıtası Olarak Muamele-i Şer'iyeye (XVII. Asır)*. İstanbul: On iki levha Yayıncılık, 2021.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Krşî Hile*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Ḳudûrî, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî. *Muḥtaşaru'l-Ḳudûrî fî'l fıkhi'l-Ḥanefî*. thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed 'Uveyḍa. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mantran, Robert. *XVI-XVIII Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: İmge Kitapevi, 1995.
- Merğînânî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-'Arabî, ts.
- Mevşîlî, Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî. *el-İḥtiyâr li ta'lîlî'l-Muḥtâr*. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gururî'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Özcan, Tahsin. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), 125-155.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, ts.
- Samar, Mahmut. *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Saylan, Şenol. "17. Yüzyıl Kefe'de Türkçe Bir Fetvâ: Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî'nin (1028/1619-1095/1684) Tütün Hakkındaki Fetvâsı". 278-289. *Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Kongresi*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2023.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Solak, Yuşa. *İslam Borçlar Hukukunda Mekruh Satım Akitleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Suğdî, Ebü'l-Hasan 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hanefî. *en-Nütef fi'l-fetvâ*. thk. Şalâhuddîn en-Nâhî. Amman; Beyrut: Dâru'l-Furkân; Muessetu'r-Risâle, 1404/1984.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-fuzalâ*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Şeyhîzâde, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Multeka'l-'ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Osmanlı Mâlî Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Tarik, Ramazan. "Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında İslam Akâidi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 572-609.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 211-228.
- Uyanık, M. Zeki. "İslam Hukukunda İhtikâr" 16 (2010), 433-476.
- Ünal, Mustafa. "İslâm Hukukunda Sevm ale's-Sevm (Pazarlık Üzerine Pazarlık)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 370-388.
- Yaman, Fatih. "Ebu'l Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında Bulunan Manzum Bir Nasihatname: Nesâyih-i Mülûk". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 9/2 (2023), 366-394.
- Zeyla'î, 'Osmân b. 'Alî b. Mehcen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Hanefî. *Tebyînü'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-daḳâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî*. Kahire: el-Maṭba'atü'l-Kübrâ'l-Emîrîyye, 1313.

Kelimelerin Etimolojisinde Âyetlerle İstishâd ve Kıraat Referansları: Muhtârû's-Sihâh Örneği

Quotations from Qur'anic Verses and Qirâ'ât References in the Etymology of Words: The Example of Muhtârû's-Sihâh

Mehmet BAĞIŞ¹  

¹ Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Şırnak, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Bağış, Mehmet. "Kelimelerin Etimolojisinde Âyetlerle İstishâd ve Kıraat Referansları: Muhtârû's-Sihâh Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 280-296.

ÖZET

Geliş Tarihi
15.01.2025

Kabul Tarihi
23.04.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Dinî ilimler alanında yazılmış metinlerde, özellikle de Arap dili sözlüklerinde bir kelimenin tanım yapılırken, aklî ya da naklî bir delil getirilmesi suretiyle tanımın sağlam, isabetli ve güvenilir olduğu ortaya konur. Böylece ilgili tanım, genel geçer bir hüviyet kazanır ve daha iyi anlaşılmış olur. Bu bağlamda âyetlerle istishâd veya kıraat farklılıklarına temasta bulunma, dinî metinlerde geçen herhangi bir kelime, kavram veya konunun izahı cihetinde başvurulmuş öncelikli referanslardandır. Esasında kıraat farklılıkları da âyetlerle istishâd kapsamına girmektedir. Zira sahih olan farklı kıraatler ya da kıraat vecihleri Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir isnada sahip oldukları için Kur'ân kabul edilmektedir. Arap dili özelinde bakıldığında, geçmişten günümüze bu dilde yazılmış birçok sözlükte Kur'ân âyetlerinden istishâd etme yöntemine ve bu kapsamda değerlendirilen kıraat referanslarına başvurulduğu görülmektedir. Çünkü bu sözlükler, Arap dilini konuşanların kahir ekseriyetinin kutsal kitabı olan Kur'ân'ı, temel kaynak olarak kabul etmektedir. Böylece sözlük terminolojisinde kullanılan bazı kelime ve kavramların anlamlandırılmasında Kur'ân'ın etkisi kaçınılmaz olmuştur. Ebû Bekir er-Râzî'nin (öl. 666/1268) Arap dili alanında kaleme aldığı ve Cevherî'nin (öl. 400/1009) es-Sihâh/Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'arabiyye isimli eserinden ihtisâr ettiği Muhtârû's-Sihâh adlı sözlükte, kelimeler üzerinde yapılan önemli dilsel tahlillerin yanında çok sayıda âyet istishâdına da yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Muhtârû's-Sihâh'ta yer yer kıraat referanslarına da başvurulmuş, böylece kıraat farklılığının manaya etkisi ortaya konulmuştur. Arapça alfabetik düzene göre yazılan ve kelimelerin izahında sarf, nahiv, belâgat, şiir gibi Arap dilinin farklı disiplinlerinin verilerinden istifade edilen sözlükte, neredeyse her sayfada bir âyet istishâdını görmek mümkündür. Muhtârû's-Sihâh'ın incelendiği bu çalışmada öncelikle bu eserin ve müellifinin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Ardından konunun muhtevasına uygun olarak dinî metinlerde üzerinde durulan meseleyi ya da iddia edilen görüşü delillendirme yöntemlerinden olan istishâd yöntemi ve kıraat referanslarına ana hatlarıyla değinilmiştir. Bu kapsamda Muhtârû's-Sihâh'ta yer alan âyet istishâdları detaylıca incelenmiş, ayrıca kıraat farklılıklarının manaya etkisinin görülebilmesi açısından kıraat referanslarına müstakil bir başlıkta yer verilmiştir. Âyetlerle İstishâd Yöntemi ve Kıraat Referansları konu başlığı altında kelime yapısına göre isimler, fiiller ve harfler, alt başlıklara ayrılarak incelenmiş ve bu bağlamda yapılan istishâd örnekleri gösterilmiştir. Aynı şekilde kıraat referansları da ele alınarak Muhtârû's-Sihâh isimli sözlüğün kıraatlerden nasıl istishâd ettiği örnekler üzerinden analiz edilmiştir. Her ne kadar muhtasar olan bu sözlükte kıraat alanına yönelik sistemli ve detaylı bilgilere yer verilmese de eserin kıraatlerden tamamıyla hâli olmadığı görülmüştür. Zira üzerinde durulan kelime veya kavramla ilgili bazen kıraat vecihlerine değinilmiş ve bu vecihlerin kâriflerinin isimleri zikredilmiştir. Ayrıca kıraat vecihleri kapsamında genellikle kelime köklerine yer verilmiş, farklı vecihlere göre ilgili kelimelerin sîgaları, hangi bâbtan geldikleri veya müfred ya da cemî oldukları belirtilmiştir. Bazen de kelimelerin gramer açısından hangi konumda olduğu ve kıraat vecihlerine göre kazandığı anlamlar üzerinde durulmuştur. Âyet istishâdları ve kıraat farklılıklarına değinen sözlüklerde manaya etki eden kapsamlı dilsel tahliller bulunması, ilgili âyetlerin yorumuna da yansımaktadır. Dolayısıyla Muhtârû's-Sihâh gibi sözlüklerin tefsir ilmine katkı sağladığı ve aynı zamanda tefsir ilminin kaynakları arasında değerlendirilebileceği görülmektedir. Muhtârû's-Sihâh başta Kur'ân ve hadis olmak üzere diğer dinî kaynaklardaki kelimeleri, Cevherî'nin es-Sihâh isimli eserinden ayıklayarak belli bir düzen içinde kayıt altına aldığı için ilim meclislerinde sıklıkla başvurulmuş bir sözlük olmuştur. Ancak temel dinî ilimler alanındaki akademik literatür incelendiğinde, eserin sahip olduğu şöhrete kıyasla hakkında az sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla hem bu sözlüğü ana hatlarıyla tanıtan hem de bu sözlükte çokça göze çarpan âyet istishâdları ve kıraat farklılıklarını ön plana çıkarmayı amaçlayan çalışmamızın alanla ilgili önemli bir boşluğu doldurması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler:
Tefsir, Âyet İstishâdı,
Kıraat, Muhtârû's-Sihâh.

ABSTRACT

Date of Submission
15.01.2025

Date of Acceptance
23.04.2025

Date of Publication
15.06.2025

In the texts written in the field of religious sciences, especially in Arabic language dictionaries, when a word is defined, it is demonstrated that the definition is sound, accurate and reliable by bringing an intellectual or Naqlî evidence. In this way, the word acquires a generalized identity and is better understood. In this context, *istishâd* with verses or referring to the differences of *qirâat* are among the primary references used to explain any word, concept or subject in religious texts. In essence, variations in recitation also fall within the scope of citing Qur'anic verses since authentic recitations and *qirâat* modes are considered part of the Qur'an due to their transmission through an uninterrupted chain of narration reaching the Prophet Muhammad. From the perspective of the Arabic language, it is observed that many dictionaries written over time have utilized Qur'anic verses as a method of citation, including references to different *qirâat*. This is because these dictionaries regard the Qur'an, the sacred book of the vast majority of Arabic speakers, as a primary source. Thus, the influence of the Qur'an on the meaning of some words and concepts used in dictionary terminology has been inevitable. Abû Bakr al-Râzî (d. 666/1268) authored the lexicon *Mukhtâr al-Şihâh* in the field of Arabic linguistics by abridging al-Jawharî's (d. 400/1009) work *al-Şihâh/Tâj al-Lughâ wa-Şihâh al-'Arabiyya*. In addition to significant linguistic analyses conducted on words, *Mukhtâr al-Şihâh* contains numerous instances of Qur'anic citation (*istishhâd*). Furthermore, references to *qirâat* are also occasionally employed in the lexicon to explain words, demonstrating the impact of recitational differences on meaning. The dictionary, arranged in alphabetical order according to the Arabic script, benefits from various disciplines of the Arabic language, such as morphology (*şarf*), syntax (*naḥw*), rhetoric (*balâgha*), and poetry, in explaining words. Almost every page features at least one Qur'anic citation. In the present study, which examines *Mukhtâr al-Şihâh*, an overview of the work, its author, and his scholarly contributions is provided first. Subsequently, the methodology of citation (*istishhâd*) and reference to *qirâat*—methods used to substantiate claims or issues discussed in religious texts—are outlined in accordance with the subject matter. Within this framework, the Qur'anic citations in *Mukhtâr al-Şihâh* are analyzed in detail, while a separate section is dedicated to examining the role of *qirâat* in influencing meaning. Under the section on Qur'anic citation method and references to *qirâat*, examples are categorized based on the morphological structure of words, including nouns, verbs, and particles. Similarly, *qirâat* references are analyzed to illustrate how *Mukhtâr al-Şihâh* utilizes recitational variants as a means of citation. Although this abridged dictionary does not provide a systematic and comprehensive treatment of *qirâat*, it is evident that the work is not entirely devoid of references to them. At times, different recitational variants (*qirâat wujûh*) are mentioned concerning specific terms, along with the names of the reciters. Furthermore, in the context of recitational variants, the lexicon often includes the root forms of words, their morphological patterns, and whether they are singular or plural. Occasionally, the grammatical status of words and the meanings they acquire based on different recitational readings are also discussed. The presence of extensive linguistic analyses in dictionaries addressing Qur'anic citations and recitational differences also influences the interpretation of the relevant verses. Consequently, it has been observed that lexicons such as *Mukhtâr al-Şihâh* contribute to the field of *tafsîr* (Qur'anic exegesis) and may even be considered among the sources of this discipline. Since *Mukhtâr al-Şihâh* systematically compiles words from the Qur'an, hadith, and other religious sources by selecting entries from al-Jawharî's *al-Şihâh*, it has frequently been referenced in scholarly circles. However, upon examining the academic literature in the field of fundamental Islamic sciences, it becomes apparent that despite its reputation, relatively few studies have been conducted on this work. Therefore, this study, which aims to introduce the dictionary in broad terms and highlight the Qur'anic citations and recitational variations prominently featured in it, is expected to fill a significant gap in the field.

Keywords:

Tafsîr, Qur'anic Verse
Citation, *Qirâat*,
Mukhtâr al-Şihâh.

GİRİŞ

Tefsîr, fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimler alanında yazılmış metinlerde, özellikle Arap dili lügatlerinde, bir kelimenin tanımı yapılırken, aklî ya da naklî bir delil getirmek suretiyle mevsûkiyeti arttırma yoluna gidilebilmektedir. Bu sayede ilgili kelimenin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması sağlanmaktadır. Bu bağlamda âyetlerle *istishâd* ve kıraat farklılıklarına müracaat, dinî metinlerde geçen herhangi bir kelime, kavram veya konunun izahı cihetinde başvurulmuş öncelikli referanslar arasında yer almaktadır. Esasen kıraat farklılıkları da âyetlerle *istishâd* kapsamına girmektedir. Zira sahih olan farklı kıraatler ya da kıraat vecihleri Hz. Peygamber'e kadar ulaşan

bir isnada sahip oldukları için Kur'ân kabul edilmektedir.¹ Ancak Kur'ân ve kıraatleri iki farklı hakikat olarak değerlendiren âlimler de bulunmaktadır.²

Çalışma konusu olarak belirlenen *Muhtârû's-Sihâh*'ta birçok kelimeyle ilgili çok sayıda âyet istişhâdı ve kıraat referansları örneği vardır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde âyet istişhâdları detaylıca ele alınmış, ayrıca kıraat farklılıklarının manaya etkisinin görülebilmesi açısından kıraat referanslarına müstakil bir başlıkta yer verilmiştir. Konuya başlamadan önce *Muhtârû's-Sihâh* isimli eser ve müellifi hakkında genel bir çerçeve sunulmasının yanı sıra konunun muhtevasına uygun olarak dinî metinlerde üzerinde durulan meseleyi ya da iddia edilen görüşü delillendirme yöntemlerinden olan istişhâd yöntemi ve kıraat referanslarına ana hatlarıyla değinmekte fayda vardır.

1. Muhammed b. Ebi Bekir er-Râzî ve Muhtârû's-Sihâh Adlı Eseri

Bugünkü İran devletinin sınırları içerisindeki Rey şehrinde dünyaya gelen Muhammed b. Ebi Bekir er-Râzî, Buhara ve Semerkant gibi şehirlerde ilim tahsil ettikten sonra çeşitli zaman aralıklarında Mısır ve Şam'da ikamet etmiş daha sonra Anadolu'ya gelerek uzun yıllar Artuklu hânedanlığında kalmış ve burada birçok eser telif etmiştir.³ Râzî; belâgat, şiir, edebiyat vb. dil ilimlerinin yanında tefsir, tasavvuf, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerde de adından söz ettiren bir âlimdir. Hanefî mezhebinin fakihlerinden kabul edilen Râzî, itikadî meselelerde Mâtürîdî mezhebine bağlıdır. Râzî, tasavvufî yönüyle de temayüz etmiş, özellikle Arap dili ve tefsir alanında şöhret bulmuştur.⁴

Râzî'nin Arap dili alanında kaleme aldığı ve bu çalışmanın kaynak eseri olan *Muhtârû's-Sihâh* adlı sözlük, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin *es-Sihâh/Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'arabiyye* isimli eserinden ihtisâr edilerek hazırlanmıştır. Bunun yanında eserde, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (öl. 370/980) *Tehzîbü'l-lüğa'sı* ile az da olsa başka Arap dili kaynaklarından istifade edilmiştir. Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*'ta (قُلْتُ/dedim-dedim ki) yazılı olan her yerde Cevherî'nin eserine ilaveler yaptığını belirtmiştir.⁵ O, kelimelerin anlamlarının yanı sıra farklı vezinler; müfred, cemi, müzekker, müennes kullanımlar vb. konularda Halîl b. Ahmed⁶ (öl. 175/791), Sîbeveyhî⁷, (öl. 180/796) Kisâî⁸ (öl. 189/805), Ferrâ⁹ (öl. 207/822), Ahfeş¹⁰ (öl. 215/830 [?]) ve Asmaî¹¹ (öl. 216/831) gibi dil âlimlerinden birçok nakiller yapmıştır.

¹ Geniş bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kirââtî'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (b.y.: Dâru'l-Kitâb, ts.), 1/51; Ramazan Pakdîl, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 359; Ahmet Gül, *Kıraat Ekseninde Anlam Yorum Yansımaları-Kısa Sûreler Özelinde* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 19.

² bk. Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1957/1376), 1/318; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/53; Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 83; Muhammed İsa Yüksek, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 601-602.

³ Hüseyin Elmalı, "Râzî Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/487; Sedat Yıldırım, "Hz. Ebû Hureyre'nin Muhtârû's-sihâh'ta Referans Alınan Rivayetleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HDT)*, 21/1 (Haziran 2023), 69.

⁴ bk. Elmalı, "Râzî Muhammed b. Ebû Bekir", 34/487.

⁵ Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), 7.

⁶ Râzî, "hml", 81; "rmn", 129; "zm'a", 137.

⁷ Râzî, "dme", 11; "elh", 20; "byt", 42.

⁸ Râzî, "evl", 25; "bvk", 42; "hmm", 82.

⁹ Râzî, "tb'a", 44; "crm", 56; "rf'a", 126.

¹⁰ Râzî, "ebl", 11; "emm", 22; "tvb", 47; "rmn", 129.

¹¹ Râzî, "brd", 32; "czz", 57; "cns", 62.

Muhtâru's-Sihâh'ın mukaddimesinde şu bilgilere yer verilmektedir: *Muhtâru's-Sihâh*'ta Kur'ân-ı Kerîm ve nebevî hadisin kavramları başta olmak üzere dinî ilimler alanında her âlimin bilmesi gereken en önemli kavramlar seçilerek birtakım ilavelerle açıklanmıştır. Müellif burada, Cevherî'nin sülâsî babların fiil ve mastarlarıyla ilgili eksik bıraktığı kısımları tamamladığını, bilhassa ilgili kelimeleri ya metin içinde harekeleyerek ya da vezinlerini belirterek tespit ettiğini ifade etmiştir. Cevherî'nin *es-Sihâh*'ında geçen bazı kelime ve kavramlar için yaptığı bütün ilaveleri dilin sağlam kaidelerine dayanarak yaptığını belirten Râzî, eserin kolayca ezberlenebilmesi için de *es-Sihâh*'ta geçen ve telaffuzu zor ya da garib olan kelimelere eserinde yer vermediğini belirtmiştir.¹² Aynı şekilde bazı kelimeleri eserine aldığı halde onların *es-Sihâh*'taki manalarının bir kısmına yer vermemiş, tedavülde olmayan bazı garip manaları hazfetmiştir.¹³

Öncelikli olarak Kur'ân ve hadis olmak üzere diğer dinî ilimlerdeki kelime ve kavramların Cevherî'nin *es-Sihâh*'ından birtakım ilavelerle belli bir düzen içinde kayıt altına alındığı bu eser hem ülkemizde hem de Arap dünyasında ilim ehli tarafından sıklıkla başvurulmuş bir sözlüktür.¹⁴ Ancak literatüre bakıldığında, şöhretine oranla eserle ilgili az sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Sedat Yıldırım, "Hz. Ebû Hureyre'nin Muhtâru's-Sihâh'ta Referans Alınan Rivayetleri" isimli bir çalışma yapmıştır. Bunun dışında Arap dünyasında Çâmîdî İbrâhim b. Abdullah'ın *Dabtü'l-lüğavî fi Muhtâr es-Sihâh*, Cemâl el-Hatîb'in *Şerhu şevâhidi Muhtâr es-Sihâh*, Câdü'lkerîm Abdullah Ahmed'in *el-Îzâh fi Nahvi Muhtâr es-Sihâh*, Ali el-Kâsımî'nin *İhtisârü'l-Me'âcim Ehdâfuhû ve Tarâikuhû Dirâsetün fi Muhtâr es-Sihâh* isimli çalışmaları mevcuttur. Bunlardan Cemâl el-Hatîb'in *Şerhu şevâhidi Muhtâr es-Sihâh* adlı eseri, başlığı itibariyle her ne kadar sözlükteki bütün şahitlerin şerh edildiği zannını uyandırır da aslında sadece şiirle ilgili şahitleri incelemektedir.¹⁵ Netice itibariyle bu sözlükte metot olarak sıklıkla başvurulmuş âyetlerle istişhâd ve kıraat farklılıklarını inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızın, alanla ilgili önemli bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir.

2. Âyetlerle İstişhâd Yöntemi ve Kıraat Referansları

Sözlükte, شهد fiil kökünden türeyen istişhâd kelimesi şahit tutmak, şahit getirmek ve birinin şahitliğini istemek anlamlarına gelir. Zira âyette bu manada "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ" Adamlarınızdan iki şahit tutun."¹⁶ buyrulmaktadır.¹⁷ Terim olarak istişhâd, bir davaya delil getirmek ya da şer'î bir hükme mesnet teşkil etmek için âyet veya hadisi şahit olarak göstermek manasındadır.¹⁸ İstişhâd diğer bir tanıda ise sarf, nahiv, lügat ve belagat gibi dil bilimlerinde, bir kaide veya ifadeyi lafız, mana ve kullanım açısından doğruluğunu delillendirmek maksadıyla mevsûk olan nazım veya nesirden bir örnek ile ispat etmektir.¹⁹

¹² Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 7

¹³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh/Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'arabyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 434-435; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 120.

¹⁴ bk. Cemâl el-Hatîb, *Şerhu şevâhidi Muhtâr es-Sihâh* (Suriye/Hıms: Dâru'l-İrşâd, 2009), 7; Lüğatünâ Üslûb Hayât, "Mu'cemu Muhtâr es-Sihâh", Youtube, (Erişim 01 Şubat 2025), 00:01:00-00:01:20; 00:11:40-00:12:40; Aslan Çıtır, "Mâverâünnehir'den Anadolu'ya Hikmet Yolculuğu Bağlamında Müfessir Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin Hayatı ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 11/4 (Ağustos 2024), 2255.

¹⁵ Cemâl el-Hatîb, *Şerhu şevâhidi Muhtâr es-Sihâh*, 7.

¹⁶ el-Bakara 2/282.

¹⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, haş. el-Yâzîcî vd. (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993), "şhd", 3/240; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk Murtazâ, *Tâcü'l-'arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "şhd", 8/253; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, Ebû'l-Kâsım Râğîb el İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991), 466.

¹⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 270.

¹⁹ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396; Emin Cengiz, "İbn Ebî Zemenîn'in (ö: 399/1008) Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Haziran 2017), 105; Şehmus Ülker, "Şerhu İbn 'Akilde İstişhâd Yöntemi",

Tanımlardan da anlaşıldığı üzere *istişhâd* herhangi bir kaide veya iddianın ispatı, bir kelime, kavram ya da konunun izahı için sağlam ve güçlü bir delil getirmek, demektir. Bu bağlamda hem tefsir, fıkıh, kelâm vb. dinî ilimlerde hem de sarf, nahiv, belagat gibi dil ilimlerinde bazı terim ve kaidelerin izahında başvurulmuş öncelikli yöntemlerdendir.

Dinî literatürde ilk *istişhâd* olgusu sahâbe asrına dayanır. Zira İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) gibi sahâbîler Kur'ân'daki bazı garib kelimelere açıklama getirme sadedinde yerine göre âyetlerle, Arap şiiriyle ve bedevi sözleriyle *istişhâd* etmişlerdir.²⁰ Kur'ân, kıraatler, hadisler ve Araplardan nakledilen mensur ve manzum dil malzemesi *istişhâd*ın ana kaynaklarını oluşturmaktadır.²¹ Çalışmamızın temel kaynağı *Muhtârû's-Sihâh* adlı lügatte de çok sayıda âyet *istişhâd*larına yer verilmiştir. Zira *istişhâd* olgusuyla, üzerinde durulan kelimelerin daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır. Bunun yanı sıra âyetlerle *istişhâd* yöntemine yer veren *Muhtârû's-Sihâh* vb. sözlüklerin tefsir ilmine de dolaylı bir katkısı vardır. Bu durum çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylıca görülecektir.

Muhtârû's-Sihâh'ta yer yer kıraat referanslarına da başvurulmuş ele alınan kelimeler açıklanmış, yanı sıra kıraat farklılığının manaya etkisi ortaya konulmuştur. Çünkü Kur'ân'da geçen kıraat farklılıklarının bilinmesiyle hem ilgili âyetin manası daha iyi anlaşılakta²² hem de dinî ilimler literatüründe geçen birçok kelime ve kavramın muhtelif manaları görülmüş olmaktadır.

3. Muhtârû's-Sihâh'ta Âyetlerle İstişhâd Yöntemi

Sözlükler, bir dildeki kelimeleri belli bir düzen içinde açıklayıp anlamlarını ortaya koyan kitaplardır.²³ Arap dilinde yazılan sözlükler genellikle kelimenin ilk veya son harfi esas alınarak alfabetik olmak üzere mahreçlere, konulara ya da kelimelerin kalıplarına göre farklı usullerle yazılmıştır.²⁴ *Muhtârû's-Sihâh* adlı sözlük de Arapça alfabetik düzene göre yazılmış sözlüklerdendir. Bu sözlükte bir kelime açıklanırken sarf, nahiv, belâgat, şiir gibi Arap dilinin farklı disiplinlerinin verilerinden istifade edilmiştir. Kelimelerin izahında âyetlerle *istişhâd* yöntemine de başvurulmuş sözlükte, neredeyse her sayfada bir âyet *istişhâd*ı görmek mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzî, el-Cevherî'nin eserine yaptığı ilavelerde (قُلْتُ/dedim- dedim ki) ifadesiyle başlamaktadır. *Muhtârû's-Sihâh*'ta var olan bu ilavelere baktığımızda genellikle âyetlerden *istişhâd* edildiği²⁵ ve bu *istişhâd*ların bir kısmının el-Cevherî'nin eserinde yer almadığını görürüz.²⁶ Bu da Râzî'nin âyetlerle *istişhâd* metoduna ayrı bir önem atfettiğini göstermektedir.

Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/23 (Aralık 2023), 810; Ülker, "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ile Çârperdî'nin el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (Aralık 2024), 775.

²⁰ bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvî'l-Înâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1417), 5/591-592; Celâlüddîn Abdurrahman b. ebî Bekr es- Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (b.y.: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1394/1974), 2/67; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/58; M. Reşit Özbalkı, "Arap Dilinde İlk İstişhad", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1989), 369-383; Mehmet Bağış, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Uygulamaları-Beydâvî Tefsîri Örnekliğinde-* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2020), 244-245.

²¹ Celâlüddîn Abdurrahman b. ebî Bekr es- Suyûtî, *el-İtkân fi usûlin-nahv*, thk. Mahmûd Feccâl (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 67-95; Yaşar Acat, *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Eğilimli Rahmî Efendi ve el- 'İkdu'n-Nâmî 'ale'l-Câmî Adlı Haşiyesi*, ed. Emin Cengiz (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018), 247.

²² Yaşar Acat, *Kur'an'ın Gramer Yapısına Oryantalist Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Bağış (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 49.

²³ Ahmet Aslan, "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (Haziran 1997), 348.

²⁴ İsmail Durmuş, "Sözlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/399.

²⁵ Râzî, "eḥd", 14, Cevherî, "eḥd", 27-28; Râzî, "erb", 16, Cevherî, "erb", 33; Râzî, "ḥml", 81, Cevherî, "ḥml", 282; Râzî, "rd", 121, Cevherî, "rd", 437.

²⁶ Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 21, 60, 77, 83, 85, 89, 145, 217, 238, 263.

Muhtâru's-Sihâh'ta âyetlerle istişhâd metodunu isim, fiil ve harf olmak üzere kelimenin kısımlarına göre sırasıyla üç kategoride değerlendireceğiz.

3.1. İsimlerin Etimolojisinde Âyetlerle İstişhâd

1. Örnek: Ahad (الأحد)

Ahad ismi, Arapçada sayıların ilki olan “Bir” manasındaki vâhid ile aynı anlamdadır. İhlâs sûresinde *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* “*Deki Allah birdir.*”²⁷ âyetinde geçen “ahad” ise “Allah” lafzından bedeldir. Çünkü Arap dilinde nekre (belirsiz) isimler, marife (belirli) isimlerden bedel olabilir. Burada nekre olan “ahad”, marife olan “Allah” isminden bedel olmuştur. Bunun diğer bir örneği *كَلَّا لِنُنْزِلَنَّ لَنْسَفَعَا* “*Hayır, hayır! Eğer bu yaptıklarına son vermezse, and olsun ki biz, onu perçeminden, o yalancı ve günahkâr perçeminden şiddetle tutup cehenneme sürükleriz.*”²⁸ âyetindedir.²⁹ Dikkat edilirse âyette geçen ilk *nâsiye* kelimesi ال (elif lâ) takısı aldığı için marifedir. Ondan sonra gelen ve elif lâ takısı almayan nekre isim *nâsiye* ise ondan bedel olmuştur.

Yukarıda “ahad” kavramıyla ilgili yapılan nahvî açıklamalardan sonra, âyetlerden istişhâd edilerek konu örneklendirilmiştir. Ardından ilgili kavram sarf açısından şöyle tahlil edilmiştir:

Ahad kelimesinin cemisi (çoğulu) *âhâd* (أَحَادٍ) şeklinde gelir. Bu kelime insana yönelik olarak müfred (tekil), cemî (çoğul), müzekker (eril) ve müennes (dişil) bütün sîgalar için kullanılabilir. Örneğin *مَا أَهْدَى الدَّارَ أَحَدٌ* “*Evde hiç kimse yoktur.*” denildiğinde *ahad* kelimesi, “kimse” anlamında olup tekil, çoğul, eril ve dişil bütün sîgaların anlamlarına karşılık gelir. Bu anlam çerçevesinde *فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ* “*Sizden hiç kimse onu engelleyecek değildir.*”³⁰ âyetiyle istişhâd edilmiştir.³¹

Görüldüğü üzere *Muhtâru's-Sihâh*'ta ele alınan kelime etimolojik olarak tahlil edildikten sonra verilen mananın delillendirmesi için âyetten istişhâdda bulunulmuştur. Bu örnekte, ilave olarak Hz. Peygamberin şu hadisiyle de istişhâd edilmiştir:

*“Hz. Peygamber (s.a.s) tahiyyat duasında şehadet kelimesini okurken iki işaret parmağını uzatan bir adama, tek parmakla işaret et (Allah'ı birle) demiştir.”*³²

2. Örnek: Hicr (الحجر)

Bu isim *hâ* harfinin esreli (hicr), ötreli (hucr) ve fethalı (hacr) şeklinde okunabilen üç farklı varyasyona sahiptir ve “harâm” anlamında kullanılır. Ancak esreli okuyuş fasih olandır. Âyette *وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حُجْرٌ* “*Kendi zanlarına göre, bu hayvanlar ve ekinler haramdır (dokunulmazdır), dediler.*”³³ Diğer bir âyette aynı manada, müşrikler azap meleklerini gördüklerinde *يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ* “*Günahkârlar o gün (azap edecek) melekleri gördüklerinde, onlara sevinçli bir haber yoktur. ‘Bize haram olsun (dokunmasınlar)’ diyeceklerdir.*”³⁴ Nitekim Cahiliye dönemi Arapları haram aylarda korkutucu bir olayla karşılaştıklarında veya ani bir tehlikeye maruz kaldıklarında *حُجْرٌ مَحْجُورٌ* “*haram olsun/uzak olsun*” ifadesini kullanırlardı.³⁵ Bu kullanım, tehlikeden korunma veya bir şeyi yasaklama anlamı taşıdığı tefsir kaynaklarında belirtilmiştir. Ancak söz konusu

²⁷ el-İhlâs 112/1.

²⁸ el-'Alak 96/16.

²⁹ Râzî, “eḥd”, 14.

³⁰ el-Hâkka, 47.

³¹ Râzî, “eḥd”, 14.

³² Râzî, “eḥd”, 14; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk., Şuayb el-Arnâvût, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 16/432.

³³ el-En'âm 6/138.

³⁴ el-Furkân 25/22.

³⁵ Râzî, “ḥcr”, 67.

âyetteki ilgili ifadenin meleklerle ait olup “Bugün sevinçli haber veya cennet size haramdır” anlamında olduğu da zikredilmiştir.³⁶

Bunun yanı sıra *hicr* kelimesi Arapçada “akıl, düşünme yetisi” anlamına da gelir. *Muhtaru’s-Sihâh*’ta söz konusu kelimenin bu anlamıyla ilgili şu âyetle istişhâd edilmiştir: هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ “Bunlar, akıl sahibi bir kimse için üzerine yemin etmeye değmez mi?”.³⁷ Aynı şekilde Kabe’nin kuzey tarafında “Hatîm” denilen bölgenin bulunduğu kısımlara da *Hicr* denir. Yine Vâdi’l-Kurâ bölgesinin yanında, Şam taraflarındaki Semud kavminin yurdunun ismidir. Zira başka bir âyetle bu manada كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسِلِينَ “Şüphesiz ki Hicr halkı peygamberleri yalanladılar.”³⁸ buyrulmuştur.³⁹

3. Örnek: Tâğût (الطَّاغُوت)

Bu kavram, “sınırı aştı” anlamına gelen *tağâ* fiil kökünden türemiştir. Hem 3. bâbtan gelen *tağâ* hem de 4. bابتan gelen *tağîye* fiilleri aynı manadadır. Arapçada *tağâ* fiili, deniz dalgalarının veya sel sularının taşkın hâle gelmesini ifade etmek için kullanılır. Günahlarda sınır tanımayıp haddi aşan kişiye de *tâğî* denilir. Bir isim olarak *tâğût* ise şeytan, kâhin gibi anlamlara gelmekte genel itibariyle dalâlette başı çeken ve önde olan herkese yönelik kullanılmaktadır. *Tâğût* kavramı hem müfred (tekil) hem de cemî (çoğul) anlamda kullanılabilmektedir. *Muhtârû’s-Sihâh*’ta müfred anlamına yönelik بِه يَكْفُرُوا أَنْ يُخْفَرُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِه “Onlar *tâğûtun* önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Halbuki onu tanımamaları (reddetmeleri) emredilmişti.”⁴⁰ âyetiyle istişhâd edilmiştir. Cemî anlamıyla kullanımın örneği de أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ “İnkâr edenlerin dostları *tağuttur* (sahte tanrılarıdır). Onları aydınlıktan karanlıklara sürüklerler.”⁴¹ âyetidir.

Muhtârû’s-Sihâh’ta *tâğût* kelimesi cemî anlamlı olarak gelse de الطَّوَغَيْتُ “*tavâğît*” şeklinde cemisinin bulunduğu kaydedilmiştir.

Yukarıda zikredilen âyet istişhâdlarının yanı sıra bu kökten türeyen ve “gök gürlemesi/yıldırım” manasına gelen *tâğîye* kelimesi için de şu âyetle⁴² istişhâd edilmiştir: {فَأَمَّا تَمُودُ فَأَهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ} “Semud’a gelince onlar da korkunç bir sesle helak oldular.”⁴³

4. Örnek: Kizzâb ve Kâzibe (كَازِبَةٌ - كَذَّابٌ)

Muhtârû’s-Sihâh’ta bu iki isim özellikle sarf ilmi kapsamında detaylı bir şekilde açıklandıktan sonra ilgili açıklamalar kapsamında âyetlerden istişhâdda bulunulmuştur. Söz konusu açıklamalar özetle şu şekildedir: Bu isimler “kezebe” (yalan söyledi) fiilinden türemiştir. Arapça sarf ilminde sülâsi ikinci bâbtan gelen bu fiilin mastarı *kizbün* ve *kezibün* olmak üzere iki şekilde gelir.⁴⁴

İsm-i fâil ve mübalağalı ism-i failleri (etken ortaç) ise kâzib (كَازِبٌ), kezzâb (كَذَّابٌ), kezûb (كَذُوبٌ), keyzubân (كَيْزُبَانٌ), mekzebân (مَكْزِبَانٌ), mekzebânetün (مَكْزِبَانَةٌ), küzebe (كُزَيْبَةٌ) ve küzübzübün (كُزُوبُزُبُونٌ) şeklindedir. Bu ismi fâillerden kâzib isminin cemisi tıpkı âyetle geçen râki’ ve rukke’ (رُكَّعٌ - رَاكِعٌ)⁴⁵ gibi “küzzeb (الْكُزْبُ)” şeklinde, “yine kezûb’un cemisi de küzüb (الْكُزْبُ)” şeklinde gelir. *Muhtârû’s-*

³⁶ Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418), 4/122; Ebû’l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali el-Bedevî (Beyrut: Daru’l-Kelim et-Tayyib, 1998/1419), 2/532.

³⁷ el-Fecr 89/5.

³⁸ el-Hicr 15/80.

³⁹ Râzî, “hicr”, 67.

⁴⁰ en-Nisâ 4/60.

⁴¹ el-Bakara 2/257.

⁴² Hâkkâ 69/5.

⁴³ Râzî, “tağâ”, 191.

⁴⁴ Râzî, “kzb”, 267.

⁴⁵ el-Bakara 2/43, 125.

Sihâh'ta bunun yanı sıra ilgili fiilin mezîd bablara göre if'âl tef'îl vb. sîgaları verilerek farklı manalarına temas edilmiştir. Örneğin bu fiilin tef'îl veznindeki "tekzîb" mastarının dışında kizzâb mastarının da bulunduğu ifade edilmiş ve buna yönelik şu âyetle istişhâdda bulunulmuştur: وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا "Âyetlerimizi yalanladıkça yalanladılar."⁴⁶ Yine mastar konumunda gelen "kâzibe" ismi için de إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ "Kesin gerçekleşecek (olan Kıyamet) koptuğu zaman, onun kopuşunu yalanlamak mümkün olmaz." âyetiyle istişhâdda bulunulmuştur. *Muhtârûs-Sihâh*'ta bu isim (كَاذِبَةٌ), mastar konumunda değerlendirilmekteyken⁴⁷ ülkemizdeki meallerin büyük bir kısmında âyetle geçen söz konusu kelime, ism-i fail olarak değerlendirilmiş ve ilgili ifadeye "Onun kopuşunu yalanlayan/yalanlayacak kimse olamaz." şeklinde bir mana verilmiştir.⁴⁸

Neticede yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere *Muhtârû's-Sihâh*'ta ele alınan kelimenin önce türemiş olduğu fiil kökü, bu fiilin hangi bâbtan geldiği, mastarları, ismi fail formu, bu ism-i fâilin mübâlağa formu ve cemîleri, farklı mezîd sîgaları ve buradan türeyen mastarları vezinleriyle birlikte harekeli olarak verilmiştir. En sonunda da kizzâb ve kâzibe gibi mastarların türedikleri yapılar açıklandıktan sonra bunlarla ilgili âyet istişhâdlarına yer verilerek kelimelerin daha iyi anlaşılmalrı sağlanmış olmaktadır.

3.2. Fiillerin Etimolojisinde Âyetlerle İstîşhâd

1. Örnek: Tebettele (تَبَتَّلَ)

Bu fiil, tıpkı "darabe-yedribu" (ضَرَبَ-يَضْرِبُ) fiili gibi sülâsi mücerred ikinci bâbdan gelmektedir. Dolayısıyla kökü "betele-yebtilü" şeklindedir. *Betele* fiili sözlükte "bir şeyi açıklayıp göstermek suretiyle onu diğerlerinden ayırt etti" manasına gelir. Bu kökten türeyen "Betül" ismi de "bakire, kendisini kocalardan kesip, uzak durmak suretiyle diğer kadınlardan farklı, onlardan ayırt edilen" anlamındadır. Bu ismin, "dünyadan uzak durup, kendisini sadece Allah'a adanmış" manasında olduğu da ifade edilmiştir. Böylece fiilin mezid formlarından olan *tebettele* fiilinden türeyen *tebettül* mastarı "dünyadan tamamen koparak sadece Allah'a yönelme ve kendini adama" anlamına gelmektedir. Fiilin istişhâd örneği ise وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبَّلَا "Rabbinin ismini an ve her şeyi bırakıp sadece O'na yönel." şeklindeki Müzzemmil sûresi 8. âyettir.⁴⁹

Muhtârû's-Sihâh'ta ilgili fiilin kökü, vezni ve sözlük anlamı verildikten sonra bu kökten türeyen başka isimlere de yer verilerek fiilin anlamı detaylı bir şekilde ortaya konulmuş, ardından âyetten istişhâd edilerek ilgili anlam pekiştirilmiştir.

2. Örnek: Tebi'a (تَبِعَ)

Sözlükte "arkasından yürüdü, peşinden gitti, onu izledi/takip etti ve tabi oldu" gibi anlamlara sahip olan bu fiil, tıpkı *taribe* ve *selime* fiilleri gibi sülâsî 4. bâbtan gelmektedir. Ahfeş'e göre sülâsi mücerred olan *tebi'a* ve if'âl bâbından gelen *etbe'a* aynı manadadır. Zira farklı vezinlerden gelen *redife* ve *erdefe* fiilleri de "peşinden gitti, terkisine bindi" gibi ortak bir manaya sahiptir. Kur'ân'da da إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعُهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ "Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir tek söz kapan olursa; delici bir alev onun peşine düşüverir."⁵⁰ buyrulmuş ve *etbe'a* fiili, *tebi'a* ile aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kökten türeyen *tebe'* (التَّبِعْ) ismi de hem müfred hem de cemî anlamlıdır. *Muhtârû's-Sihâh*'ta bunun âyet istişhâdı ise

وَبَرُّوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَنُونَ عَلَانَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ

⁴⁶ en-Nebe 78/28.

⁴⁷ Râzî, "kzb", 267.

⁴⁸ bk. mealler.org, "56 - Vâkıa Suresi 2. âyet meali" (Erişim 28 Aralık 2024).

⁴⁹ Râzî, "btl", 29.

⁵⁰ es-Sâffât 37/10.

“(Kıyamet gününde) hepsi birlikte Allah’ın huzuruna çıkacaklar ve zayıflar o kibirlilere, ‘Biz sizin tâbilerinizdik. Şimdi siz, Allah’ın azabından küçük bir şeyi bizden savabilir misiniz? diyecekler.”⁵¹ şeklindedir.

Tebe’ kelimesinin cemisi etbâ’ (أَتْبَاعٌ) şeklindedir. Bu fiilin ism-i fail kalıbı “tâbi” (التَّابِعُ) olup “peşinden giden arkasına takılan, tabi olan” manalarına gelir. Tebî’ (التَّبِيعُ) kalıbı da bu manalara gelir. Zira âyette اَلَمْ تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا “O zaman bize karşı sizin arkanızda duracak (peşinizden gelecek) birini de bulamazsınız.”⁵² buyrulmuştur.⁵³

Muhtâru’s-Sihâh’ta âyet istişhâdı yönüyle tebi’a fiilini incelediğimizde yukarıda da görüldüğü gibi ilgili fiilin sözlük anlamlarıyla birlikte farklı vezinlerdeki yeni anlamları ortaya konulduktan sonra bu kökten türeyen farklı sîgalardaki kelimeler için 3 farklı âyetten istişhâdda bulunmuştur. Bu da Muhtâru’s-Sihâh adlı sözlükte âyetlerden istişhâd yöntemine yoğunluklu olarak başvurulduğunu göstermektedir.

3. Örnek: ‘Arafe (عرف)

Sülâsî 3. bâbtan gelen bu fiilin mastarı, “bilmek, tanımak ve farkında olmak” anlamındaki marifet (مَعْرِفَةٌ) ve irfân (عِرْفَانًا) şeklindedir. Bu kökten türeyen el-‘arf (الْعَرْفُ) ise güzel veya pis fark etmeksizin “koku” anlamındadır. Fiilin tef’îl vezni formu ta’rif ise “bildirmek ve tanıtmak” anlamlarına gelir. Zira Muhammed sûresi 6. âyette وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ “Allah (c.c) müminleri, kendilerine tanıttığı cennete sokacaktır.” buyrulmaktadır. Bir görüşe göre bu âyette geçen fiilin “güzel koku” manasına gelen el-‘arf (الْعَرْفُ) kökünden türediği, dolayısıyla âyetin manasının “Allah (c.c) müminleri, güzel kokularla donattığı cennete sokacaktır.” şeklinde olduğu beyan edilmiştir. Yine bu kökten türeyen ve münker⁵⁴ kelimesinin zıttı olan ma’rûf da “iyilik, doğruluk, kabul gören, hoş karşılanan durum” vb. anlamlara gelmektedir. ‘Urf (الْعُرْفُ) ise ma’rûf gibi “iyilik, doğruluk” vb. anlamların yanı sıra “at yelesi” anlamına da gelmektedir. Zira وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا “Birbiri ardınca gönderilenlere...”⁵⁵ âyetinde bu kelime geçmekte ve Allah’ın iyilik getirmesi için birbiri ardınca gönderdiği meleklerin hızlı koşan atın yelesini (yelesindeki kılları) anımsatırcasına kesintisiz ve hızlı bir şekilde birbirlerini takip ederek geldiklerine vurgu yapılmaktadır. Bir rivayete göre söz konusu âyette ‘urf, “iyilik” anlamında olup, meleklerin iyilikle geldikleri de beyan edilmiştir. Kur’ân’da geçen A’râf⁵⁶ ise cennet ile cehennem arasındaki sûr için verilen isimdir.⁵⁷

3. 3. Harflerin Etimolojisinde Âyetlerle İstişhâd

1. Örnek: İlâ (إِلَى)

Kendisinden sonraki ismi cer eden bir harftir. Bu harf bir mesafenin son sınırını ifade etmek üzere kullanılır. Mesela “Kufe’den Mekke’ye gittim.” dediğinde, senin Mekke’ye girmiş olman ya da Mekke sınırına varmış, ancak girmemiş olman muhtemeldir. Çünkü mesafenin sonu, kastedilen sınırın ilk noktasını da son noktasını da kapsar.⁵⁸

Bu harf bazen عِنْدَ (yanında) anlamında kullanılır: فَقَدْ سَادَتْ إِلَيَّ الْغَوَانِيَا “Bu kadın benim yanımda bütün kadınlardan üstündür.” Bazen de مَعَ (birlikte) manasında kullanılır. Bunun örneği de şudur: الدَّوْدُ إِلَى الْبَيْتِ “Birkaç deve diğer birkaç deveyle birlikte sürü olur.”

⁵¹ İbrâhim 14/21.

⁵² el-İsrâ 17/69.

⁵³ Râzî, “tb’a”, 44.

⁵⁴ Münker: Çirkin, kötü, aklın veya dinin kötü kabul ettiği davranış” demektir. bk. Hayreddin Karaman vd., Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/646.

⁵⁵ el-Mürselât 77/1.

⁵⁶ el-A’râf 7/46.

⁵⁷ Râzî, “ar”, 206.

⁵⁸ Râzî, “ilâ”, 21.

Bu harf için âyet istiṣhâdına baktığımızda *Muhtâru's-Sihâh*'ta üç farklı âyet verilmiştir:⁵⁹

يَتِيمَ الَّذِينَ مَالُهُمْ بِأَمْوَالِهِمْ إِلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِهِمْ “Yetimlerin mallarını, mallarınızla birlikte yemeyin.”⁶⁰

“Hz. İsa, Allah'la birlikte olduğum bu yolda yardımcıları kimdir? Diye sordu.”⁶¹

وَأِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ “Münafıklar, şeytanlarıyla birlikte (baş başa) kaldıklarında...”⁶²

Görüldüğü gibi her üç âyette İlâ harfi, مَعَ (birlikte) manasında kullanılmıştır.

2. Örnek: Mâ (ما)

Bu harf dokuz vecihle gelir:

* İstifhâm (soru) vecihiyle gelir. Örnek: مَا عِنْدَكَ؟ “Sende ne var?”

* Haber vecihiyle gelir. Örnek: رَأَيْتُ مَا عِنْدَكَ “Sende olanı gördüm.”

* Cezâ (şart-cevap) vecihiyle gelir. Örnek: مَا تَفْعَلْ أَفَعَلْ “Ne yaparsan yaparım.”

* Taaccub vecihiyle gelir. Örnek: مَا أَحْسَنَ زَيْدًا “Zeyd ne kadar da iyidir/güzel insandır!”

* Fiille birlikte mastar olarak tevil edilir. Örnek: بَلَّغْنِي مَا صَنَعْتَ أَيُّ صَنِيعِكَ “Yaptıklarını/yaptığın işi duyudum.”

* Sıfat alan bir nekre (belirsiz isim) olarak gelir.

Örnek: مَرَرْتُ بِمَا مُعْجِبٌ لَكَ أَيُّ شَيْءٍ مُعْجِبٌ لَكَ “Sevdiğin bir şeye/yere uğradım.”

* Kendisinden önce gelen ögenin amelini engelleyecek şekilde (mâ-i kâffe) zaide olarak gelir. Örnek: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ “Zeyd çıkmaktadır.” Görüldüğü üzere bu örnekte inne (إِنَّ) harfinin, ismini nasb, haberini ref etmesi gerekirken mâ (ما) harfinden dolayı amel etmemiştir (işlevsiz kalmıştır).

* Kendisinden önce gelen ögenin amelini engellemeyecek (öğeyi işlevsiz bırakmayacak) şekilde gelir. Örnek: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ “Allah'ın rahmeti sayesinde onlara yumuşak davrandın.” (Âl-i İmrân 3/159)⁶³

Yukarıda, âyet örneğinde görüldüğü gibi câr ile mecrûr (ب - رَحْمَةٍ) arasına mâ (ما) girmiş ancak harf-i cer olan ب 'nin işlevi devam etmiş ve kendisinden sonra gelen ismi mecrûr kılmıştır.

* Nâfiye (olumsuzluk harfi) olarak gelir. Örnek: مَا خَرَجَ زَيْدٌ وَمَا زَيْدٌ خَارِجًا “Zeyd çıkmamıştır/çıkan değildir.”

Hicaz ehlinin lügatına göre nâfiye olan mâ (ما), leyse'ye (ليس) benzediği için amel ederek ismini ref, haberini nasb eder. Bunun da örneği şu âyettir: وَقُلْنَ حُشْنُ اللَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ “Mısırlı kadınlar Yûsuf'u gördüklerinde hâşa! Bu bir insan değildir. Ancak yüce bir melektir, dediler.”⁶⁴

Âyette mâ harfinden sonra gelen isim (هَذَا) mahallen merfu, haber de mensûbtur.

Yukarıda 8 ve 9. sıradaki maddelerde görüldüğü üzere mâ harfinin ilgili vecihleri açıklanırken âyetlerden istiṣhâdda bulunulmuştur. Bunun yanı sıra çalışmanın önceki başlıklarında görüldüğü gibi özellikle isim ve fiillerin izahında yerine göre bir sarf kitabını arattırmayan *Muhtâru's-Sihâh* bu örnekte de söz konusu harfi detaylı bir nahiv eseri gibi ele almıştır. Bu durum *Muhtâru's-Sihâh* adlı eserin sarf ve nahiv ilmi konuları açısından da zengin bir eser olduğunu göstermektedir.

⁵⁹ Râzî, “ilâ”, 21.

⁶⁰ en-Nisâ 4/2.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/52.

⁶² el-Bakara 2/14.

⁶³ Râzî, “mâ”, 289.

⁶⁴ Yûsuf 12/31.

3. Örnek: İnne ve Enne (إِنَّ) ve أَنَّ

Bu harfler başına geldikleri cümlede ismi nasb, haberi ref eder. Hemzesi esreli olan (*inne*), haberini tekit ederken hemzesi üstün olan (*enne*) ardından gelen cümleyle birlikte mastar olarak tevil edilir. Bazen *enne* harfinin başına teşbih kâf'ı gelir ve *ke'enne* olur. Örneğin كَأَنَّهُ شَمْسٌ “O, güneş gibidir.” şeklinde gelir ve amel eder. Bazen de *ke'enne* harfinin şeddesi düşürülerek “*ke'en*” şeklinde tahfif edilir. Bu durumda amel etmez, yani isim ve haber almaz. Ancak bazı dilcilere göre tahfif edildiğinde de amel edebilir.⁶⁵

Şayet *inne* harfinin sonuna mâ (مَا) ilave edilirse bu durumda ta'yin ifade eder. Mesela إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ “Sadakalar, ancak fakirler içindir.”⁶⁶ âyetinde sadakaların fakirlere tayin edildiği belirtilmektedir. Yani hükmün cümlede zikredilene yönelik olduğu, onun dışındakilere yönelik olmadığı belirtilir. Dolayısıyla örnekte ifade edilen sadaka verilmesi hükmü, cümlede zikri geçen fakirlere yöneliktir. Onların dışında başkaları için söz konusu değildir.⁶⁷

Bu harflerin muhaffef (şeddesiz) hallerine gelince; *en* (أَنَّ), amel etmez yani ismi nasb, haberi ref etmez. Örneğin بَلَّغْنِي أَنَّ زَيْدًا خَارَجَ “Zeyd'in çıktığını duydum” cümlesinde *en* (أَنَّ) harfinin isim ve haber üzerinde herhangi bir etkisi kalmamıştır. Bunun Kur'ân'dan örneği وَلَوْ دُفِنُوا أَنْ تَلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “Onlara, 'İşte size, yaptıklarınıza (iyi işlere) karşılık mirasçısı olduğunuz cennet!' diye seslenilir.”⁶⁸ âyetidir. Bazen *en* (أَنَّ) zaid olur. Bunun örneği de şu âyettedir: وَمَا لَهُمْ إِلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ “Onlar Mescid-i Haram'dan (mü'minleri) engelliyorken ve oraya layık kimseler de değildiren, Allah onlara ne diye azap etmesin?”⁶⁹ Burada أَلَّا harfinin başındaki *en* (أَنَّ) zaidtir.⁷⁰

İn (إِنَّ) ise şart harfi olur. Şart cümlesinin gelmesiyle de cevap cümlesi gerekli hale gelir. Örneğin إِنْ بَانَ جَنَّتِي أَكْرَمْتُكَ “Bana gelirsene sana ikram ederim.” cümlesinde ilk öncül “bana gelirsene” şartından sonra ikinci öncül “sana ikram ederim” şeklindeki cevap gelmiştir. Bazen de nefy (olumsuzluk) cümlesinde *nefy mâ'sı* (مَا) anlamında olur. Örneğin إِنْ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُوبٍ “İnkârcılar ancak bir aldamaş içindedirler.”⁷¹ âyetinde *in* (إِنَّ), *mâ* (مَا) manasındadır.⁷²

Muhtârû's-Sihâh'ta bu iki harfle ilgili yapılan açıklamalarda; özetle bu iki harfin nahiv ilmi açısından fonksiyonları, şeddeli ve şeddesiz haldeki durumları ve görevleri, başlarına ve sonlarına bazı harflerin ilavesiyle kazandıkları yeni anlamlar ve görevler detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıca bu açıklamalar eşliğinde üzerinde durulan meselenin daha iyi anlaşılması için âyetlerden sıklıkla istişhâd edildiği görülmektedir.

4. Örnek: İllâ (إِلَّا)

İstisnâ harfidir. İcâb (olumlu), nefy (olumsuz), mufarrağ, mukaddem ve munkatı' şeklinde istisna çeşitleri vardır. Munkatı' istisnâ'da *illâ* (إِلَّا), *lâkin* (لَكِنْ) manasında olur. Zira istisna edilen şey istisna edilenin cinsinden değildir. Örneğin شَآيَ يَرْدَ وَفِي السَّمَاءِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا “Şayet yerde ve gökte Allah'ın dışında başka ilahlar olsaydı, (yer ve göğün dengesi) bozulurdu.”⁷³ âyetinde geçtiği üzere Yüce Allah, bazı insanların taptığı ilahların cinsinden değildir.⁷⁴

⁶⁵ Râzî, “enn”, 24.

⁶⁶ et-Tevbe 9/60.

⁶⁷ Râzî, “enn”, 24.

⁶⁸ el-'Arâf 7/43.

⁶⁹ el-Enfâl 8/34.

⁷⁰ Râzî, “enn”, 24.

⁷¹ el-Mülk 67/20.

⁷² Râzî, “enn”, 24.

⁷³ el-Enbiyâ 21/22.

⁷⁴ Râzî, “elâ”, 20.

Muhtâru's-Sihâh'ta geçen yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi *İllâ* harfinin istisna harfi olduğu belirtildikten sonra Arapça nahiv ilminde bilinen istisna çeşitleri sayılmış ve bunlardan Munkat'ı istisna için âyetten istişhâdda bulunulmuştur. Buna göre *illâ* harfinin cümleye kattığı anlam gereği, Yüce Allah'ın, müşriklerin taptığı ilahlara hiçbir şekilde benzemediği ve onların cinsinden olmadığı anlaşılmıştır.

4. Muhtâru's-Sihâh'ta Kıraat Referansları ve Örnekleri

Çalışmanın önceki bölümlerinde değinildiği gibi kıraatler de hem Arapça kuralların tespitinde hem de dinî metinlerde geçen kelime veya kavramların izahında başvurulmuş istişhâd yönteminin kaynakları arasında yer alır.⁷⁵ Arap dilinde, hakkında rivayet bulunan mütevatir, ahâd ve şâz bütün kıraatlerle istişhâd etmek mümkündür. Zira âlimler, bilinen bir kıyasa aykırı olmadığı sürece şâz kıraatlerle istişhâd edilebileceği konusunda ittifak halindedirler.⁷⁶ Kıraat ilmi açısından *Muhtâru's-sihâh*'a bakıldığında, eserde kıraat alanına yönelik sistemli ve detaylı bilgilerin yer almadığı, ancak kimi kelimelerin izahı sadedinde bazı kıraat vecihlerine yer verildiği ve bu vecihler doğrultusunda ilgili kelimenin açıklandığı görülmüştür. Aşağıda maddeler halinde, öncelikle *Muhtâru's-Sihâh*'ta yer alan kıraatlerle ilgili hususlara yer verilmiş, ardından bu hususlar örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır.

1. *Muhtâru's-Sihâh*'ta bazı kelimelerle ilgili var olan kıraat vecihlerine değinilirken; genellikle kıraat sahiplerinin isimlerine yer verilmeden meşhur olan vecihler zikredilerek, üzerinde durulan kelimenin hangi kökten türediği, bu vecihlerin yapılarına veya sîgalarına göre kelimenin hangi anlamlara geleceği açıklanmış ve ilgili kelime hakkında gramer tahlilleri yapılmıştır. Örneğin وَقُرْ *“Ey peygamber hanımları! Evlerinizde oturun ve eski câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın.”*⁷⁷ âyetinde قُرْ kelimesindeki kâf harfinin hem esreli (قُرْ) hem de üstünlü (قُرْ) okuyuşu zikredilmiştir. Esreli okuyuşta bu kelime sülâsi 2. bâbdan (قُرْ - يَقُرْ) şeklinde gelip mastarı, “ağır başlılık” anlamındaki وَقَرَّ kelimesidir. Bu durumda âyetteki ilgili ifadenin manası “Evlerinizde ağırbaşlı bir şekilde ikamet edin.” olur. Üstünlü okuyuşta da “karar kılmak/yerleşmek” anlamındaki (قُرْ - يَقُرْ) kökünden gelmektedir. Bu kıraate göre de ilgili ifadenin manası “Evlerinizde karar kılın/oturun.” olur.⁷⁸

Bir diğer örnek de وَتَنْتَحُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ *“Ve ustalıkla dağlardan evler yontuyorsunuz.”*⁷⁹ âyetindeki فَارِهِينَ kelimesidir. Bu kelime hem bu şekliyle hem de فَارِهِينَ (fe harfinden sonra elif uzatması gelmeden) şeklinde okunmuştur. İlk kıraate göre sülâsi 5. bâbtan “güzel oldu, nadir oldu, maharetli oldu” anlamındaki فَرَّه kökünden türemiştir. Buna göre âyetin manası yukarıda da verildiği gibi “Ve dağlardan ustalıkla/güzelce evler yontuyorsunuz.” şeklindedir. İkinci kıraate göre 4. bâbtan “şımarı, böbürlendi, eğlendi” anlamındaki فَرَّه kökünden türemiştir. Bu durumda âyetin manası “Ve şımarıkça, dağlardan evler yontuyorsunuz.” şeklinde olur.⁸⁰

2. *Muhtâru's-Sihâh*'ta bazen alfabetik olarak kelimelerin sülâsî köklerinden türeyen isimler açıklanırken İbn Abbâs⁸¹, Abdullah b. Mes'ud⁸² ve Hz. Aişe⁸³ gibi bazı sahâbîlerin kıraat vecihlerine yer verilerek istişhâdda bulunulmuştur. Bunun örneği, اِنَّ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوْا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمٰوٰتِ وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلْجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ *“Âyetlerimizi*

⁷⁵ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûlîn-nahv*, 67-68; Acat, *Eğimli Rahmî Efendi ve el- 'İkdu'n-Nâmî 'ale'l-Câmî Adlı Haşiyesi*, 247.

⁷⁶ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûlîn-nahv*, 67-68.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/33.

⁷⁸ Râzî, “vkr”, 343.

⁷⁹ eş-Şu'arâ 26/149.

⁸⁰ Râzî, “frh”, 238.

⁸¹ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 20, 23, 61, 75, 166, 254, 310.

⁸² Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 85, 270, 274.

⁸³ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 127, 345.

yalanlayıp, onlara karşı büyüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; deve iğnenin deliğinden geçmedikçe de cennete giremezler.”⁸⁴ âyetinde geçen الْجَمَل kelimesidir. Bu kelime, “cümme” şeklinde cîm harfinin ötresi ve mîm’in şeddesiyle okunduğunda “kalın halat/gemi halatı” anlamındadır. İbn Abbâs bu vecihle okumuştur.⁸⁵ İbn Abbâs’ın kıraatine göre âyetin manası şöyle olur: “Âyetlerimizi yalanlayıp, onlara karşı büyüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; gemi halatı iğnenin deliğinden geçmedikçe de cennete giremezler.”

Diğer bir örnek de “وَالْقِيَامَ فِي يَمِينِكَ تَلْفَفْتُمْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى” *Sağ elindeki (asayı) at da onların yaptıklarını yutsun, yaptıkları sadece sihirbaz oyunudur. Sihirbaz nereden gelirse gelsin başarılı olamaz.*”⁸⁶ âyetindeki (حَيْثُ أَتَى) kelimesi hakkındadır. Abdullah b. Mes’ûd bu kelimeyi aynı manaya gelen (أَيْنَ أَتَى) vechiyle okumuştur.⁸⁷ Dolayısıyla bu kıraat vechine göre âyetin anlamında herhangi bir değişme olmamaktadır.

Hiz. Aişe’nin kıraatine dair örnek de “وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ” *Biz o hayvanları, onların emrine verdik. Bazılarını binek olarak kullanır, bazılarını da besin olarak yerler.*”⁸⁸ âyetindeki (رَكُوبُهُمْ) kelimesidir. Hiz. Aişe bu kelimeyi (رَكُوبُهُمْ) şeklinde müennes (dişil) formuyla okumuştur.⁸⁹ Bu kıraat vechine göre âyetin anlamında herhangi bir değişiklik olmamaktadır.

Bazı dilcilere göre (رَكُوبَةُ) kullanımı hem tekil hem de çoğula yönelik olabilirken (رَكُوب) kullanımı sadece çoğula yöneliktir.⁹⁰

3. *Muhtâru’s-Sihâh*’ta bilinen yedi veya on kıraat imamlarının isimlerine pek yer verilmemiş ancak nadiren Ebû ‘Amr (öl. 154/771)⁹¹, Hamza (öl. 156/773)⁹² ve Kisâî (öl. 189/805)⁹³ gibi kâriflerin isimleri kıraatleriyle birlikte zikredilmiştir. Örneğin; Ebû ‘Amr *“Ey iman edenler! Hep birlikte barış ve güvenliğe (İslâm’a) girin.”*⁹⁴ âyetinde geçen ve (السَّلَام) şeklinde sîn harfinin üstünüyle kıraat vechi bulunan⁹⁵ (السَّلَام) kelimesini, sîn harfinin esresiyle okumuştur.⁹⁶ İmâm Hamza ise *“مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ”*⁹⁷ âyetinde geçen ve İmâm ‘Âsım (öl. 127/745) kıraatine göre *يَخِصِّمُونَ* şeklindeki vecihle okunan kelimeyi, (خ) harfinin sükûnuyla okumuştur.⁹⁸ Kisâî de *“وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنْهُمْ خَالِدِينَ فِيهَا”*⁹⁹ âyetinde geçen (سَعِدُوا) kelimesini imâm ‘Âsım’ın kıraatinde olduğu gibi sîn harfinin ötresiyle okumuştur.¹⁰⁰

⁸⁴ el-Arâf 7/40.

⁸⁵ Râzî, “cml”, 61.

⁸⁶ Tâhâ 20/69.

⁸⁷ Râzî, “hys”, 85.

⁸⁸ Yâsin 36/72.

⁸⁹ Râzî, “rkb”, 127.

⁹⁰ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, thk. Abdülmün’im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2000), 3/274.

⁹¹ Râzî, “eşd”, 19, “şmr”, 50, “slm”, 153,

⁹² Râzî, “hşm”, 91,

⁹³ Râzî, “s’ad”, 148,

⁹⁴ el-Bakara 2/208.

⁹⁵ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/133; Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 1/104-105.

⁹⁶ Râzî, “slm”, 153.

⁹⁷ Yâsin 36/49.

⁹⁸ Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 3/268; Râzî, “hşm”, 91

⁹⁹ Hûd 11/108.

¹⁰⁰ Râzî, “s’ad”, 148; Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 2/184.

Sonuç

Sözlükler bir dildeki kelimelerin anlamlarının yanı sıra o dilin alfabesi, harf yapısı, kelime ve cümle kuruluşları hakkında bilgi veren temel kaynaklardır. Telif amaçlarına, metotlarına ve hacimlerine bağlı olarak sözlüklerde bazen bir dilin grameri, edebiyatı ve şiiri hakkında ciddi malumatlar yer alır. Arap dili özelinde bakıldığında, bu durum değişmemekle birlikte geçmişten günümüze bu dilde yazılmış birçok sözlükte Kur'ân âyetlerinden istişhâd etme yöntemine de başvurulduğu görülmektedir. Çünkü bu sözlükler, Arap dilini konuşanların kahir ekseriyetinin kutsal kitabı olan Kur'ân'ı temel kriter olarak kabul etmektedir. Böylece sözlük terminolojisinde kullanılan bazı kelime ve kavramların anlamlandırılmasında Kur'ân'ın etkisi kaçınılmaz olmuştur.

Râzî'nin Arap dili alanında kaleme aldığı ve ilim meclislerinde sıklıkla müracaat edilen *Muhtâru's-sihâh* adlı sözlükte de kelimelerin izahı esnasında Arap dili grameri hakkında mühim bilgilere, şiirden ve âyetlerden istişhâda yer verilir. Cevherî'nin *es-Sihâh* isimli eserinden ihtisâr edilerek hazırlanmış olan bu sözlükte, özellikle Kur'ân-ı Kerîm ve nebevî hadisın kavramları başta olmak üzere dinî ilimler alanında her âlimin bilmesi gereken en önemli kavramlar seçilerek açıklanmıştır. Muhtasar bir sözlük yazma niyetiyle gerekli görmediği birçok bilgiyi eserine almayan Râzî, bir taraftan ayıklama yaparken diğer taraftan eksik veya kapalı gördüğü birçok konuda ilave açıklamalar yapmıştır. Örneğin sülâsî babların fiil ve mastarlarıyla ilgili Cevherî'nin eksik bıraktığı kısımları tamamladığını, bilhassa ilgili kelimeleri ya metin içinde harekeleyerek ya da vezinlerini belirterek tespit ettiğini ifade etmiştir.

Muhtâru's-Sihâh'ta kelime yapısına göre isimler, fiiller veya harfler izah edilirken Kur'ân âyetlerine başvurulmuştur. Âyetlerden istişhâd yöntemi kapsamında kıraat referanslarına da başvurularak birçok kelimenin anlamları ortaya konulmuş ya da verilen mananın daha fazla vuzuha kavuşması sağlanmıştır. Diğer taraftan çalışma metninde ele alınan örneklerde görüldüğü gibi üzerinde durulan kelimenin ilk etapta sarf, nahiv, lügat ve ıstikak yönünden izah edilmesi, bazen de şiirden istişhâdların yapılması sayesinde ilgili kelimenin geçtiği âyetin farklı manaları daha iyi ortaya çıkmış olmaktadır. Netice itibarıyla Kur'ân âyetlerinden istişhâdda bulunulması suretiyle üzerinde durulan kelime daha iyi anlaşılmalıyken sözlüklerde bulunan ekstra bilgiler sayesinde kelimenin geçtiği âyetin farklı manaları da ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sözlüklerin Kur'ân tefsirine katkı sağladığı ve tefsir ilminin kaynakları arasında değerlendirilebileceği gözlemlenmektedir. Çalışmadan elde edilen bu çıkarımdan hareketle, âyetlerden istişhâd konusuna ağırlık veren Arap dili sözlükleriyle ilgili benzer çalışmaların yapılması, söz konusu sözlüklerin tefsirle bağlantısını, önemini ve bu ilme olan katkısını ortaya koyacaktır.

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Değerlendirme / Peer-Review	Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.
Etik Beyan / Ethical Statement	
Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks	Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.
Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.
Etik Beyan Adresi / Complaints	suifdergi@gmail.com
Finansman / Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Acat, Yaşar. *Kur'an'ın Gramer Yapısına Oryantalist Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Bağış. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Acat, Yaşar. *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Eğinli Rahmî Efendi ve el- 'İkdu'n-Nâmî 'ale'l-Câmî Adlı Haşiyesi*. ed. Emin Cengiz. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018.
- Aslan, Ahmet. "Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (Haziran 1997), 348-357.
- Bağış, Mehmet. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Uygulamaları-Beydâvî Tefsîri Örnekliğinde-*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2020.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım. 2018.
- Cemâl el-Hatîb. *Şerhu şevâhidi Muhtâr es-Sihâh*. Suriye/Hıms: Dâru'l-İrşâd, 1430/2009.
- Cengiz, Emin. "İbn Ebî Zemenîn'in (ö: 399/1008) Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Haziran 2017), 101-116.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh/Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'arabye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Çıtır, Aslan. "Mâverâünnehir'den Anadolu'ya Hikmet Yolculuğu Bağlamında Müfessir Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin Hayatı ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 11/4 (Ağustos 2024), 2248-2266.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/396-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Sözlük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Elmalî, Hüseyin. "Râzî Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Gül, Ahmet. *Kıraat Ekseninde Anlam Yorum Yansımaları-Kısa Sûreler Özelinde*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvî/İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1417.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. haş. el-Yâzıcî vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Cezeri, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fî kirââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. by.: Dâru'l-Kitâb, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Lügatünâ Üslûb Hayât. "Mu'cemu Muhtâr es-Sihâh". Youtube. Erişim 01 Şubat 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=oi2urq886yI>
- Nehhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İrâbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali el-Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelim et-Tayyib, 1419/1998.
- Mealler. org. "56 - Vâkıa Suresi 2. âyet meali". Erişim 28 Aralık 2024. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sured=056&ayet=001>
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişad". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), 369-383.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 11. Basım, 2016.
- Râzî, Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. ebî Bekr. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*. thk. Mahmûd Feccâl. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. b.y: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1394/1974.
- Tâhir b. Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- Ülker, Şehmus. "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ile Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (Aralık 2024), 763-779.
- Ülker, Şehmus. "Şerhu İbn 'Akîl'de İstişâd Yöntemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23 (Aralık 2023), 806-824.
- Yıldırım, Sedat. "Hz. Ebû Hureyre'nin Muhtaru's-sihâh'ta Referans Alınan Rivayetleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HDT)*, 21/1 (Haziran 2023), 65-77.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. Ankara: DİB Yayınları, 2021. 589-614
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk Murtazâ. *Tâcü'l- 'arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, tsz.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1957/1376.

ABSTRACT

*Date of
Submission*
06.02.2025

Date of Acceptance
23.03.2025

*Date of
Publication*
15.06.2025

Keywords:

Arabic Language
and Rhetoric, Poetry,
Extraordinary
Couples, Poetry with
letter and word
games, Literary arts.

In classical Arabic literature, which has a deep-rooted history of language and literature, in addition to poems written in traditional style, a wide range of works in many different forms and genres were produced. Aiming to evoke different thoughts and effects in the soul and mind of the interlocutor, to surprise and even to make him question his current mentality; These poems, which push the boundaries of the language, present unexpected images and ideas, and contain extraordinary couplets written outside the known patterns, have played a leading role in showing the subtleties and richness of the language. Such skills based on stacking and combining, which can also be called the art of drawing poetry with letters, emphasizing the combination or pronunciation of words, are usually designed to demonstrate the dexterity, knowledge and skills of poets, such skills based on stacking. The combination of letters can be called the architecture of the word, and its visuality can be called letter engineering. It has the characteristics of an exhibition in which it is presented with measure and rhyme. This feature of the Arabic alphabet, which has various writing styles and is suitable for various forms of compositions, not only enabled the creation of different meanings and interesting arts with letters or words, but also inspired the creation of works that sometimes emphasized the shape of the letters rather than the sound and meaning they expressed. In the works on Arabic Language and Rhetoric, the arts organized with letters and words are sometimes mentioned without classification, sometimes in the section of bedî', which is a branch of the science of rhetoric, and sometimes under the title of verbal arts included in rhetoric. While some of these literary products including letter or word games are simple and clear, others have a complex structure that requires knowledge, skill and intelligence. This study, which examines extraordinary couplets created with letter and word games, consists of two parts. In the first part; couplets formed with words consisting of only dotted or only dotless letters, couplets formed with words consisting of one letter and one letter without dots, couplets formed with adjacent or non-adjacent letters and interesting examples of letter games such as Palindromes, tajnîs, "dil deprenmez"s (Words that the tongue does not move when pronounced) and visual poetry are mentioned. The second section deals with couplets composed and formed in a way that can be called "word play". In this section; couplets consisting of words that are read in the same way from right to left and from top to bottom, couplets that mean one thing when read from left to right and another when read from right to left, interesting couplets created with arts such as the repetition or division of words with similar or identical sounds are analyzed. The poems and couplets analyzed in this study have unusual features that transcend the usual patterns. These products, which go beyond traditional forms, have interesting and different qualities in terms of meaning and content as well as various compositions, sound and letter games, and different forms of recitation. The majority of the analyzed couplets consist of the parts that are seen in the structure of the letters and called "letter play". The study of extraordinary couplets in Arabic literature provides important information about the richness, depth and flexibility of this language and culture. These couplets prove that the Arabic language is not only a medium of communication, but also a powerful means of artistic and intellectual expression.

GİRİŞ

İnsanın duygu ve düşüncelerini ifade ederken veya muhatabını düşündürüp etkilemeyi amaçlarken kullandığı en tesirli araçlardan biri de şiirdir. Edebî türler içinde kadim bir geçmişe sahip olan şiir, tarih boyunca fikir ve hayallerin etkili bir biçimde ifade edildiği bir edebî sanat olmuştur. Arap edebiyatı da binlerce yıllık bir geçmişe sahip zengin bir edebî geleneğe sahip olup bu geleneğin bir parçası olan şiirler, Arap kültür dünyasında önemli bir yere sahiptir.

Köklü ve güçlü bir dil ve edebiyata sahip, zengin bir kültüre ev sahipliği yapmış geleneksel Arap şiirinin belli başlı kalıpları ve ölçüleri vardır. Ancak sıra dışı beyitler, bu kalıpları yıkan veya onlara meydan okuyan yapılar sergiler. Bu tür şiirler, geleneksel formların dışına çıkarak yeni şiirsel ifade biçimleri meydana getirir. Harf ve kelimelerin alışılmadık kombinasyonları, beklenmedik metaforlar ve simgeler, dilin sadece iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda sanatsal bir ifade ve düşünceyi şekillendirme aracı olduğunu da gösterir. Bu beyitler, dilin elastik bir yapıya sahip olduğunu ve farklı anlam katmanlarına ev sahipliği yapabileceğini de gözler önüne serer.

Muhatabın ruhunda coşku, zihninde de değişik düşünceler ve tesirler uyandıran bu tip şiirlerde nesirden farklı olarak bazı söz sanatlarının ve kelime oyunlarının bazen de aynı lafza sahip kelimelerin farklı anlamlara gelecek şekilde oluşturulması veya değişik okuma tekniklerinin kullanılması gerekmektedir.

Klasik Arap şiirlerinde toplumun tüm katmanlarının aynı şekilde anlayıp yorumlayacağı edebî ürünler verildiği gibi, sadece konuya ilgi duyan, belli bir tabakaya hitap eden kişilerin anlayabileceği veya çok yönlü okumalara açık nazım türleri de mevcuttur.

Genellikle şairlerin maharet, bilgi ve becerilerini sergilemek gibi amaçlarla kurguladıkları bazen de eğlence, teselli veya rekabet için yazdıkları bir merak alanı hâline gelen tema ve türler, kelime oyunları ile dolu bir sanat hâline gelmiştir. Noktalı-noktasız, bitişik-ayrı yazılan harflerin kullanılıp kullanılmamasına, zâhir-bâtin anlam, düz-ters okunma özelliklerine göre mahbûk, cinas, tevriye, iktibas, tazmin, teşcîr, reddü'l-acüz ale's-sadr vb. türlere dayanan yeni şiir çeşitleri ortaya çıkmıştır.¹

Belâgat ilminin bir dalı olan bedî ilminde, mana ile ilgili sanatların haricinde şekil açısından yani ibaredeki harf veya kelimelerin yazılışı, harflerin noktalı veya noktasız olması, sıralanışı ve terkihiyle ilgili birçok edebî sanat mevcuttur. Belâgat ile ilgili eserlerde bu sanatlar bazen tasnif yapılmadan bazen bedî ilmi dâhilinde lafzı güzelleştiren sanatlar bölümünde bazen de belâgate dâhil olan hünerler olarak ele alınmıştır.² Mustafa Sâdık er- Râfiî'ye (ö. 1937) göre özellikle Türkler ve Farsların üstünlük gösterdiği bu sanatlar, hicrî 6. yüzyıldan sonra ortaya çıkıp 9. yüzyıla kadar gelişmeye devam etmiş ise de zamanımızda unutulmaya yüz tutmuştur.³ Klasik ve modern belâgat eserlerinde harf ve kelime oyunları ile ilgili sanatlara kısmen değinilmekle birlikte bazılarında bu sanatlara topluca yer verilmiştir. Reşiduddin Vatvat'ın (ö. 573/1177), *Hadâiku's-sihr fi dekaiki's-şi'r*⁴, Bekrî Şeyh Emin'in, *Mütâlaât fi's-şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*⁵ ile *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fi sebiha'l-cedîd: 'İlmü'l-bedî'*⁶ ve Mustafa Sâdık er- Râfiî'nin, *Târîhu âdâbi'l-Arab*⁷ adlı eserlerinde bu sanatların tanımı ve örnekleri hakkında doyurucu bilgiler yer almaktadır. Bunlarla birlikte özellikle Ebu Muhammed el-Kasım Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmâtü'l-Harîrî*⁸, Nâsîf el-Yazîcî'nin (ö. 1906) *Mecmau'l-Bahreyn*⁹ ile Safiyyüddin el-Hillî'nin (ö. 749/1348) *Divanu Safiyyüddin*

¹ İsmail Durmuş, "Şiir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/155.

² Ahmet Gezek, "Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (28 Nisan 2024), 1458.

³ Mustafa Sadık Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/274-275.

⁴ Reşiduddin Vatvat, *Hadâiku's-sihr fi dekaiki's-şi'r*, çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî (Kahire: el-Merkezu'l-kavmî li't-tercume, 2009), 107-173.

⁵ Bekrî Şeyh Emin, *Mütâlaât fi's-şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1986), 165-224.

⁶ Bekrî Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fi sebiha'l-cedîd: 'İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 131-196.

⁷ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/271-372.

⁸ Ebu Muhammed el-Kasım Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992).

⁹ Nâsîf Yazîcî, *Mecmau'l-Bahreyn* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyye'l-Mesihîyye, 1885).

*el-Hillî*¹⁰ adlı eserlerinde anılan sanatlarla ilgili dikkat çekici ve oldukça ilginç şiirleri bulunmaktadır.

Ahmet Gezek'in "Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları"¹¹ adlı çalışmasında; hayfâ', raktâ', mühmel, mu'cem, mülemma' ve tashîf gibi kelimelerin noktalı veya noktasız harflerden oluşmasıyla ilgili olan sanatların yanı sıra muvassal ve mukatta sanatları ele alınmıştır. Ayrıca harflerin dizilimi, harf ve harekenin değişmesiyle ilgili sanatlarla ilgili örnekler verilmiştir. Ahmad Shaikh Husayn'ın "Anlamsal ve Yapısal Açıdan İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları"¹² başlıklı çalışmasında ise yukarıda anılan sanatlarla birlikte görsel şiirlere örnek verilmiş anlam açısından dikkat çekici beyitler de ele alınmıştır.

Bu çalışmada ele alınan şiir ve beyitlerin ortak noktası, her birinin sıra dışı bir özelliğinin bulunmasıdır. Söz konusu ürünler; terkip, mana ve muhtevasının yanı sıra çeşitli ses ve harf oyunları, değişik okuyuş biçimleri yani şekil itibarıyla ilginç ve farklı özellikler sergilemektedir. Bu tür şiirler, dilin inceliklerini ve zenginliğini göstermede öncü bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, sıra dışı beyitlerle ilgili çalışmalar Arap edebiyatının bu benzersiz ve derin yönlerinden birine ışık tutacaktır.

Söz konusu sıra dışı beyitler, şekle dayalı yani sadece lafzî söz oyunlarının bulunduğu harf ve kelime oyunları olmak üzere iki başlık altında ele alınacaktır.

1. Harf Oyunlarına Bağlı Örnekler

Şekil açısından ilginç ve farklı beyitlerin ekseriyetini harflerin yapısında görülen bir anlamda "harf oyunu" olarak adlandırılabilir kısımlar oluşturmaktadır. Sadece noktalı veya sadece noktasız harflerden mürekkep kelimelerle oluşturulmuş beyitler, bir harfi noktalı bir harfi noktasız harflerden mürekkep kelimelerle oluşturulmuş beyitler, bitişen veya bitişmeyen harflerin kullanıldığı beyitler, maktûb-ı müstevîler, tecnîsler, dudak değmezler, kalb ve görsel şiirler, harf oyunlarına bağlı ilgi çekici örneklerdir.¹³

1.1. Noktalı-Noktasız / Mu'cem-Mühmel Harflerle Yazılan Beyitler

Arap alfabesi -hemze ile birlikte- 29 harften oluşur. Bunların 15 tanesi noktalı/mu'cem; 14 tanesi ise noktasız/mühmeldir. Mu'cem ve mühmel harflerle oluşturulan lafzî sanatları ortaya koyan ilk kişinin Harîrî olduğu söylenir. *Makâmât* adlı eserindeki 46. Makâmede mühmel harflerle yazılan beyitleri, "العواطل/el-'Avatıl"; mu'cem harflerle yazılan beyitleri "العرائس/el-'Arais"; bir kelimesi mu'cem diğer kelimesi mühmel harflerle yazılan beyitleri, "الأخفاف/el-Ahyâf" olarak adlandırmıştır. 26. Makâmede ise bir harfi mu'cem diğeri mühmel kelimelerden oluşan risaleye ise "الرقطاء/er-Rakta'" adını vermiştir.¹⁴

Mısra, beyit, kelime veya harflerin noktalı-noktasız harflerle çeşitli şekillerde kombinasyonu ile oldukça ilginç sanatlar ortaya çıkmıştır. Bu sanatlar şu şekilde sıralanabilir:

¹⁰ Safiyyüddin Hillî, *Divanu Safiyyüddin el-Hillî* (Şam: Matbaatu Habib Efendi, 1297).

¹¹ Gezek, "Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları".

¹² Ahmad Shaikh Husayn, "Anlamsal ve Yapısal Açıdan İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Haziran 2015), 177-197.

¹³ Bu sanatlar ve benzerleri hakkında değişik örnekler için bkz. Şeyh Emin, *Mütâlaât fi's-Şi'rî'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*, 161-224.; Ahmad Shaikh Husayn, "Anlamsal ve Yapısal Açıdan İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Haziran 2015), 177-197; Gezek, "Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları".

¹⁴ Râfiû, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/322-323.

1.1.1. Sadece Noktasız/Mühmel Harflerle Yazılan Manzum Beyitler

Mühmel; hazif, 'âtıl, 'âvâtıl ve tecrid gibi isimlerle adlandırılır ve belâgat terimi olarak; “nesir veya şiirde kelimelerin noktasız harflerden oluşması” anlamında kullanılır.¹⁵

الحمدُ لله الصّمد	حال	السُّرور	والْكَمد
الله لا إله إلا	الله	مَوْلَاكَ	الأحد
لا أمّ لله ولا	والدَ	لا	ولا
أَوَّلُ كُلِّ أَوَّلٍ	أصلُ	الأصول	والْعُمد
الواسعُ الآلاءِ وال	آراء ¹⁶	علماء	والمدد

Samed olan Allah'a olsun hamd u sena

Mutlulukta, zor zamanda, sıkıntıda

Allah'tan başka yoktur ilah

Tek efendin sahibindir Allah

Allah'ın yoktur anası

Ne oğlu ne de babası

Her şeyin ilki, evvelidir

Asılların aslı, dayanakların temelidir.

1.1.2. Sadece Noktalı/Mu'cem Harflerle Yazılanlar

Divan edebiyatında menkûl olarak da adlandırılan mu'cem; “şair veya yazarın tümü noktalı harflerden oluşan kelimelerle söz veya şiir söylemesi” anlamında kullanılır.¹⁷

بَشَجِي يَبِيْتُ فِي شَجَنٍ	فَتَنٌ يَنْتَشِبِينَ فِي فِتْنٍ
شَيْقُ تَيْقُ تُجَلِّبُ فِي	نَقْيُ صَقِي بَقِي فَقْفِي
شَغَفُ شَفْنِي بِذِي ثَقَّةٍ	نَجِبُ شَنْ جَيْشٍ ذِي يَزَنٍ
شَيْبَةٌ فِي شَبِيبَةٍ خُضِبَتْ	بَشَقِي غَضٍ يَنْضُ جَنِي
بَيْنَ جُنْبِي شَقَّةٌ خَشِنَتْ	فِي قَضِيضٍ ثُبَيْثِي خَشِنَ

¹⁵ M. Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Bilimevi, 2001), 275; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû iştilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1664.

¹⁶ Yazıcı, *Mecmau'l-Bahreyn*, 115-116.

¹⁷ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 277; Tehânevî, 2/1662; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Leyla ile Mecnûn, 1998), 340.

¹⁸ Yazıcı, *Mecmau'l-Bahreyn*, 117-118.

Fitneler, kederle uğraşarak gecelemede
Ok misali imtihtandan imtihana girmekte
Sakınası, uzaktan bir özlem ve tutkuyla sevilen
Dar bir tünelde kalıp mahvoldu yok gören
Asil ve emin sevgilinin aşkı mahvetti beni
Her yerden hücum eden Ziyezen'in askeri sanki
Gençlikte ağardı saçlarım ama kınalandı kanla
Olgun dağ lalesi katresi gibi kanlı gözyaşıyla
Vücudumun iki tarafı arasında haşin bir mesafe var
Bu sebepten bedenim hep taşlıkta geceler, yatar.

1.1.3. Biri Noktalı Diğeri Noktasız Harflerden Oluşan Kelimelerle Terkip Edilmiş (Raktâ') Beyitler

Belâgat ilminde rakta', bir harfi noktalı, diğeri noktasız kelimelerle yazı yazmaya denir.¹⁹ El-Harîrî'nin, *Makâmât* isimli eserinin 26. Makâmesinde anlattığı kıssada yer alan aşağıdaki beyitler, bir harfi noktalı diğer harfi noktasız harflerden müteşekkil kelimelerden oluşmuştur.²⁰

سَيِّدٌ قُلُوبٌ سَبُوقٌ مُبِيرٌ	فَطْنٌ مُغْرِبٌ عَزُوفٌ غَيْبٌ
مُخْلَفٌ مُتْلَفٌ أَغْرُ فَرِيدٌ	نَابَةٌ فَاضِلٌ ذَكِيٌّ أَنْوَفٌ
مُفْلِقٌ إِنْ أَبَانَ طَبٌّ إِذَا نَا	بَ هِيَاجٌ وَجَلَّ خَطْبٌ مَخُوفٌ

Uludur, işleri çekip çeviren, önde gelen, iyilik sahibidir
Zekidir, ilginç işler yapar, zühd sahibi, alçaklığı sevmez
Kahramandır, cömerttir, kerem sahibi, eşsizdir
Asildir, faziletli, zeki, yücedir
Dâhidir, fâsihtir, iş bilir, tecrübeli
Savaş olursa düşmanı kırar, heybetli, makamı yüksektir.

1.2. Bitişen-Bitişmeyen/ Muvassal-Mukatta' Harflerle Yazılan Beyitler

Birbirine bitişen veya bitişmeyen harflerle yazı yazma sanatı muvassal ve mukatta' olarak isimlendirilmiştir.

1.2.1. Sadece Bitişen/Muvassal Harflerle Yazılan Beyitler

Muvassal, belâgat terimi olarak, "sadece birbirine bitişen harflerden müteşekkil kelimelerle söz söyleme sanatıdır."²¹ Ebu'l-Mehâsin Safiyyüddîn el-Hillî'nin tamamı yedi beyitten oluşan şiirinden aşağıda iki beyti örnek olarak verilmiştir:

¹⁹ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 276.

²⁰ Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, 264.

²¹ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 276; Tehânevî, 2/1670.

سَلْ مُثْلَفِي عَطْفًا عَسَى يَتَعَطَّفُ فَلَقَدْ قَسَا قَلْبًا فَمَا يَتَلَطَّفُ
طَبِئْتُ تَحْكَمُ بِي فَسَلِّطْ جَفَنَهُ 22 سَقَمًا لِّجَسْمِي بَعْضُهُ لِي مُثْلَفٌ

Katilimden şefkat iste belki dindirir elemi

İhsanı da yok kasvete boğdu kalbimi

Musallat etti gözlerini zorba bir ceylan

Hasta edip parça parça kıydı el aman

1.2.2. Sadece Bitişmeyen/ Mukatta' Harflerle Yazılan Beyitler

Mukatta', "birbirine bitişmeyen harflerden müteşekkil söz söyleme veya yazma" anlamında kullanılan ve muvassal sanatının zıttı olan bir belâgat terimidir.²³ Mustafa Sadık er-Râfiî, Safiyyüddin el-Hillî haricinde -ilk defa bu sanatı ortaya koyan veya başkalarını takip eden kişi olmasının ihtimal dairesinde bulunmasıyla birlikte- bu sanata değinen kimse görmediğini ifade ederek el-Hillî'nin harfleri küskün gibi duran aşağıdaki ilginç beytini örnek olarak verir:²⁴

إِذَا زَارَ دَارِي زَوْرٌ وَدُودُ أَوْدُ وَأُورْدُهُ وَرْدُ وَدِّي

Ne zaman evimi ziyaret ederse sevgilim

Sevinir severim, aşkımın gülünü veririm

Beyitteki harfler başka bir açıdan bakıldığında, hicran ateşiyle yanan ama bir türlü kavuşup vuslata eremeyen âşıklara benzetilebilir.

1.3. Dudak harfleri olmayan/lebdeğmez beyitler

Bazı beyitleri oluşturan kelimelerdeki harfler Türkçede "lebdeğmez olarak isimlendirilen tarzda olduğu gibi dudak ünsüzleri olmadığından beyit boyunca dudaklar birbirine dokunmamaktadır.²⁵ Ebu'l-Meâlî Sa'd b. Alî el-Hazîrî'ye (ö. 568/1172) ait aşağıdaki beyitte dudaklar, ayrılık acısından şikâyet eden âşıklar gibi birbirine kavuşmamaktadır:

هَآ أَنَا ذَا عَارِي الْجُلْدُ أَسْهَرَنِي الَّذِي رَفَدُ
آه لِعَيْنٍ نَظَرَتْ إِلَى غَزَالٍ ذِي غَيْدُ
أُرَيْتَنِي يَا نَظَرِي صَيْدُ الْغَزَالِ لِلْأَسَدُ
إِنَّ الضَّئِيَّ لِهَجْرِهِ يَا عَاذِلِي هَذَا الْجَسَدُ

Benim işte, hani var ya soyulmuş bedeni

²² Hillî, *Divan*, 430.

²³ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 276; Tehânevî, 2/1631.

²⁴ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/327.; Hillî, *Divan*, 430.

²⁵ "https://www.mosoah.com/books-and-literature/guides-and-reviews" (Erişim 23 Temmuz 2024).

²⁶ Salahaddîn Halîl b. Aybek Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Mustafa Türkî (Beyrut: Darû İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 15/107.

Mışıl mışıl uyuyan, uykusuz bıraktı beni

Körpe, narin âhular

Onlara bakan göze eyvahlar

Bunu da gösterdin gözlerim bana

Koskoca aslan av olmuş ceylana

Beni kınayan duysun, mahvetti bünyemi

Ayrılık acısı ile hicran elemi

1.4. Maklûb-ı Müstevî

Kalb-i müstevî olarak da adlandırılan maklûb-ı müstevî sanatı, terim olarak bir ibarenin harfleri tersten okunduğunda, aynı ifadenin tam olarak ortaya çıkmasıdır.²⁷ Bu sanatta hareketler dikkate alınmadan sadece harflerin sıralamasına bakılır. Kur'an-ı Kerim'de, رَبِّكَ فَكْبُرُ "Rabbini yücelt!"²⁸ ile كُلُّ فِي فَلَكٍ "Her biri bir yörüngededir."²⁹ âyetlerinde harfler tersinden sıralandığında aynı ifadeler ortaya çıkmaktadır.³⁰

Türkçede; "Anastas mum satsana", "At, sahibi gibi hasta", "Kesti geveze, tez eve gitsek", "Para hazır ama Rıza harap" gibi birçok örneği bulunan *palindrom*³¹ adıyla da bilinen maklûb-ı müstevînin Arap edebiyatında; "بلح تعلق تحت قلعة حلب", "حوت فمه مفتوح" gibi basit örnekleri bulunmakla birlikte daha karışık ve çeşitli örnekleri de vardır.

Maklûb-ı müstevîde; şeddeler tek harf, elif-i memdûdeler tek elif sayılır. Bazen beytin tamamı sondan okunduğunda da aynı ibareyi verir. Bazen de beytin ikinci mısrası tersinden okunduğunda birinci mısranın düz hâlini verir.³²

Beytin tamamının sondan okunduğunda aynı ibareyi verdiğine örnek olarak, el-Yazıcı'nın "el-Basriyye" adlı "Makâme" sinde bir âşığın diliyle anlattığı kıssada; Hifa/Heyfa adlı sevdiğine kavuşmanın verdiği sevinç, karşılaştığı zorluklar, dostlarının konu komşunun bu aşkı terk etmesi için verdiği nasihatleri tasvir ettiği beyitler -mana itibarıyla- tercüme edilerek aşağıda verilmiştir:³³

قَرَّ فِي لَفِ نَدَاهَا قَلْبَهُ	بَلَقَاهَا دَفَنَ لَا يَفِرُقُ
قَطَنْتَ هَيْفَاءَ فِيهِ أَمْنًا	إِنَّمَا هَيْفَاءَ فِيهِ تَتَطَقُّ
قَفَّ أَلَا قَاضٍ فَإِنِّي ضَاقَ بِي	رَيْبٍ قَاضِيْنَا فَضَاقَ الْأَفَقُ
قَلَمَ يَجْرِي سَيْلَقَى ضَرْمًا	مَرَّ ضَيْقٌ لَيْسَ يَرْجَى مَلَقُ

²⁷ Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 291; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (beyân, me'ânî, bedî' ilimleri): Arap edebiyâtı* (İstanbul: IFAV, 2013), 324.

²⁸ Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Müddessir 74/3.

²⁹ Yâsîn 36/40.

³⁰ Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 291; Bolelli, *Belâgat*, 324.

³¹ Hüseyin Yıldız, "Bir Kelime Oyununu Tasnif Denemesi Türk Dilinde Palindromlar", *Dil Araştırmaları* 2/2 (01 Haziran 2008), 57-58.

³² İsmail Durmuş, "Kalb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/233.

³³ Yazıcı, *Mecmau'l-Bahreyn*, 157-158.

قيل: إفتح باب جار تلقه قلت: راج باب حتف أليق

Hasta âşîğın kalbine sükûn verdi visalının bahşîşi
Kaygı bitti, kavuşmakla gönül huzura erişti
Hifa mesken tuttu kalbim artık selamette
Gönülden gelen sözleri aslında Hifa söylemekte
Yok mu insaf edecek adaletli bir hâkim dur bakayım
Zira hâkimin şüphesi dünyayı dar edecek zehir zıkkım
Bizi ateşlere salacak bu hâkimin hükmü kalemi
Yaltaklansam bile ummam ki geçer zorluk elemi
Dediler vazgeç yârinden, çal komşu kapısını, bul başka güzeli
Dedim ölürüm de terk etmem, tutmam başkasının elini

Yine el-Harîrî'nin Makâmât isimli ölümsüz eserinin 16. Makâmesi olan "el-Makâmetu'l-Mağribiyye" de anlattığı kıssada yer alan aşağıdaki beyitlerdeki harfler tersten okunduğunda aynı cümlelerin farklı bir anlam ile karşımıza çıktığı görülmektedir:³⁴

أَسْ أَرْمَلًا إِذَا عَرَا	وَارَعَ	إِذَا	الْمَرْءُ	أَسَا
أَسْنِدُ أَخَا نَبَاهَةٍ	أَيْنُ	إِخَاءُ	دَنَسَا	
أَسْلُ جَنَابَ غَاثِمٍ	مُشَاغِبٍ	إِنْ	جَاسَا	
أَسْرُ إِذَا هَبَّ مَرَأً	وَارَمَ	بِهِ	إِذَا	رَسَا
أَسْكُنْ تَقَوَّ فَعَسَى	يُسْعِفُ	وَقْتُ	نَكَسَا	

Seni kastederek, senden isteyen muhtaç ve fakirlere ihsanda bulun
Sana kötülük yapan, çirkin davranış gösterenlere iyilik yap, hakkını gözet
Şerefli insanlarla yoldaşlık yap
Kötü ve kirli insanlardan uzaklaş
Zalimlerin mekânına uğrama, uzak dur
Kavga meclisinde bulunma
Bir yerde tartışma çekişme olursa çekil ya da idareci ol
Eğer devam ederse yatıştır
Uslu ve sabırlı ol, kuvvetlenirsin

³⁴ Harîrî, Makâmâtü'l-Harîrî, 161-162. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülmü'min Şerîfî, Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî (Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadise, 1969), 1/444.

Umulur ki zaman değişir, fırsat bulursun

1.5. Bütün Harfleri Bir Araya Getiren Beyit

Ünlü dil ve edebiyat âlimi Halîl b. Ahmed el-Ferahidî'nin (ö. 175/791) aşağıdaki beyti Arap alfabesindeki bütün harfleri bir araya getirmiştir.³⁵

صِفْ خُلُقَ خُودِ كَمَثَلِ الشَّمْسِ إِذْ بَرَّغَتْ يَحْظِي الضَّجِيعُ بِهَا نَجَاءَ مِعْطَارِ

Bir dilberin endamını şöyle vasfet, şafak sökerken sanki

Âhu gözlü, hoş kokulu dostuna sarılıp yatmış gibi

1.6. Figüratif/Görsel Şiirlerdeki Beyitler

Görsel şiirler, geleneksel metin tabanlı şiirin ötesine geçen, görsel unsurları ön plana çıkaran ve okuyucuların duygu, düşünce ve algılarını şekillendirmeyi amaçlayan bir sanat formudur. Bu tarz eserlerin en belirgin amaç ve özelliği; yazımında istif, figür, desen olarak da adlandırılabilcek şekilde göze hitap etme gayesinin ön planda olmasıdır. Bu durum kalıpları aşma, resim sanatını şiire sokma uğraşısı şeklinde de yorumlanabilir.³⁶ Şiirin resimle buluştuğu bu özel form; “figüratif şiir”, “görsel şiir” veya “desen şiir” gibi isimlerle anılmaktadır.³⁷

Bu tür şiirler; resimler, şekiller, renkler ve grafik unsurlarının kullanımıyla görsel bir deneyim sunar. Bu unsurlar, şiirin anlamını derinleştirerek okuyucuyu duygusal ve zihinsel olarak etkiler. Şairler, dilin sınırlarını zorlayarak yeni ifade biçimleri ortaya çıkarır ve okuyucuları alışılmadık deneyimlerle karşılaştırır.³⁸

Duyguların yanı sıra duyulara da hitap eden bu tarz şiirlerin biçimlerine göre; mücessem, müşeccer, müdevver, murabba gibi muhtelif isimleri vardır. Ağaç figürü şeklinde olanlara müşeccer; daire biçiminde olanlara müdevver; kare biçiminde olanlara da murabba denmektedir.³⁹ Edebî bir terim olarak murabba; kare biçiminde, şeklin ortasında bulunan harfin, beyitlerin ilk ve son harfini oluşturduğu şiir türü olup mahbûku't-arafeyn olarak da adlandırılır.⁴⁰ Mahbûku't-arafeyn olarak adlandırılan bu türe Siirt'in meşhur âlimlerinden Şeyh Müşerref Efendi'nin (ö. 2008), üstadı Şeyh Mustafa Efendi hakkında yazmış olduğu aşağıdaki şiiri⁴¹ örnek olarak verilebilir:

³⁵ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Suyûtî, Buğyetu'l-Vuât fî tabakati'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l Kütübî'l- İlmiyye, 2004), 2/10.

³⁶ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 281.

³⁷ Edith G. Ambros, “Apollinaire'e 'Öncülük'Eden 16. yy Şairi Meâlî: Ağaç Şeklinde Bir Osmanlı Figür Şiiri”, *Türklük Bilgisi Araştırmaları Ağâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı I* 24 (2007), 57; Özge Öztekin, “Ağaç Kültünün Görsel Şiirdeki Figüratif Anlamı: Dîvan Şiirinde Deyişbilimsel Önceleme Alanı Olarak Biçimsel Sapmalar.”, *Millî Folklor* 25/98 (2013), 63; Gökhan Tunç, “Çağdaş Türk edebiyatında görsel şiir”, *bilig* 73 (2015), 249.

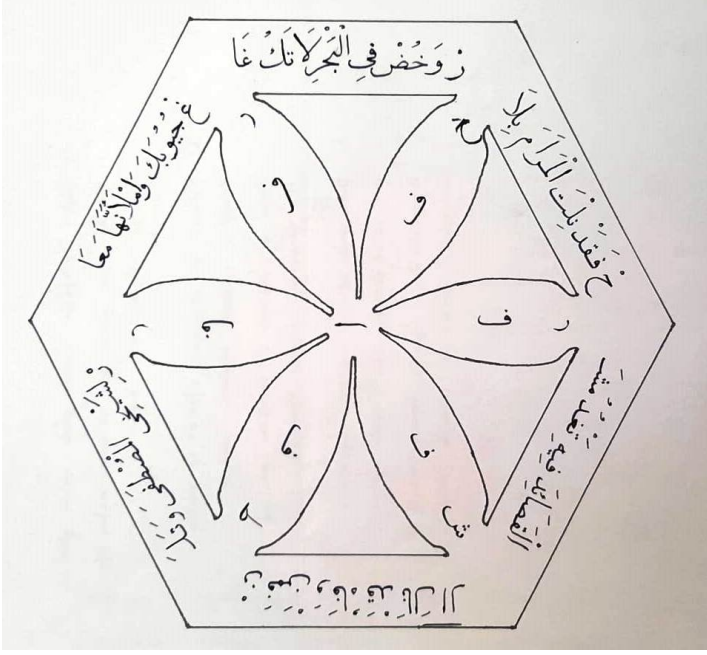
³⁸ Özer Şenödeyici, *Osmanlının Görsel Şiirleri* (İstanbul: Kesit, 2012), 8-10.

³⁹ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 285; Öztekin, “Ağaç Kültünün Görsel Şiirdeki Figüratif Anlamı”, 64.

⁴⁰ Şeyh Emin, *Mütâlaât fî ş-i'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*, 206.

⁴¹ Şeyh Müşerref Hunukî, *Sedat Akay Arşivi* (No.16).

a. Şiirin Orjinali:



b. Şiirin Düzenlenmiş Hâli:

إفطر لشَيْخِي الْمُصْطَفَى وَتَلَطَّفَا إفطن قَمْنُ وفاه قد نال الشَّعَا
أَفْشِ الْقَصَائِدَ فِيهِ تَعُدُّ فِيهِ مُشْرِفَا إفرخ فقد نلت المرام بلا خفا
إفخر وخض في البحر لا تك غارفا أفرغ جيوبك واملأها معارفَا

Lütuf bulursun firar et, sığın Şeyhim Mustafa'ya

İdrak et hakkını ifa eden erişir şifaya

Maksadını açıkla müşerref olursun, ol emin⁴²

Şüphesiz meramına nail oldun, ferahla sevin

Avuçlamakla kalma deryasına dal, iftihar et

Boşalt ceplerini, doldur maarifle, kazan, kâr et

Altı mısradan oluşan ve altıgen şeklinde düzenlenen şiirdeki beyitlerde mısralardaki kelimelerin ilk harfleri, havuzun ortasında bulunan ا /elif harfi ile başlayıp sonu da aynı harfle bitmektedir. Beyit ve kelimelerin bu hâli, suyun havuzlardaki fıskiye gibi devr-i daim/süreklilik döngüsünü andırmaktadır.

2. Kelime Oyunlarına Bağlı İlginç Örnekler

Kelime oyunlarına dair olan sanatlara ait örnekler şöylece sıralanabilir: Sağdan sola ve yukarıdan aşağıya/ufkî- amudî aynı şekilde okunan kelimelerden oluşan beyitler, soldan sağa okunduğunda bir anlama gelen; sağdan sola okunduğunda ise başka bir anlam ifade eden beyitler, sözcüklerin benzer veya aynı seslerle tekrarlanması veya takti/bölünmesi şeklinde ses oyunları ile teşkil edilen beyitlerden oluşmaktadır.

⁴² "Onun hakkında yazılmış kasideleri yay, söyle." şeklinde de tercüme edilebilir.

2.1. Sağdan Sola Yukarıdan Aşağıya Aynı Şekilde Okunan Beyitler

Bazı şiirler sadece sağdan sola değil yukarıdan aşağıya da aynı şekilde okunabilmektedir. Mesela Safiyyüddin el-Hillî'ye nispet edilen aşağıdaki şiirin ilk beytinin her bir parçası sonraki beyitlerin başlangıcını da oluşturmakta, beyitlerde kelimeler kendi hizasındaki kelime ile sağdan sola veya yukarıdan aşağıya aynı şekilde okunabilmektedir.⁴³

لَيْتَ شَعْرِي ، أَكَّ عِلْمٌ	مِنْ سَقَامِي ، يَا شِفَائِي
أَكَّ عِلْمٌ ، مِنْ زَفِيرِي	و نُحُولِي و ضَنَائِي
مِنْ سَقَامِي ، و نُحُولِي	دَاوَنِي ، إِذْ أَنْتَ دَائِي
يَا شِفَائِي ، و ضَنَائِي	أَنْتَ دَائِي و دَوَائِي

*Ah keşke bilsem acaba var mı haberin
Hastayım of, ey dermanı bu derbederin
Bilir misin yanık soluklarımı, âhımı
Bitkinlik güçsüzlük mecalsizlik eyvahımı
Tabip ol derdine, zayıflığına bu bîçarenin
Hepsinin sensin sebebi, halline bak bir çarenin
Duy beni ey şifam ve kederim
Sensin hem derdim hem de dermanım*

Beyitteki kelimeler bu hâllerıyla, “Dünya alt üst olsa sevdiğimden vazgeçmem.” diyen bir âşığı andırmaktadır.

2.2. Tersten Okunan Kelimelerle Yapılan Beyitler

Bazı beyitler soldan sağa okunduğunda medih/övgü; sağdan sola okunduğunda ise zem/yerme ifade etmektedir. Nasîf el-Yazıcı'nın “el-Recebiyye” adlı Makâmesinde anlattığı kıssada yer alan aşağıdaki beyitlerdeki kelimeler, soldan sağa (aksi istikamette) okunduğunda ise medh anlamı ifade etmektedir.⁴⁴

حَلِّمُوا فَمَا سَاءَتْ لَهُمْ شَيْمٌ	سَمَحُوا فَمَا شَحَّتْ لَهُمْ مِنْ
سَلِّمُوا فَلَا زَلَّتْ لَهُمْ قَدَمٌ	رَشِدُوا فَلَا ضَلَّتْ لَهُمْ سُنَنٌ

*Hilimle davrandılar, ahlakları çirkin olmadı
Cömerttirler, ihsanları eksik olmadı⁴⁵
Selamet ve esenliktedirler, ayakları kaymadı*

⁴³ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/285.

⁴⁴ Yazıcı, *Mecmau'l-Bahreyn*, 144-145.

⁴⁵ Burada ve son mısradaki “لهم” ibaresi sıfat olarak çevrilmiştir. İbarenin “Nimetler onlara cimrilik yapmadı.” şeklinde tercümesi de mümkündür.

Rüşd ile doğru yolu buldular, yolları sapmadı

Beyitteki kelimeler aşağıdaki gibi sağdan sola okunduğunda ise zem anlamı ifade etmektedir.

مِنْهُمْ لَهُمْ شَحَتْ فَمَا سَمَحُوا شَيْمٌ لَهُمْ سَاءَتْ فَمَا حَلَمُوا

سُنُّهُمْ لَهُمْ ضَلَّتْ فَلَا رَشِدُوا قَدَمٌ لَهُمْ زَلَّتْ فَلَا سَلِمُوا

Lütufları hiç olmadı, cömertlikleri yok

Ahlakları çirkindir, yumuşak huylu değil

Yollarını kaybettiler, doğru yolu bulmadılar

Ayakları kaydı, selamet bulmadılar

2.3. Birbirinden hoşlanmayan harflerden oluşan kelimelerin olduğu beyitler

Sözlükte, “birbirinden nefret etmek, anlaşmazlığa düşmek; âhenksiz/uyumsuz olmak”⁴⁶ anlamında kullanılan tenâfür, kelimeyi oluşturan harflerin ses yönünden uyumsuz olmasıdır.⁴⁷ Mahreç bakımından birbirine yakın harflerin aynı kelimedeki toplanmasıyla meydana gelen ve Türkçede “ses itişmesi” olarak tabir edilen tenafür, bir kelime veya sözde fesahate engel teşkil eden niteliklerdendir.⁴⁸

Arap dilinde “بنت الشفة” (dudağın kızı) olarak da tabir edilen kelimenin,⁴⁹ sevmediği biriyle evlendirilmesine benzeyen aşağıdaki beyit, konu ile ilgili ilginç örneklerden birisidir:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ

Harb'in kabri ıssız bir yerdedir.

Kabrinin yakınında yoktur hiçbir kabir

Bu beytin Ebû Süfyân'ın babası Harb b. Ümeyye hakkında söylendiği ve cin şiirlerinden sayıldığı rivayet edilir. Yukarıdaki beytin dil sürçmesi yüzünden art arda üç defa söylenemediği belirtilir.⁵⁰

2.4. Cinas sanatı ihtiva eden beyitler

Sözlükte, iki şeyin benzemesi, benzer yapmak anlamına gelen cinas⁵¹ bir edebî terim olarak yazılış ve okunuş bakımından aynı, anlamları farklı olan sözcüklerin bir arada kullanılması sanatıdır.⁵² Bu sanatta, kelimelerdeki harfler, harflerin sayısı, harekeler ve tertibinin müttefik olmasına cinas-ı tam adı verilmektedir.⁵³

⁴⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Lugatil-Arabiyye el-Muasıra* (Kahire: Âlemul-Kütüb, 2008), 3/2252.

⁴⁷ Mediha Yıldırım Sarıkaya, “Tenâfür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/440; Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 669.

⁴⁸ İsmail Durmuş, “Tenâfür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/439.; Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 669. Sarıkaya, “Tenâfür”, 40/440.

⁴⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 1/41.

⁵⁰ Saduddîn Mes'ud b. Ömer Taftazanî, *Mutavvel 'ale't-Telhis* (İstanbul: Matbaa-i Kırımlı Abdullah Efendi, 1304), 17.; Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 670.

⁵¹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-meârif, 2010), 13/700.

⁵² Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Sûmilî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.), 336; Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdihâ* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 265.

⁵³ Cârîm-Emin, *el-Belâğatu'l-vâdihâ*, 265.

Arapçada ses tekrarına dayanan şiirler, dilin ritmik ve müzikal özelliklerini vurgulayan, sözcüklerin benzer veya aynı seslerle tekrar edilmesine dayalı bir sanat formudur. Şiirlerde, sözcüklerin benzer veya aynı seslerle tekrarlanmasıyla ses oyunları oluşturulur. Şairler, ses tekrarını kullanarak sadece ses ve ritmik özelliklerle değil, aynı zamanda anlam ve duygu yoluyla da etkileyici beyitler oluşturur. Bu, şiirin ritmik ve müzikal özelliklerini vurgular ve muhatabın duygusal deneyimini derinleştirir. Ayrıca, ses tekrarına dayanan şiirler, dilin işlevlerini ve seslerin gücünü keşfetme konusunda şairlere ve okuyuculara ilham verir. Anlam ve ahengin harmanlanmasıyla terkip edilen kelimelerle oluşturulan bu sanatın ilginç bir örneği aşağıda yer almaktadır:⁵⁴

أرى قديمي أراق دمي وهان دمي فها ندمي

Görüyorum ki ayağım döktü kanımı (kendi kanımı kendim döktüm)

Boşa gitti kanım buna yanarım.

Bu beyitte “أرى قديمي” ile “أراق دمي” ve “وهان دمي” ile “وها ندمي” arasındaki ses yinelemeleri ve terkip ilginç bir ahenk sergilemektedir.

2.5. Noktalı ve Noktasız Kelimelerle Terkip Edilmiş Beyitler

Bu kısımdaki beyitler, birinci bölümdeki harfler ile ilgili sanatlar kısmında zikredilebilmekle birlikte çalışmanın akışı gereği kelimeler kısmına alınmıştır. Bu örnekler; biri noktalı diğeri noktasız kelimelerle terkip edilmiş (hayfâ') beyitler ile bazı mısra veya beyitleri noktalı, diğerleri noktasız kelimelerle terkip edilmiş (mülemma'/mülemma'a) beyitler başlıkları altında incelenmiştir.

2.5.1. Biri Noktalı Diğeri Noktasız Kelimelerle Terkip Edilmiş (Hayfâ') Beyitler

Hayfâ', belâgat terimi olarak; “nesir veya şiirde kelimelerden birinin bütün harflerinin noktalı, diğer kelimenin ise bütün harflerinin noktasız olması” anlamında kullanılır.⁵⁵ Hayfâ', harfler kısmında zikredilen rakta' ile benzerlik gösterir. Ancak rakta', kelimenin içindeki harflerle yani harfler arasında oluşturulurken hayfâ', kelimenin tümüyle yani kelimeler arasında oluşturulur.

El-Harîrî'nin Makâmât isimli eserinin “el-Halebiyye” adlı Makâmesinde yer alan ve “الأخفاف” olarak adlandırdığı aşağıdaki beyitler,⁵⁶ bir kelimesi mu'cem diğeri mühmel harflerden müteşekkil kelimelerden oluşmuştur:

إِسْمَحْ فَبْتُ السَّمَاحَ زَيْنُ	وَلَا تُخْبِ أَمَلًا تَصَيِّفُ
وَلَا تُجِزْ رَدَّ ذِي سَوَالٍ	فَقَنَّ أَمَ فِي السَّوَالِ خَفَّفُ
وَلَا تَظَنَّ الدَّهْوَرَ تُبْقِي	مَالِ ضَنْبِينَ وَلَوْ تَقَشَّفُ
وَاحْلُمْ فَجَفُّ الْكَرَامِ يُغْضِي	وَصَدْرُهُمْ فِي الْعَطَاءِ نَقْفُ
وَلَا تُخْنُ عَهْدَ ذِي وَدَادٍ	تَنْبِتُ ⁵⁷ وَلَا تَبْغِ مَا تَزَيِّفُ

⁵⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 336.

⁵⁵ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 276; Tehânevî, 1/770.

⁵⁶ Beyitlerin dipnot kısmında “الأخفاف” kelimesinin, anaları bir; babaları ayrı kardeşler için kullanıldığı belirtilmektedir.

Cömert ol ki cömertlik süstür, ziynettir
Bir niyazı olan misafiri kırma, sevindir
Reddetme kim olursa kapına gelip yardım dileyen
İster nazik olsun ister bin bir dille dilenen
Elbisesi yamalı olsa ekmeği de yavan
Zannetme cimrinin malını bırakır zaman
Yumuşak ol ki kusurlara göz yummak asillerin işidir
Lütuf ve ihsanda elleri insanların en genişidir
Kalben seven dostunun bozma sakın ahdini
Kalp para gibi aldatma, hain etme kendini

2.5.2. Bazı Mısra veya Beyitleri Noktalı, Diğerleri Noktasız Kelimelerle Terkip Edilmiş (Mülemma'/Mülemma'a) Beyitler

Genellikle, “şiirde bir beyit veya beyitlerin Arapça, diğer beyit veya beyitlerin Farsça olması” olarak tarif edilen⁵⁸ mülemma'/mülemma'a; beytin bir şatırının/mısrasının noktasız, diğer şatırının/mısrasının noktalı olması anlamında da kullanılır.⁵⁹

Nasîf el-Yazıcı'nın (ö. 1871) “er-Remliyye” adlı “Makāme”sinde anlattığı kıssada yer alan aşağıdaki beyitlerin ilk kısmı tamamen noktasız; ikinci kısmı ise tamamen noktalı harflerden oluşmaktadır.⁶⁰ Bu şiirler anlamdan ziyade dil konusundaki mahareti ispatlama gayesi taşır:

أَسْمُرُ كَالزُّمَحِ لَهُ عَامِلٌ	يُغْضِي	فَيَقْضِي	نَجْبٌ	شَيْقُ
مِسْكَ لَمَاهُ عَاطِرٌ سَاطِعٌ	فِي	جَنَّةٍ	تَنْشِي	شَجٍّ
أَكْحَلُ مَا مَارَسَ كَحْلًا لَهُ	مُشَاغِبٍ	إِنْ	جَلَسَا	

Gözleri mızrak temreni gibi keskin esmer güzeli
Kalpsizi bile öldürür kısıp bakınca, cazibeli
Cennet misali yüzünde kara misk gibi dudakları
Öyle koku saçar ki şifa bulur yanık âşıkları
Kırpikleri doğuştan sürmeli
Göz kapakları dar, körpe, cilveli

Bu sanatlardan; raktâ', hayfâ', mülemma', mühmel ve mu'cem kelimelerin noktalı veya noktasız harflerden oluşmasıyla ilgili olup telaffuzdan ziyade harflerin farklı şekillerde dizilmesiyle alakalı olup Harîrî'nin Makâmât ve Nâsîf Yâzicî'nin Mecmau'l-Bahreyn adlı eserleri dışında örneklerine az

⁵⁷ Harîrî, Makâmâtü'l-Harîrî, 498.

⁵⁸ Tehânevî, 2/1643.

⁵⁹ Emin, el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî sevbiha'l-cedîd: 'İlmü'l-bedî', 154.

⁶⁰ Yazıcı, Mecmau'l-Bahreyn, 119.

rastlanması, klasik ve modern belâgat eserlerinin çoğunda bu sanatlardan söz edilmemesi, az bilindiklerine işaret etmektedir.⁶¹

Sonuç

Bütün edebiyatlarda olduğu gibi Arap edebiyatında da farklı veya çok yönlü okumalara müsait nazım çeşitleri vardır. Muhatabın gönül ve akıl dünyasında da değişik tesirler ve düşünceler uyandıran bu tip şiirlerde değişik okuma tekniklerinin kullanılmasını da gerektiren çeşitli söz sanatları ve kelime oyunlarının istihdam edilmesiyle teşkil edilmiş şekil ve türler ilginç bir özellik kazanmıştır.

Bu çalışmada mana açısından değil sadece şekil yani lafzi açıdan ilginç ve farklı beyitler incelenmiş olup bu tarz beyitlerdeki edebi sanatların bir araya getirilmesi ve söz konusu sanatlara dikkat çekilmesi hedeflenmiştir. Bu tarz beyitlerin ekseriyetini harf veya kelimelerin yapısında görülen “harf veya kelime oyunu” olarak adlandırılabilir kısımlar oluşturmaktadır. Sadece noktalı/mu‘cem veya sadece noktasız/mühmel harflerden mürekkep kelimelerle oluşturulmuş beyitler, bir harfi noktalı bir harfi noktasız/rakta’, bitişen/ muvassal veya bitişmeyen/ mukatta’ harflerin kullanıldığı kelimelerle oluşturulmuş beyitler, mablûb-ı müstevî, tecnîs, “dudakdeğmez”, kalb ve göze hitap etme gayesinin ön planda olduğu görsel şiirler, harf oyunlarına bağlı ilginç örneklerdir.

Bu sanatlardan; raktâ’, hayfâ’, mülemma’, mühmel ve mu‘cem kelimelerin noktalı veya noktasız harflerden oluşmasıyla ilgili olup telaffuzdan ziyade harflerin farklı şekillerde dizilmesiyle alakalıdır. Rakta’(bir harfi noktalı, diğeri noktasız kelimelerle yazı yazma), hayfâ’ (nesir veya şiirde kelimelerden birinin bütün harflerinin noktalı, diğeri kelimenin ise bütün harflerinin noktasız olması ile benzerlik gösterir. Ancak *rakta’*, kelimenin içindeki harflerle yani harfler arasında oluşturulurken *hayfâ’*, kelimenin tümüyle yani kelimeler arasında oluşturulur. Yukarıda anılan sanatların Harîrî’nin *Makâmât* ve Nâsîf Yâzîcî’nin *Mecmau’l-Bahreyn* adlı eserleri dışında örneklerine az rastlanmaktadır.

Mukatta’, “birbirine bitişmeyen harflerden müteşekkil söz söyleme veya yazma” anlamında belâgat terimi olup Safiyyüddin el-Hillî haricinde bu sanata değinen kimsenin nadir görüldüğü Mustafa Sadık er-Râfî tarafından ifade edilmektedir. Kelime oyunu olarak adlandırılabilir kısımlar ise sağdan sola ve yukarıdan aşağıya aynı şekilde okunan, soldan sağa okunduğunda bir anlama gelen; sağdan sola okunduğunda ise başka bir anlam ifade eden kelimeler ile sözcüklerin benzer veya aynı seslerle tekrarlanması veya takti/bölünmesi şeklinde ses oyunları ile teşkil edilen beyitlerden oluşmaktadır.

Kelime oyunu olarak adlandırılabilir kısımlar ise sağdan sola ve yukarıdan aşağıya aynı şekilde okunan, soldan sağa okunduğunda bir anlama gelen; sağdan sola okunduğunda ise başka bir anlam ifade eden kelimeler ile sözcüklerin benzer veya aynı seslerle tekrarlanması (cinas) veya takti/bölünmesi şeklinde ses oyunları ile teşkil edilen beyitlerden oluşmaktadır. Bunların yanı sıra Arapçadaki bütün harflerin bir arada kullanıldığı beyitler de dikkat çekmektedir.

Sıra dışı beyitler, estetik bir zevk sunmakla kalmayıp sadece dil ve form açısından değil aynı zamanda işledikleri temalar ve kullandıkları imgeler açısından da ilginçtir. Bu türden şiirler; yeni şiirsel ifade biçimleri icat ederek dilin nasıl elastik bir yapıya sahip olduğunu, ses ve ritmik özelliklerini vurgulayıp okuyucuya müzikal bir deneyim sunmakla birlikte duygusal ve zihinsel deneyimi derinleştiren ve farklı anlam katmanlarına nasıl ev sahipliği yapabileceğini gözler önüne seren önemli bir sanat formudur.

⁶¹ Gezek, “Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları”, 1467.

Arap edebiyatında sıra dışı beyitler ile ilgili çalışmalar, Arap dili ve edebiyatının zenginliğini ve derinliğini göstermenin yanında Arap dilinin sadece bir iletişim aracı olmayıp aynı zamanda fikir veya hayallerin etkili bir biçimde ifade edildiği edebî sanatlar galerisine sahip olduğunu ortaya koyar.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körlük - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suiifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ambros, Edith G. "Apollinaire'e 'Öncülük' Eden 16. yy Şairi Meâlî: Ağaç Şeklinde Bir Osmanlı Figür Şiiri". *Türklük Bilgisi Araştırmaları Ağah Sırrı Levend Hatıra Sayısı I* 24 (2007), 1.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: (beyân, me'ânî, bedî' ilimleri): Arap edebiyâtı*. İstanbul: IFAV, 8. baskı., 2013.
- Cârim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdihâ*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Durmuş, İsmail. "Kalb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--belagat#1>
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siir#1>
- Durmuş, İsmail. "Tenâfür". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/439-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenafur#1>
- Emin, Bekri Şeyh. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî sevbiha'l-cedîd: 'İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- Gezek, Ahmet. "Belâgat İlminde Harf ve Harekeyle İlgili Söz Sanatları". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (28 Nisan 2024), 1457-1470. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1440597>
- Harirî, Ebu Muhammed el-Kasım. *Makâmâtü'l-Harîrî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Sûmilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Hillî, Safiyyüddin. *Divanu Safiyyüddin el-Hillî*. Şam: Matbaatu Habib Efendi, 1297.
- Hunukî, Şeyh Müşerref. *Sedat Akay Arşivi*. No.16.
- Husayn, Ahmad Shaikh. "Anlamsal ve Yapısal Açından İslâmî ve Edebî Süsleme Sanatları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Haziran 2015), 177-197. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/k7auifd/issue/28265/300139>
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-meârif, 2010.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Lugatil-Arabiyye el-Muasıra*. 4 Cilt. Kahire: Âlemul-Kütüb, 2008.
- Öztekin, Özge. "Ağaç Kültünün Görsel Şiirdeki Figüratif Anlamı: Divan Şiirinde Deyişbilimsel Önceleme Alanı Olarak Biçimsel Sapmalar." *Millî Folklor* 25/98 (2013). <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=98&Sayfa=56>
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Leyla ile Mecnûn, 1998.
- Râfî, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Safedî, Salahaddîn Halîl b. Aybek. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Darû İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Saraç, M. Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*. İstanbul: Bilimevi, 2. Basım, 2001.
- Sarıkaya, Mediha Yıldırım. "Tenâfür". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenafur#2-turk-edebiyati>
- Şenödeyici, Özer. *Osmanlı'nın Görsel Şiirleri*. İstanbul: Kesit, 2012.
- Şerîşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülmü'min. *Şerhu Makâmâtü'l-Harîrî*. 3 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadise, 1969.
- Şeyh Emin, Bekrî. *Mütâlaât fî ş-şi'ri'l-Memlûk ve'l-Osmânî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1986.

- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 3. Basım, 1988.
- Taftazanî, Saduddîn Mes'ud b. Ömer. *Mutavvel 'ale't-Telhis*. İstanbul: Matbaa-i Kırımlı Abdullah Efendi, 1304.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tunç, Gökhan. "Çağdaş Türk edebiyatında görsel şiir". *bilig* 73 (2015), 249-270. <https://dergipark.org.tr/en/pub/bilig/issue/25349/267627>
- Vatvat, Reşiduddin. *Hadâiku's-sihr fi dekaiki's-şi'r*. çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî. Kahire: el-Merkezu'l-kavmî li't-tercume, 2009.
- Yazıcı, Nâsîf. *Mecmau'l-Bahreyn*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyyeti'l-Mesihîyye, 4. Basım, 1885.
- Yıldız, Hüseyin. "Bir Kelime Oyununu Tasnif Denemesi Türk Dilinde Palindromlar". *Dil Araştırmaları* 2/2 (01 Haziran 2008), 57-78. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dilarastirmalari/issue/4716/64608>
- "<https://www.mosoah.com/books-and-literature/guides-and-reviews>". Erişim 23 Temmuz 2024.

Sosyal Hizmet Çalışanlarında Din ve Maneviyat Algısı: Şırnak Örneği

Perception of Religion and Spirituality in Social Service Employees: Sırnak Sample

Kayhan BAYRAM¹  

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Şırnak, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Department of Sociology of Religion, Faculty of Theology, Şırnak University, Sırnak, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf / Citation: Bayram, Kayhan. "Sosyal Hizmet Çalışanlarında Din ve Maneviyat Algısı: Şırnak Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 316-337.

ÖZET

Geliş Tarihi
01.07.2024

Kabul Tarihi
13.05.2025

Yayın Tarihi
15.06.2025

Bu çalışma, din ve maneviyatın, sosyal hizmet çalışanları üzerindeki etkisine değinmektedir. Maneviyat kavramı, bireylerin anlam dünyasındaki aşkın, dinamik, bütüncül, soyut, bağlılık, amaç ve mâna anlayışlarının tümünü içermektedir. Maneviyat, dini kapsamla birlikte sadece dini inançlarla sınırlandırılmayacak bir kavramdır. İki terim aynı mânada kullanılmasa da kendisini daha anlaşılır kılmaları için birbirine ihtiyaç duyar. Din ve maneviyatın bireyler üzerindeki etkisini sosyal hizmet kurumlarında görev alan, sosyal çalışmacılar üzerinde gözlemlemek mümkündür. Son dönemlerde, sosyal hizmetler alanında maneviyatın yeri ve etkisi daha somut bir biçimde değerlendirilmeye başlanmıştır. Literatürde bu konunun daha önce nicel yöntemlerle incelenmemiş olması, araştırmanın alana sağlayacağı katkıyı ortaya koymaktadır. Ayrıca bu çalışmada elde edilen sonuçların bağımsız değişkenlere göre puan dağılımı, diğer çalışmalarla test edilmesine aracılık yapacaktır. Çalışmada din ve maneviyatın, epistemolojik ve ontolojik boyutunun yanı sıra, ikisi arasındaki farklara değinmektedir. Araştırma, sosyal hizmet uygulamalarında din ve maneviyatın etkisini, dinin tutumlar ile karşılaştırarak ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca din ve maneviyatın toplumun önemli sosyal kurumlarından birisi olan Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı, Sosyal Hizmetler Merkezi (SHM) çalışanları üzerindeki işlevine dikkat çekmektedir. Çalışma, bu işlevlerin SHUDMR (Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü Ölçeği) ile korelasyonunu ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, din ve maneviyatın fonksiyonel etkilerini sosyal hizmet alanı üzerinden değerlendirerek genel bir yoruma gitmektir. Çalışma, sosyal hizmet çalışanlarının demografik özelliklerinin din ve maneviyat algılarına etkisini ölçmeyi, din ve maneviyatın sosyal hizmet çalışanları üzerindeki algısal etkilerini ortaya koyarak, bunun diğer sosyal kurumlar üzerindeki olası yansımalarına dair ipuçları sunmayı hedeflemektedir. Sosyal hizmet uygulamalarında din ve maneviyatın fonksiyonel görünümünü somutlaştırma amacıyla, dini tutum ve diğer bazı demografik maddeler ile SHUDMR ölçek maddeleri arasında korelasyon analizleri yapılmıştır. Araştırma evrenini sosyal hizmet çalışanları oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklem kapsamı ise, Şırnak sınırları içerisinde görev yapmakta olan sosyal hizmet çalışanları ile sınırlandırılmıştır. Örneklem grubuna kolayda ve amaçlı örneklem yöntemleri kullanılarak ulaşılmıştır. Anket çalışması 2024 yılında, cinsiyet farkı gözetilmeksizin gönüllülük esasına dayalı 18-65 yaş aralığındaki 151 sosyal hizmet çalışanı üzerinde uygulanmıştır. Gerekli analizler yapıldıktan sonra sonuçların korelasyon durumları yorumlanmıştır. Araştırmadan elde edilen verilere göre, sosyal çalışmacıların işleyişinde, eylem ve düşünce dünyalarının şekillenmesinde din ve maneviyatın önemi betimlenmiştir. Katılımcıların dindarlık boyutundan elde edilen puana göre dini tutum derecesinin SHUDMR üzerindeki yansımaları ölçülmüştür. Konu ile ilgili kavramsal içeriğe değinildikten sonra, ortaya atılan hipotezler test edilerek doğrulanma derecelerine bakılmıştır. Araştırmanın hipotezlerine göre, sosyal hizmet çalışanlarında din ve inanç kaygıları vardır. Bu kaygılar, demografik niteliklere göre değişkenlik gösterip sosyal hizmet uygulamalarını doğrudan etkilemektedir. SHUDMR düzeylerinin dindarlık düzeylerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Özellikle dindarlık düzeyinin SHUDMR arasında anlamlı pozitif yönlü bir korelasyonun varlığı ortaya çıkmıştır. SHUDMR puan dağılımının kendini tanımladıkları kimlikler değeri göre değiştiği belirlenmiştir. Ayrıca, demografik niteliklere göre dağılımın farklılık gösterdiği, bazı özellikler üzerinde ise herhangi bir etkiye sahip olmadığı görülmüştür. Sonuç olarak, din ve maneviyata duyarlı sosyal hizmet anlayışı, bireyin tek yönlü değerlendirilemeyeceğini ortaya çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Din Sosyolojisi,
Din, Maneviyat,
Sosyal Hizmet,
Maneviyat Algısı.

ABSTRACT

Date of Submission
01.07.2024

Date of Acceptance
13.05.2025

Date of Publication
15.06.2025

Keywords:

Sociology of Religion,
Religion, Spirituality,
Social Work,
Perception of
Spirituality.

This study touches upon the impact of religion and spirituality on social workers. The concept of spirituality includes all transcendent, dynamic, holistic, abstract, commitment, purpose, and meaning understandings in the world of meaning of individuals. Although spirituality includes religion, it is a concept that cannot be limited to religious beliefs alone. Although the two terms are not used in the same sense, they need each other to make themselves more understandable. It is possible to observe the effect of religion and spirituality on individuals social workers working in social service institutions. The fact that this topic has not been previously examined using quantitative methods in the literature highlights the contribution of this research to the field. Furthermore, the score distribution across independent variables identified in this study will serve as a basis for comparison and validation in future studies. In the study, in addition to the epistemological and ontological dimensions of religion and spirituality, the differences between the two are touched upon. The research reveals the influence of religion and spirituality in social work practices by comparing them with religious attitudes. The research mainly draws attention to the functions of religion and spirituality on the employees of the Social Services Center (SHM) affiliated with the Ministry of Family and Social Services, which is one of the important social institutions of society. The study addresses the correlation of these functions with the SHUDMR (Scale of the Role of Religion and Spirituality in Social Work Practice). The primary aim of this research is to assess the functional effects of religion and spirituality within the field of social work and derive a broader interpretation. The study seeks to examine the impact of social workers' demographic characteristics on their perception of religion and spirituality, while also revealing the perceptual effects of religion and spirituality on social workers and providing insights into their potential implications for other social institutions. In order to concretize the functional view of religion and spirituality in social work practices, correlation analyses were conducted between religious attitudes and some other demographic items and the SHUDMR scale items. The research population consists of social workers. The sample scope of the study is limited to social service workers working within the borders of Sirnak. The sample group was reached using convenient and purposeful sampling methods. The survey study was carried out on 151 social service workers between the ages of 18-65 on a voluntary basis regardless of gender difference in 2024. After the necessary analyses were conducted, the correlation of the results was interpreted. Based on the data obtained from the study, the findings illustrate the significance of religion and spirituality in shaping the actions, thought processes, and operational dynamics of social workers. According to the score obtained from the religiosity dimension of the participants, the reflections of the degree of religious attitude on SHUDMR were measured. After addressing the conceptual framework of the topic, the proposed hypotheses were tested to assess the extent to which they were supported. According to the research hypotheses, social workers experience concerns related to religion and belief. These concerns vary according to demographic characteristics and directly affect social work practices. It has been determined that SHUDMR levels vary according to religiosity levels. In particular, a significant positive correlation emerged between the level of religiosity and SHUDMR. It has been determined that the distribution of SHUDMR points varies according to the identity values with which they identify themselves. In addition, it has been observed that the distribution differs according to demographic characteristics, while it does not have any effect on some characteristics. As a result, the understanding of social work sensitive to religion and spirituality reveals that the individual cannot be evaluated in one way.

GİRİŞ

Bireyin yaşamında maneviyatın olumlu etkileri dikkate alındığında, sosyal hizmet alanında özellikle danışmanlık süreçlerine dini ve manevi unsurların entegre edilmesinin faydalı olacağı görülmektedir.¹ Maneviyata duyarlı sosyal hizmet, farklı yaklaşımlar çerçevesinde ele alınarak manevi temelli sosyal hizmet, manevi sosyal çalışma müdahalesi, dini/manevi danışmanlık, din ve sosyal hizmetler gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Bu farklı adlandırmalara rağmen, hepsinin ortak noktası, sosyal hizmet süreçlerinde toplumun özel olarak bireylerin inanç dünyasını ve kültürel değerlerini dikkate almanın gerekliliğini vurgulamasıdır. Aynı zamanda, danışanların manevi yönüne odaklanarak, onların yaşadığı sorunların çözümünde bu unsurların önemli bir rol oynayabileceğini savunmaktadır.² Bu alanda yapılan çalışmaların çoğunda disiplin olarak sosyal

¹ Elif Çoban, "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği", ed. Ali Ayten ve diğ., *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 129.

² Vehbi Ünal, "Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021): 597-618.

hizmetlerin özellikle risk grupları ile olan ilişkisi ele alınmakta, konuya fazlaca teorik yaklaşılmakta, direk olarak danışmanların bu yönü göz ardı edilmektedir. Literatürde özellikle saha çalışması düzeyinde bizzat sosyal hizmet çalışanlarının din ve maneviyat algısının yansımaları fazla ele alınmamaktadır. Çalışmamız, alandaki bu konuya odaklanarak literatürdeki çalışmalardan farkını ortaya koyacak ve aynı zamanda bu alana olan katkısını kanıtlayacaktır.

Araştırma evreni, sosyal hizmet çalışanlarından oluşmaktadır. Çalışma, sosyal hizmet çalışanlarının din ve manevi temayüllerinin mesleki işleyiş ve anlayışına olan ilişkisi konu edinmektedir. Din ve maneviyatın sosyal hizmet çalışanları üzerindeki etkilerini betimlemek amacıyla, nicel yöntemle yapılan bu çalışma, sosyal hizmet anlayışında din ve maneviyatın gerekliliği problemini temellendirilmektedir. Bu amaçla, dini ve manevi inançların kaygı derecesinin, iş anlayışına olan etkisi betimlenmektedir. Sosyal hizmet çalışanları arasında, bu bileşenlere sahip olanlar ile olmayanlar arasında farkların müracaatçılara olan yansımalarının çıktılarını sunulmaktadır. Bunun yanında din ve maneviyatın sadece sosyal hizmet alanında değil, diğer sosyal kurumlara olan etkisi hakkında da çeşitli ipuçları sunmaktır. Araştırmanın çıktıları, bu durumun sosyal hizmet çalışanları için geçerliliğini test etmeye çalışmaktadır. Nihayetinde din, bireylerin mesleki ve sosyal kişiliğinin oluşumu üzerinde aktif bir aktör görevi alır.

Ülkemizde konuya ait yeterli çalışmanın olduğu söylenemez. Literatürde, sosyal hizmet uygulama alanında maneviyatın rolü ile ilgili çalışmalar, artarak devam etmektedir.³ Ülkemizde bu alanda en kapsamlı çalışma, konuyu sosyal hizmet öğrencileri nazarında çalışan ve ölçeğini kullanmış olduğumuz Hıdır Apak'a⁴ aittir. Apak ve Acar'ın birlikte kaleme almış oldukları "*Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü ile Manevi Yönelim arasındaki İlişkinin İncelenmesi*" adlı çalışma⁵, sosyal hizmet öğrencileri üzerinde uygulanmış ve öğrencilerin manevi yönelimler ile bu alanda din ve maneviyatın rolüne ilişkin olumlu görüşleri betimlenmiştir. Yapıcı ve Koçak tarafından 2017 yılında yapılan "*Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme*" isimli⁶ Meta-analitik yöntemle gerçekleştirilen çalışmada, dindarlık ve maneviyat ile ruh sağlığının farklı parametreleri arasındaki boyutların çeşitliliği üzerine araştırma yapılmıştır. Bu çalışma, konu ile ilgili önceden yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesidir. Dinçer vd. tarafından 2021 yılında yapmış oldukları "*Çalışma Sosyolojisi Açısından İşyerinde Maneviyat*" isimli⁷ çalışmada, işyerinde maneviyat kavramını sosyolojik bir perspektiften ele alarak, Türkiye'de bu alanda yapılan çalışmaları ve iş dünyasına katkılarını değerlendirmektedir. Gümüş ve Beki tarafından 2021 yılında kaleme alınan "*Sosyal Hizmet ve Bazı Sosyal Bilim Alanlarında Maneviyat Üzerine Yapılan Çalışmaların Karşılaştırmalı Analizi*" isimli⁸ çalışmada, sosyal hizmet, ilahiyat, hemşirelik, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda maneviyat konusunu ele alan 46 çalışmayı analiz etmektedir. Sonuçlar, maneviyatın mikro, mezo ve makro düzeyde olumlu etkilerinin gözlemlendiğini ve tüm alanlarda önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Uzunhasanoğlu

³ Jeffery Seinfeld, "Spirituality in Social Work Practice," *Clinical Social Work Journal* 40/2 (2012): 240-244. Ayrıca bkzn; Mathews, 2017; Derezotes, 1995; Lee ve Barrett, 2007; Vetvik, vd., 2018; Rinkel, Larsen, Harrington ve Chun, 2018; Gencer, 2020; Gencer, 2021; Apak, 2018; Apak, 2020; Çekin, 2014; Seyyar, 2015.

⁴ Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2018): 1889-1903.

⁵ Muhammet C. Acar ve Hıdır Apak, "Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü ile Manevi Yönelim Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 5/24 (2020): 2505-2527.

⁶ Asım Yapıcı ve Ali Koçak, "*Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme*", Din Değerler ve Sağlık, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 65-117.

⁷ Süleyman Dinçer ve diğ., "Çalışma Sosyolojisi Açısından İşyerinde Maneviyat," *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 10/27 (2021): 338-362.

⁸ Büşra B. Gümüş ve Abdulkakim Beki, "Sosyal Hizmet ve Bazı Sosyal Bilim Alanlarında Maneviyat Üzerine Yapılan Çalışmaların Karşılaştırmalı Analizi," *Toplumsal Politika Dergisi* 2/2 (2021): 84-108.

tarafından 2022 yılında yazılmış “*Hemşirelik Hizmetlerinde Manevi Bakım*” isimli⁹ kitap çalışması, hemşirelik hizmetlerinde manevi bakımın önemini vurgulamakta manevi sıkıntının tanımlanması ve bakım planlarına dâhil edilerek uygun bakımın sağlanması konusunda hemşirelik mesleğinde din ve maneviyatın önemini ön plana çıkaran nitel bir literatür çalışmasıdır.

Ülkemiz sosyal çalışmacılar üzerinde olan ve nicel bir saha çalışması olan araştırmamız ise, sosyal hizmetlerin bizzat uygulama alanında din ve maneviyatın, çalışma algıları üzerindeki etkilerini ortaya çıkaracaktır. Çalışmamız, kendi problematik alanını yoklamasının yanında, literatürel iddialarının da test edilmesine kaynak sağlayacaktır. Çalışmamızın aktif bir biçimde sosyal hizmet alanında farklı görevlerde çalışanlar üzerinde yapılması, çalışanların demografik niteliklerine göre din ve maneviyata olan yaklaşımlarına yer verilmesi, kendi özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

1. Kavramsal İçerik

Sosyal hizmetler alanında çalışma yapan kişiler, sosyal hizmet uzmanı ya da sosyal çalışmacı olarak adlandırılmaktadır. Sosyal hizmet uzmanları ve sosyal çalışmacılar, bireylerin ve toplulukların refahını artırmak amacıyla çeşitli hizmetler sunan profesyonellerdir. Sosyal hizmet uzmanları, sosyal hizmetler alanında çalışan tüm sosyal meslek elemanlarını kapsamakla birlikte, genellikle sosyal hizmetlerin planlanması ve uygulanması süreçlerinde görev alır. Sosyal çalışmacılar ise bireylerle doğrudan etkileşimde bulunarak onların günlük yaşam sorunlarına yönelik çözümler geliştirirler.¹⁰ Sosyal hizmet uzmanları, genellikle devlet kurumları veya büyük kuruluşlarda politika geliştirme, program yönetimi ve araştırma gibi alanlarda çalışırken; sosyal çalışmacılar ise 4 yıl alan eğitimi alan, sosyal çalışma mesleğini yürüten,¹¹ bireylerin psikososyal ihtiyaçlarını karşılamak için klinik, hastane, okul ve toplum merkezlerinde aktif olarak yer alırlar. Her iki meslek grubu da, bireylerin sosyal ve ekonomik engellerle başa çıkmalarına yardımcı olma, savunuculuk yapma ve toplumsal hizmetlerin etkinliğini artırma amacı taşır. Sosyal hizmet alanındaki bu profesyoneller, empati, güçlü iletişim becerileri ve toplumsal duyarlılık gibi niteliklerle toplumsal sorunların çözümünde kritik bir rol üstlenirler. Tüm bunlar, bu mesleğin uygulamalı bir meslek olduğunu ortaya koymaktadır.

Sosyal hizmetlerin ortaya çıkışı yenedünya anlatısından kopuk değildir.¹² Sosyal hizmetlerin mesleki anlamda etkinlik alanı “çevresi içinde birey”dir.¹³ Sosyal hizmetler, bireyin dünyada fiziksel zihinsel, psikolojik, duygusal ve manevi olarak sağlıklı olması amacıyla topluma fonksiyonel katkılar yapmayı hedefler. Bu yönüyle sosyal hizmetler, birey-toplum etkileşiminden kaynaklanan sorun ve ihtiyaçlara yönelmektedir.¹⁴ Sosyal hizmetler alanında, din ve maneviyatın uzun dönem göz ardı edilmesi bu gerçeği ortadan kaldırmamıştır. Thayne çalışmasında modern ve postmodern toplumlarda ortaya çıkan depresyon, kaygı bozuklukları, zihinsel gerileme, yalnızlık, gibi sorunlara karşı din ve maneviyatın olumlu yansımalarının olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵ Bu yansımaları, hem psikolojik ve manevi desteğe ihtiyacı olan bireyler hem de hizmet veren sosyal çalışmacılar üzerinde görmek mümkündür.¹⁶ İnsan, fiziksel gereksinimlerinin yanında, ruhsal ihtiyaçlarının da farkında olmalıdır. Birincisi insan yaşamı için gerekli olan fiziki

⁹ Günseli Uzunhasanoğlu, *Hemşirelik Hizmetlerinde Manevi Bakım*, (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).

¹⁰ İlhan Tomambay, *Sosyal Çalışma Sözlüğü* (Ankara: Selvi Yayınları, 1999), 243.

¹¹ Hıdır Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 18.

¹² Aliye Çınar, *Şiddet Çağında Sosyal Hizmetler ve Manevi Destek* (Ankara: Sentez Yayınları, 2018), 20.

¹³ Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 40.

¹⁴ Yılmaz Çelik, *İslam’da Sosyal Hizmetler* (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2017), 105.

¹⁵ Abdulkadir Çekin, *Maneviyat, Manevi Bakım ve Sosyal Hizmet* (Samsun: Etüt Yayınları, 2014), 15-16.

¹⁶ Edward R. Canda, & Leola D. Furman, *Spiritual Diversity In Social Work Practice: The Heart Of Helping*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 137.

ihtiyaçların ifadesi olan “nasıl yaşarım?”, sorusunu sorarak anlam kazanır; ikincisi ise beşeri temayüllerin nihai ifadesini oluşturan; “niçin yaşıyorum?” sorusunun cevaplarını arar.¹⁷

Din ve maneviyat, toplumsal yapıda meydana gelen çeşitli sosyal sorunlar karşısında sosyal bütünleşmedeki fonksiyonu sayesinde çözümler üretmektedir.¹⁸ Din ve maneviyat, bir aradalığın toplum ile anlam kazanmasıyla, sosyal dayanışmanın sürekliliği, toplumun geçmiş ve gelecek ile ilişkisinin kesilmemesinde aktif rol oynar ve toplumdaki bencilliği önünde tampon bir görevi üstelenerek, kolektif bilincin oluşumunda etkili olur. Dolayısıyla bireysellikten kaynaklı bir dizi problemin önüne geçilmiş olur. Bu da sosyal hizmet anlayışında son derece önemli bir hususu meydana getirmektedir. Yani ahlaki kişiliğinin, mesleğe olan yansıması üzerinde manevi saygınlığın etkisi yadsınamaz bir gerçeği oluşturmaktadır.¹⁹ Sosyal hizmet çalışanları, müracaatçılar hakkında manevi-dini inançları ve pratikleri hakkına kuşbakışı bir bilgiye sahip olmak zorundadır.²⁰ Dünyanın hemen hemen her yerinde dini ve manevi inançlara sahip bireylere uygun hizmetlerin sağlanması, sosyal hizmet uygulamaları için önemli bir yöntemdir.²¹ Toplumda metaya yönelik aşırı ilgi ve seküler yapıda maneviyattan uzaklaşma, dezavantajlı bireyleri ihmal etme olasılığını artırmıştır.²² Maneviyatın güçlendirilmesi durumunda, bu olumsuz ihtimallerin azalması beklenebilir.

Birey, doğup büyüdüğü topluma paralel olarak mâna etrafında bütünleşme sayesinde birlikteliği korur. Mâna etrafında bütünleşme, aslında bir kültürel bütünleşme türüdür. Kültürün manevi unsurda var olan çıktıları, din kurumunun sosyal bütünleşme üzerindeki fonksiyonunu ifade eder.²³ Nitekim dinin en temel fonksiyonlarından birisi, toplumun uyum içerisinde bir arada yaşamasına imkân tanır.²⁴ Toplumda somut ve soyut değerlerin yanında, sosyo-kültürel ortam ile sosyalizasyon gerçekleştirilir. Bu sosyalizasyon sürecinde din ve maneviyat, bireylere ruhsal, manevi ve grupsal güven duygusunu aktarır. Bu vesileyle din ve maneviyat, toplumda iş bölümü ve formel yapılanmaların sağlanmasında kilit rol oynar.²⁵ Kısacası din ve maneviyat, toplumda karmaşa ve düzensizlikle mücadele halindedir.²⁶

Sosyal hizmetler kavramı; “kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünü”²⁷ biçiminde tanımlanmaktadır. Sosyal hizmete ihtiyaç duyan bireylere daha etkili destek sağlamak ve hem manevi hem de maddi sorunlarının çözümüne katkıda bulunmak amacıyla, manevi ve dini temelli sosyal hizmet yaklaşımları ortaya çıkmıştır.²⁸ Canda ve Furman, ABD üzerinden yaptıkları

¹⁷ Aliya İzzetbegović, *İslami Yeniden Doğuşun Meseleleri*, çev. İbrahim Hakan Aydoğan ve Azra Aydoğan Blekiç, 1. baskı (İstanbul: Ketebe, 2020), 43.

¹⁸ Apak, “Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”, 1903.

¹⁹ Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 58-59.

²⁰ Hıdır Apak ve Muhammet Cevat Acar, *Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet* (Ankara: Grafik Yayınları, 2020), 29-30.

²¹ Çekin, *Maneviyat, Manevi Bakım ve Sosyal Hizmet*, 37.

²² Huriye Martı, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*, 2. baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 7.

²³ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türkiye’de Sosyal Çözüm Tehlikeleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990), 92-93.

²⁴ İsmet Tunç, “Dinde İyi ve İyilik,” *İslam Medeniyetinde Sosyal Hizmetler*, ed. Yakup Akyürek ve diğ., (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 487.

²⁵ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 3. baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 88-91.

²⁶ İsmet Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 21-22.

²⁷ Sosyal Hizmetler Kanunu (SHK). Resmi Gazete 18059 (27.5.1983), Kanun No. 2828/md.3.

²⁸ Ümit Horozcu, “Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki,” *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010): 209-240.

çalışmada, sosyal hizmetler disiplininde üç aşamada, maneviyata duyarlı sosyal hizmet anlayışının biçimlenme sürecinin ele almakta ve bunun sosyal hizmet disiplininde artık göz ardı edilemeyecek bir unsur olduğunu vurgulamaktadır.²⁹ Ian Mathews sosyal hizmetlerde din ve maneviyatın önemini 5 madde ile şu şekilde sıralamaktadır: Maneviyatın sağlığa olan katkısı, bilimin, mantığın ve rasyonalizmin yetersizliği, bütüncül değerlendirme, hizmetten yararlananların manevi ihtiyaçlarının tanınması ve dikkate alınması, dinin sosyal bakım üzerindeki etkisi.³⁰

Konu itibarıyla temel değişkenimiz olan “*Duyu organları olmaksızın (manevi) kalp (gönül) ile kavranıp bilinen şeye ait olan*” anlamına gelen maneviyat kavramı ise, maddeden öte mâna dünyasına olan odaklanmadır.³¹ Kalp gözü, ruhsal ve gönül bağı ile ifade edilen maneviyat, ruhsal ve fizik ötesi dünyayı ifade eden duygu gücüdür. Jung maneviyatı, insan doğasının vazgeçilmez zorunluluğunun temel bir boyutu olarak görmektedir.³² İnsan, yaşamın anlamını kavramak ister, yaşamını anlamlı kılmak için çaba sarf eder, bu konuda başarısız olması durumunda ise hayatında varoluşsal bir boşluk oluşur, bu durum bireyi daha da yalnızlaştırır. Bundan dolayı yaşamak için bireyin maneviyata ve mânaya her zaman ihtiyacı vardır.³³ Kuşkusuz bu gereklilik sosyal hizmetler alanında hem danışan hem de danışmanlar için de kaçınılmazdır.

2. Yöntem

2.1. Evren ve Örneklem

Çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği kullanılmıştır. Araştırma evrenini sosyal hizmet çalışanları oluşturmaktadır. Nicel araştırmalardaki temel hedef örnek alanı üzerinden elde edilen verilere göre, evren hakkında genel ve kapsamlı bir dizi açıklamalar yapmaktır.³⁴ Evreni temsil edebilecek sayıda örneklem grubuna kolayda ve amaçlı örneklem yöntemleri kullanılarak ulaşılmıştır. Kotalı örneklem tekniği ile seçilen örneklem grubunu Şırnak merkez ve ilçeleri, sosyal hizmet müdürlüklerinde görev yapan sosyal hizmet çalışanları oluşturmaktadır. Bunlar; İdare, Memur, Sosyal Hizmet Uzmanı, Psikolog, Sosyal Hizmet Çalışmacısı, Öğretmen, Bakım Elemanı, Hemşire ve Hizmetli personellerinden oluşmaktadır. Araştırmaya toplamda 151 kişi katılmış, alınan bu verilere göre analizler yapılmıştır.

Araştırmanın sınırlılıkları hakkında şunları söylemek mümkündür: Çalışma yapıldığı tarih ve örneklem alanı sınırları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Katılımcılar, Şırnak sınırları içerisinde görev yapmakta olan sosyal hizmet çalışanları ile sınırlandırılmıştır. Anket çalışması, cinsiyet farkı gözetilmeksizin gönüllülük esasına dayalı 18-65 yaş aralığındaki kişilere uygulanmıştır. Çalışma, demografik değişkenlere göre sosyal hizmet çalışanlarının din ve maneviyatın, sosyal hizmet alanı ve uygulamalarına olan etkileri üzerindeki sonuçları ile sınırlandırılmıştır. Araştırmanın konu ve hipotezlerine göre uygun maddeleri içeren ölçek taraması yapılmıştır. Yapılan literatür taramasına göre bu amaca en uygun ölçeğin; Hıdır Apak tarafından geliştirilmiş olan “Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü” (SHUDMR) Ölçeği³⁵ olacağına karar verilmiştir. Ankette ölçek maddeleri demografik, dini düşünce ve tutumları ortaya çıkaracak bazı sorulara yer verilmiştir. Bunlar arasında “Öznel dindarlık algısı”, çalışmanın ana problemi için önemli bir

²⁹ bk. Edward R. Canda, & Leola D. Furman, *Spiritual Diversity In Social Work Practice: The Heart Of Helping*, 40.

³⁰ Ian Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, çev. Nebile Özmen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 30-36.

³¹ İlhan Tomambay, *Sosyal Çalışma Sözlüğü* (Ankara: Selvi Yayınları, 1999), 177.

³² Carl Gustav Jung, *Psikolojik Tipler, Psikanaliz Serisi 4*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2019) 137.

³³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 487.

³⁴ Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş (Nicel ve Nitel Yaklaşımlar)*, çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan ve Zeynep Akyüz, 2. bs. (Ankara: Siyasal Kitap, 2011), 102.

³⁵ Apak, “Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, 1903.

mihenk taşı oluşturmıştır. Bu problem, din ve maneviyatın sosyal hizmet çalışanlarının puan ortalaması ile ilgili korelasyonunu tartışmaya açmaktadır. Saha çalışması sürecinde katılımcılara anketler hem yüz yüze elden verilerek hem de Google Forms üzerinde çevrimiçi katılım şeklinde nihayete erdirilmiştir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeği

Çalışmanın anket formu, tek boyuttan müteşekkil 18 maddelik 5’li likert biçimli ölçme aracı olarak tasarlanmıştır. Ölçekte “Kesinlikle Katılmıyorum (1), Katılmıyorum (2), Kararsızım (3), Katılıyorum (4) ve Kesinlikle Katılıyorum (5)” şeklinde beşli derecelendirme tekniği ile analiz edilmiştir. Katılımcıların ölçekten alacakları en az 18, en yüksek 90 puan olmuştur. Alınan yüksek puan ortalaması, maneviyat ve dinin sosyal hizmet alanı üzerindeki olumlu etkisini gösterecektir. Katılımcıların ölçekte yer alan ifadeleri anlamak ve daha anlamlı yanıtlar vermesi adına, ölçeğe maneviyat ve din hakkında şu şekilde bir ifade eklenmiştir:

Maneviyat (Tinsellik) şu şekilde tanımlanmıştır: “Bireyin nasıl anladığına bağlı olarak anlam arayışı, amaç ve kendisi, başkaları, evren ve nihai gerçeklikle kurduğu bağıdır. Bu, dinî formlar ya da kurumlar yoluyla ifade edilebilir de edilmeyebilir de”. Din ise şu şekilde tanımlanmıştır: “Bir topluluk tarafından paylaşılan ve maneviyatla ilişkili olan örgütlü bir şekilde yapılandırılmış inanç ve uygulamalar bütünüdür”.³⁶

Tablo 1: SHUDMR Ölçeğinin İncelenmesi

İfade	X $\pm$ s.s.	Güvenilirlik	Açıklanan varyans	KMO
SHUDMR	3,46 $\pm$ 0,82 [1,28-4,66]	0,83	%40	0,81

SHUDMR ölçeğinin güvenirliğinin belirlenmesi amacı ile Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı .83 olarak tespit edilmiştir. Araştırma ölçeklerinde önerilen alpha değerleri; .60 ve altı kabul edilemez, .60 ve .65 aralığı istenilen düzey değil, .65 ve .70 aralığı kabul edilebilir, .70 ve .80 arası kayda değer, .80 ve .90 aralığı çok iyi ve .90 ve üstü ise mükemmel olarak kabul edilmektedir.³⁷ Elde edilen katsayı ölçeğin yeterli sayılacak kadar güvenilir olduğunu göstermektedir. Güvenirlik analizinin ardından yapı geçerliliğinin test edilmesi amacı ile 13 adet ifadenin bulunduğu ölçeğe faktör analizi uygulaması yapılmıştır.

Faktör analizi sonucunda tek bir alt boyut tespit edilmiştir. Bu boyut işe SHUDMR (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 İfade) boyutu olarak adlandırılmıştır. Faktör analizinde hesaplanan KMO örneklem yeterlilik katsayısı 0,81 olarak tespit edilmiştir. Katsayı yapılan 151 adet anketin faktör yapısını orta koymak için yeterli olacağının göstergesidir. Ayrıca faktör yapılarının anlamlılığının test edildiği Bartlett küresellik testi sonucuna göre ($p=0,01$, $p<0,05$) elde edilen boyutlar yapısal olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen boyut toplam varyansın yaklaşık olarak %42’ni oluşturmaktadır. Açıklanan varyans oranının tek boyutlu ölçeklerde %40 ve üzerinde olması beklenir. SHUDMR düzeylerinin 3,46 $\pm$ 0,82 seviyesinde ve ortalamanın üzerinde olduğu görülmüştür.

³⁶ Apak, “Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, 1903.

³⁷ Robert F. DeVellis, *Ölçek Geliştirme: Kuram ve Uygulamalar*, çev. Tarık Tozan, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 61.

2.2.2. İşlem ve Veri Analizi

Ölçüm yapılan varlık alanlarında rakam, kategorik ya da grupsal olarak değerlendirilebilen ve farklı değerler ile aktarılma özelliklerine değişken denir. Sayısal olarak ifade edilenlere nicel, farklı özellikler ile kategorize edilenlere ise nitel değişkenler şeklinde adlandırma yapılır. Bu değişkenlerin, almış olduğu değerlere ise veri denir.³⁸ Araştırmanın bağımsız değişkenleri, demografik ve dindarlık maddeleridir. SHUDMR ölçeğinin maddeleri ise çalışmanın bağımlı değişkenleridir.

Ayrıca yapılan çalışmaya göre, ölçeğin bir faktörden oluştuğu ve uyum endekslerinin uygun olduğu saptanmıştır (χ^2/sd (176,252/300=1,592), RMSEA .71, GFI .92, AGFI .89, IFI .91 ve CFI .91). Araştırmada kullanılan ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı .82 olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ölçekte yer alan 4, 5 ve 10. maddeler ters maddelerdir. Tarafımızca bu sonuçların araştırmamız sonucunda almış olduğu değerlere tekrar bakılmıştır. Bu da ayrıca bulgular bölümünde ele alınmıştır. Verilerin analizi konusunda; Tanımlayıcı istatistikler frekans, yüzde, ortalama, standart sapma değerleri ile sunulmuştur. Çalışmadaki SHUDMR ölçeğinin faktör yapısını tespit etmek amacı ile açımlayıcı faktör analizi uygulaması yapılmıştır. Boyutların iç tutarlılığının test edilmesi amacı ile Co. Alpha analizi kullanılmıştır. Normallik değerlerine, kolmogorov simirnov testi ile bakıldı ve normallik görülmedi. Genel örneklem sayısını ve alt gruplarda yetersiz sayı olmasından dolayı normallik olmadığı düşünüldü. Çalışmada veri sayısının az olması, grup içi örneklem sayısının düşük ve Ölçek puanlarının dağılımlarının normalliğe uymaması nedeni ile Parametrik olmayan yöntemler kullanılmıştır ($p=0,01p<0,05$). Kimlik, ekonomik durum, mesleki kıdem, görev bölgesi, dindarlık düzeyi, yaş, eğitim, medeni durum, eğitim düzeylerine göre SHUDMR düzeylerinin incelenmesi amacı ile Kruskal Wallis testi yapılmıştır. Cinsiyete göre SHUDMR düzeylerinin incelenmesi için Mann Whitney U testi yapılmıştır. Çalışmada 0,05'ten küçük p değerleri istatistiksel olarak anlamlı kabul edilmiştir. Analizler SPSS 25.0 paket programı ile yapılmıştır.

2.3. Araştırmanın Hipotezleri

- Sosyal hizmet uzmanları, dini ve manevi inanç kaygılarına sahiptir.
- Cinsiyete göre katılımcıların SHUDMR düzeyleri, anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.
- Yaş, SHUDMR üzerinde anlamlı bir korelasyona sahiptir.
- Eğitim seviyesi arttıkça katılımcıların SHUDMR puanı azalmaktadır.
- Medeni durum ile SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon vardır.
- Sosyal hizmet uzmanlarının çalıştıkları şehir ile SHUDMR puanı arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır.
- Sosyal hizmet kurumlarında çalışılan birim ile SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon yoktur.
- Katılımcıların dindarlık düzeyi arttıkça, SHUDMR puanı da doğru orantılı olarak artar.
- Kimlik (ideolojik duruş) ile SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon vardır.
- Meslekte çalışma süresi ile SHUDMR puanı arasında anlamlı bir korelasyonu yoktur.
- Katılımcıların ekonomik seviyesi ile SHUDMR puanı arasında negatif korelasyon vardır. Yani gelir düzeyi arttıkça, SHUDMR puanları azalır.

³⁸ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 32-33.

- Sosyal hizmet çalışanları sosyal hizmet eğitimi içerisinde din ve maneviyatın olması gerektiğini düşünmektedirler.
- Dini ve manevi temayülleri güçlü olan sosyal hizmet çalışanlarının sosyal hizmet uygulaması üzerinde olumlu etkilere sahiptir.

3. Bulgular

3.1. Demografik Bulgular

Tablo 2: Demografik Özellikler-I

		n	%
Cinsiyet	Erkek	74	49,0%
	Kadın	77	51,0%
Yaş	18-30 yaş	56	37,1%
	31-40	63	41,7%
	41-50	18	11,9%
	51-60	12	7,9%
	61 ve yukarısı	2	1,3%
Eğitim Durumu	İlkokul	1	0,7%
	Ortaokul	3	2,0%
	Lise	26	17,2%
	Yüksekokul/Fakülte	110	72,8%
	Yüksek lisans(Master)/Doktora	11	7,3%
Medeni Durum	Bekâr	55	36,4%
	Evli	85	56,3%
	Eşinden Ayrılmış	11	7,3%
Şehir	Şırnak Merkez	47	31,1%
	Cizre	31	20,5%
	Silopi	13	8,6%
	İdil	18	11,9%
	Diğer	42	27,8%
Görevi	İdare	17	11,3%
	Memur	14	9,3%
	Sosyal Hizmet Uzmanı	24	15,9%
	Psikolog	13	8,6%
	Sosyal Hizmet Çalışmacısı	14	9,3%
	Öğretmen	8	5,3%
	Bakım Elemanı	45	29,8%
	Hemşire	3	2,0%

Hizmetli	13	8,6%

Çalışmaya dâhil edilen katılımcıların %49'unun erkek ve % 51'inin kadın olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet dağılımının sayısal olarak birbirine yakın olması, çalışmaya katılanların cinsiyet bakımından homojenliğini ortaya koymaktadır. Bu da çalışmanın güvenilirliğini artırmıştır. Katılımcıların %56,3'ünün evli, 36,4%'ü ise bekârdır. Katılımcıların %72,8'inin lisans, 17,2%'si lise, 7,3%'ü ise lisansüstü derecelerinde eğitim seviyelerine sahip ve bunların %37,1 ile 18-30 ve %41,7 ile 31-40 yaş arasında olduğu görülmüştür.

Katılımcılar %31,1 ile Şırnak'ta, %20,5 ile Cizre'de ve %27,8 ise diğer bölgelerde hizmetlerine devam etmektedir. Katılımcılar %29,8 ile bakım elemanı ve %15,9 ile sosyal hizmet uzmanlarından oluşmaktadır.

Tablo 3: Demografik Özellikler-II

Demografik N.		n	%
Öznel Dindarlık Algısı	Çok dindar	8	5,3%
	Dindar	87	57,6%
	Dinle az ilgili	37	24,5%
	Dinle hiç ilgisi yok	18	11,9%
	Din karşıtı	1	0,7%
Kimlik	Muhafazakâr	34	22,5%
	Milliyetçi	15	9,9%
	Milliyetçi-muhafazakar	19	12,6%
	İslamcı	15	9,9%
	Sosyal demokrat	37	24,5%
	Liberal	13	8,6%
	Diğer	18	11,9%
Mesleki Kıdem	1-5	51	33,8%
	6-10	68	45,0%
	11-15	17	11,3%
	16-20	6	4,0%
	21 ve yukarısı	9	6,0%
Ekonomik Durum	Düşük	53	35,1%
	Orta	82	54,3%
	Orta Üstü	13	8,6%
	Yüksek	3	2,0%

Katılımcılar %57,6 ile kendilerini dindar, %5,3'ü kendini çok dindar olarak tanımlamıştır. %24,5'i dinle az ilgili, %11,9'ü ise dinle hiç ilgisi olmayanların oranı olmuştur. Katılımcıların kimlik

tanımlarına baktığımızda ise en fazla oranlar % 22,5 ile Muhafazakâr ve %24,5'i Sosyal demokrat oldukları görülmüştür.

Katılımcıların çalıştıkları süre zarfında, %45 ile 56-10 yıl, %33,8 ile 1-5 yıl arasında kıdeme sahip oldukları görülmektedir. Katılımcılar ekonomik düzeylerini %54,3 ile ağırlıklı olarak orta düzeyde tanımlamıştır. %35,1'i ise düşük seviyede bir ekonomik duruma sahip olduklarını ifade etmişlerdir.

3.2. Madde İfadelerinin Dağılımı

Tablo 4: İfadelerin Dağılımlarının İncelenmesi

Madde No	Madde İfadeleri	n	%	
		Kesinlikle Katılmıyorum	10	6,6%
		Katılmıyorum	7	4,6%
MADDE:1	“Maneviyat insan olmanın temel yönlerinden birisidir.”	Kararsızım	26	17,2%
		Katılıyorum	56	37,1%
		Kesinlikle Katılıyorum	52	34,4%
		Kesinlikle Katılmıyorum	9	6,0%
		Katılmıyorum	19	12,6%
MADDE:2	“Sosyal hizmet uzmanları manevi konularda şu an olduklarından daha donanımlı olmalıdırlar.”	Kararsızım	37	24,5%
		Katılıyorum	40	26,5%
		Kesinlikle Katılıyorum	46	30,5%
		Kesinlikle Katılmıyorum	7	4,6%
		Katılmıyorum	15	9,9%
MADDE:3	“Sosyal hizmet uzmanları için farklı dinî inançlar ve gelenekler hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir.”	Kararsızım	25	16,6%
		Katılıyorum	44	29,1%
		Kesinlikle Katılıyorum	60	39,7%
		Kesinlikle Katılmıyorum	19	12,6%
		Katılmıyorum	22	14,6%
MADDE:4	“Dinî kaygılar sosyal hizmet uygulamasının kapsamı dışındadır.”	Kararsızım	35	23,2%
		Katılıyorum	36	23,8%
		Kesinlikle Katılıyorum	39	25,8%
		Kesinlikle Katılmıyorum	17	11,3%
		Katılmıyorum	21	13,9%

MADDE:5		Kararsızım	26	17,2%
		Katılıyorum	44	29,1%
		Kesinlikle Katılıyorum	43	28,5%
MADDE:6	“Manevi bileşeni olan bir sosyal hizmet uygulamasının manevi bileşeni olmayan sosyal hizmet uygulamasına göre danışanları güçlendirme ihtimali daha yüksektir.”	Kesinlikle Katılmıyorum	12	7,9%
		Katılmıyorum	13	8,6%
		Kararsızım	43	28,5%
		Katılıyorum	44	29,1%
		Kesinlikle Katılıyorum	39	25,8%
MADDE:7	“Müracaatçının dinî veya manevi inanç sistemlerini bilmek etkili sosyal hizmet uygulaması için önemlidir.”	Kesinlikle Katılmıyorum	13	8,6%
		Katılmıyorum	25	16,6%
		Kararsızım	30	19,9%
		Katılıyorum	37	24,5%
		Kesinlikle Katılıyorum	46	30,5%
MADDE:8	“Sosyal hizmet uzmanları, danışanların hayatındaki dinî ya da manevi inançların ve uygulamaların pozitif veya faydalı rolünü değerlendirebilmelidir.”	Kesinlikle Katılmıyorum	10	6,6%
		Katılmıyorum	21	13,9%
		Kararsızım	42	27,8%
		Katılıyorum	41	27,2%
		Kesinlikle Katılıyorum	37	24,5%
MADDE:9	“Sosyal hizmet uzmanları, danışanların hayatındaki dinî ya da manevi inançların ve uygulamaların negatif veya zararlı rolünü değerlendirebilmelidir.”	Kesinlikle Katılmıyorum	15	9,9%
		Katılmıyorum	25	16,6%
		Kararsızım	43	28,5%
		Katılıyorum	42	27,8%
		Kesinlikle Katılıyorum	26	17,2%
MADDE:10	“Sosyal hizmet uygulamasında manevi dilin, metaforların ve kavramların kullanılması uygun değildir.”	Kesinlikle Katılmıyorum	33	21,9%
		Katılmıyorum	40	26,5%
		Kararsızım	35	23,2%
		Katılıyorum	27	17,9%
		Kesinlikle Katılıyorum	16	10,6%
	“Müracaatçının dinî veya	Kesinlikle	12	7,9%

	manevi inançlarına dikkate almak bütüncül sosyal hizmet uygulaması için gereklidir.”	Katılmıyorum		
		Katılmıyorum	15	9,9%
		Kararsızım	43	28,5%
MADDE:11		Katılıyorum	44	29,1%
		Kesinlikle Katılıyorum	37	24,5%
		Kesinlikle Katılmıyorum	15	9,9%
		Katılmıyorum	25	16,6%
MADDE:12	“Sosyal hizmet eğitimi dinî ve manevi çeşitlilik konularını içermelidir.”	Kararsızım	34	22,5%
		Katılıyorum	51	33,8%
		Kesinlikle Katılıyorum	26	17,2%
		Kesinlikle Katılmıyorum	11	7,3%
		Katılmıyorum	27	17,9%
MADDE:13	“Sosyal hizmet eğitimi, uygulamada dinî veya manevi sorunlarla etkili bir şekilde nasıl başa çıkılabileceği ile ilgili konuları içermelidir.”	Kararsızım	33	21,9%
		Katılıyorum	49	32,5%
		Kesinlikle Katılıyorum	31	20,5%

İfadelerin genel dağılım oranlarına baktığımızda, hipotezler ile olan korelasyonu hakkında şu yorumlar yapılabilir:

“Sosyal hizmet çalışanları sosyal hizmet eğitimi içerisinde din ve maneviyatın olması gerektiğini düşünmektedirler” hipotezimizin yorumlama ve korelasyonuna bakmamız için, 2,7,12 ve 13. maddelerin katılım düzeyleri arasında bir betimleme yapılabilir. Buna göre: Madde:2’de yer alan “Sosyal hizmet uzmanları manevi konularda şu an olduklarından daha donanımlı olmalıdırlar” ifadesine genel olarak; “katılıyorum” ve “kesinlikle katılıyorum” 26,5%+30,5% toplam oranın %57 olduğu fark edilmiştir. Sosyal hizmet uzmanlarının, din ve maneviyat konusundaki bilgi birikimlerinin daha fazla olması yönünde yapıcı bir yaklaşım göstermişlerdir. Bu durum yükseköğretim kurumlarında, din ve maneviyatın eğitim alanındaki önemi ve gerekliliğini vurgulamaktadır. Madde:7’de yer alan “Müracaatçının dinî veya manevi inanç sistemlerini bilmek etkili sosyal hizmet uygulaması için önemlidir” ifadesine olan katılım düzeyinde; “Katılıyorum” ve “Kesinlikle katılıyorum” 24,5%+30,5% toplamda bu ifadeye olumlu yaklaşım %55 seviyesinde olduğu görülmektedir.

Sosyal kurumlara başvuran müracaatçının çok yönlü özellikleri göz ardı edilemez. Danışanların, inançsal, cinsiyet, ruhsal, düşünsel, bedensel ya da etnik farklılıklarına göre sosyal hizmet alanı tüm bu nitelikleri ele almak zorundadır. Sosyal kurumlarda, personellerin manevi bakımdan güçlü bir ruhsal yeterliliğe sahip olması, sunulacak olan işin kalitesini de etkileyecektir. Katılımcıların verdikleri yanıtlara bakarak, toplumun formel ve enformel inanç yapılarına yapıcı yaklaşımlarının gerekliliğini vurguladıkları görülmektedir. Bunların başında da kuşkusuz din ve maneviyat gelmektedir. Etkili bir sosyal hizmet çalışma performansının verimini artıran unsurlardan birisi olarak, danışanların din ve maneviyatına ait olan değerleri hakkında malumata sahip olmak olarak

görülmüştür. Son olarak madde:13'te yer alan "Sosyal hizmet eğitimi, uygulamada dinî veya manevi sorunlarla etkili bir şekilde nasıl başa çıkılabileceği ile ilgili konuları içermelidir" maddeye verilen yanıtlara baktığımızda; "Katılıyorum" ve "Kesinlikle katılıyorum" 32,5%+20,5% olumlu olarak yorumlanan bu ifadeye toplamda, %53'lük bir oran kazanmıştır. Bu maddeye olan katılma oranı, danışanlara yönelik sosyal hizmette manevi danışmanlığın önemini de vurgulamaktadır. Dolayısıyla, sosyal hizmet çalışanlarının kendilerini bu alandan soyutlamaları oldukça güç olmaktadır.

"Sosyal hizmet çalışanları, danışanların dini ve manevi inançlarını göz önüne alınması gerektiğini, verilen hizmetlerde bunun dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır" hipotezimizin yorumlama ve korelasyonuna bakmamız için, 3,7 ve 8. maddelerin katılım düzeylerine bakmamız yerinde olacaktır. Buna göre 3. maddeye "Sosyal hizmet uzmanları için farklı dinî inançlar ve gelenekler hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir" olan temayül; "Katılıyorum" ve "Kesinlikle katılıyorum" 29,1%+39,7% toplamda 68,8% oranında ciddi bir katılımın varlığı, hipotezimizin doğrulandığını kanıtlamaktadır. Bunun yanında 7. maddeye "Müracaatçının dinî veya manevi inanç sistemlerini bilmek etkili sosyal hizmet uygulaması için önemlidir" verilen yanıtların dağılımına baktığımızda "Katılıyorum" ve "Kesinlikle katılıyorum" diyenlerin toplam puanı 55% oranında olduğu görülmektedir. Bu durum, sosyal hizmet uzmanlarının dini ve manevi inanç sistemlerinin mesleki işleyiş performansı üzerinde, doğrudan bir etkisinin olacağını kanıtlar niteliktedir. 8. maddeye verilen yanıtların hipotezimiz ile olan korelasyonuna baktığımızda ise; bu maddeye "Katılıyorum" ve "Kesinlikle katılıyorum" diyenlerin almış olduğu toplam puan 27,2%+24,5% toplamda 51,7% oranında olması, danışanların dini ve manevi inanç yapılarının, sosyal hizmet çalışanları üzerinde etkisi olacağını göstermektedir.

3.3.Demografik Niteliklerin SHUDMR ile Korelasyonu

Tablo 5: Demografik özelliklere göre SHUDMR düzeylerinin incelenmesi

Demografik N.		SHUDMR	
		X±s.s.	p
Cinsiyet	Erkek	3,55±0,88	0,22
	Kadın	3,38±0,75	
Yaş	18-30	3,67±0,71	0,02*
	31-40	3,21±0,82	
	41-50	3,61±0,88	
	51-60	3,60±0,93	
	61 ve yukarısı	3,58±1,58	
Eğitim Durumu	Lise ve altı	3,91±0,90	0,03*
	Yüksekokul/Fakülte	3,48±0,80	
	Yüksek lisans(Master)/Doktora	3,41±0,88	
Medeni Durum	Bekâr	3,44±0,76	0,52
	Evli	3,47±0,86	
	Eşinden Ayrılmış	3,48±0,9	
Şehir	Şırnak Merkez	3,64±0,67	0,15

Cizre	3,46±0,98
Silopi	3,63±0,43
İdil	3,21±1,02
Diğer	3,33±0,83

*0,05 düzeyinde anlamlı farklılık

Tablo 5'e bakıldığında, 2. hipotezimizin "Dindarlık ve demografik özelliklerin sosyal hizmet çalışma algısı ile anlamlı bir korelasyona sahiptir" doğrulandığı görülmektedir. Buna göre:

SHUDMR düzeylerinin yaşlara göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. 4. hipotezimizin "Yaş, SHUDMR üzerinde anlamlı bir korelasyona sahiptir" doğrulandığı bu veriye göre; farkın nedeninin 31-40 yaş arasındaki katılımcıların SHUDMR düzeylerinin diğer yaşlardaki olan katılımcılara göre daha düşük düzeylerde olduğu görülmüştür(p=0,02). Alınan puan dağılımına bakıldığında, en yüksek puanın yaş aralığındaki yaşça genç olarak tanımlanacak gruba ait olduğu fark edilmektedir. Bu durum, gençlerin kültürel farklılıklara olan pozitif ve yapıcı yaklaşımlarını kanıtlamaktadır. Farklılığın cazibesi, gençlerin ön yargısal yaklaşımlarını engellediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca maneviyatın gençler üzerindeki etkisinin hissedilmesi, din kurumunun modern seküler dünyadaki varlığının ve devamının çıktısını bizlere sunmaktadır.

SHUDMR düzeylerinin eğitim düzeylerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Bu durum, 5. hipotezimiz olan "Eğitim seviyesi arttıkça sosyal hizmet uzmanlarında SHUDMR puanı azalmaktadır" maddesinin doğrulandığını ortaya koymaktadır. Farkın nedeninin lise ve altı düzeyde eğitimi olan katılımcıların SHUDMR düzeylerinin diğer katılımcılara göre daha yüksek düzeylerde olduğu görülmüştür(p=0,03). Buna göre, eğitim seviyesi ile SHUDMR arasında negatif bir korelasyonun olduğu fark edilmiştir. Eğitim seviyesi arttıkça, sosyal hizmet kurumlarında çalışanların din ve maneviyata olumlu yaklaşımları azalma temayülünde bir seyir izlemektedir.

Katılımcıların SHUDMR düzeylerinin cinsiyetlerine göre anlamlı şekilde farklılık göstermediği tespit edilmiştir(p=0,22). Buna göre; 3. hipotezimiz olan "Cinsiyete göre katılımcıların SHUDMR düzeyleri, anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır" maddesinin doğrulanmadığını görmekteyiz. Sosyal hizmet uzmanlarının din ve maneviyata yaklaşımlarında, cinsiyet arasında anlamlı bir korelasyonun olmayışını, eğitim seviyeleri ve çalışılan kurumun, bu olguya olan yapıcı yaklaşımı ile yorumlamak mümkündür.

Katılımcıların SHUDMR düzeylerinin medeni durumlarına göre anlamlı şekilde farklılık göstermediği tespit edilmiştir(p=0,52). Buna göre 6. hipotezimiz "Medeni durum ile SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon vardır" doğrulanma ya da yanlışlama durumu nötr kalmıştır. Çünkü önermemizin tersi bir durum ile ilgili somut veri elde edilememiştir. Oysa medeni durumları evli olanların, dindarlık tutumlarının yüksek olacağı tahmin edilmiş, bunun da sosyal hizmetlerde din ve maneviyat ilişkisini olumlu etkileyeceği yönündeki öngörümüz doğrulanamamıştır.

Çalışmamız, Şırnak evreninde ele alınmış, Şırnak/Merkez, Cizre, Silopi ve İdil ilçe örneklem alanlarında uygulanmıştır. Örneklem alanlarının çalıştıkları şehirlerin, çalışanların din ve maneviyatı üzerinde herhangi bir korelasyonun bulunmadığı yönündeki 7. hipotezimiz "Sosyal hizmet uzmanlarının çalıştıkları şehir ile SHUDMR puanı arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır" doğrulanmıştır. Katılımcıların SHUDMR düzeylerinin yaşadığı bölgelere göre anlamlı şekilde farklılık göstermediği tespit edilmiştir(p=0,15).

Tablo 6: Demografik özelliklere göre SHUDMR düzeylerinin incelenmesi

		SHUDMR	
		X $\pm$ s.s.	p
Görevi	İdare	3,62 $\pm$ 0,72	0,32
	Memur	3,40 $\pm$ 0,92	
	Sosyal Hizmet Uzmanı	3,58 $\pm$ 0,73	
	Psikolog	3,61 $\pm$ 1,01	
	Sosyal Hizmet Çalışmacısı	3,31 $\pm$ 0,75	
	Öğretmen	3,66 $\pm$ 0,86	
	Bakım Elemanı	3,37 $\pm$ 0,82	
	Hemşire	3,64 $\pm$ 0,39	
	Hizmetli	3,27 $\pm$ 1,00	
Algılanan Dindarlık Düzeyi	Çok dindar	4,23 $\pm$ 0,82	0,01*
	Dindar	3,69 $\pm$ 0,69	
	Dinle az ilgili	3,12 $\pm$ 0,85	
	Dinle hiç ilgisi yok -Din karşıtı	2,72 $\pm$ 0,58	
Kimlik	Muhafazakâr	3,74 $\pm$ 0,57	0,01*
	Milliyetçi	3,51 $\pm$ 0,78	
	Milliyetçi-muhafazakâr	3,93 $\pm$ 0,84	
	İslamcı	3,69 $\pm$ 1,01	
	Sosyal demokrat	3,14 $\pm$ 0,73	
	Liberal	2,75 $\pm$ 0,82	
	Diğer	3,41 $\pm$ 0,73	
Mesleki Kıdem	1-5	3,60 $\pm$ 0,62	0,01*
	6-10	3,35 $\pm$ 0,88	
	11-15	3,37 $\pm$ 1,00	
	16 ve üzeri	3,06 $\pm$ 0,87	
Ekonomik Durum	Düşük	3,45 $\pm$ 0,82	0,03*
	Orta	3,53 $\pm$ 0,75	
	Orta Üstü - Yüksek	2,94 $\pm$ 1,17	

*0,05 düzeyinde anlamlı farklılık

Katılımcıların SHUDMR düzeylerinin görev bölgelerine göre anlamlı şekilde farklılık göstermediği tespit edilmiştir(p=0,32). “Sosyal hizmet kurumlarında çalışan biriminin SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon yoktur” adlı hipotezimizin doğrulandığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre sosyal hizmetler müdürlüğünde çalışanların, çalıştıkları birime göre din ve maneviyata bakış açılarında anlamlı bir korelasyon kurulamamaktadır. Müdürlükte çalışanların alan farkı gözetmeksizin, bu olguya yaklaşımlarının farklılık göstermesi, çalışma ortamı ve alanının

bireylerin düşünce yaklaşımlarını etkileme ihtimalini öne çıkarsa da somut mânada din ve maneviyat görüşlerinin iş performansına doğrudan bir etkisinin olduğunu dile getirilmesi oldukça güç olmaktadır.

SHUDMR düzeylerinin dindarlık düzeylerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Farkın nedeninin çok dindar ve dindar olan katılımcıların SHUDMR düzeylerinin diğer katılımcılara göre daha yüksek düzeylerde olduğu görülmüştür($p=0,01$). Hipotezlerimiz arasında “Katılımcıların dindarlık düzeyi arttıkça SHUDMR puanı da doğru orantılı olarak artar” maddesinin doğrulandığını fark edilmiştir. En önemli hipotezlerimiz arasında olan bu maddenin, katılımcılar tarafından nasıl yorumlandığı oldukça merak uyandırıcı bir konuyu teşkil etmiştir. Çünkü dindarlık olgusunun, SHUDMR puanlaması üzerinde negatif bir ilişki kurulması durumunda, önermelerimizin çoğunu geçersiz sayacaktır. Buna göre dindar bireylerde SHUDMR puanlarının yüksek oluşu, dinin çalışanlarda bireylerin farklılıklara yönelik yapıcı bir etkiyi meydana getirdiğini gözler önüne sermektedir. Kendini “Dinle hiç ilgisi yok -Din karşıtı” (2,72) olarak tanımayanların en az puana sahip olması ve en yüksek puana sahip olanların ise kendini “çok dindar” (4,23) olarak tanımlayanlarda görülmesi, bu durumu başka açıdan kanıtlar niteliktedir.

SHUDMR düzeylerinin kimliklerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre “Kimlik ile SHUDMR arasında anlamlı bir korelasyon vardır” hipotezimiz doğrulanmıştır. Farkın nedeninin liberal olan katılımcıların SHUDMR düzeylerinin diğer katılımcılara göre daha düşük düzeylerde olduğu görülmüştür($p=0,01$). En yüksek puana sahip milliyetçi-muhafazakâr, muhafazakâr ve İslamcı kimlik türlerine sahip olması, SHUDMR puanlaması üzerinde özsel olarak dinin kendi etkisini de görmek mümkündür. Katılımcılar arasında, kendini kimlikssel mânada liberal olarak tanımlayan en düşük puana sahip oldukları görülmektedir.

SHUDMR puan düzeylerinin, mesleki kıdem düzeylerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre; “Meslekte çalışma süresi ile SHUDMR puanı arasında anlamlı bir korelasyon yoktur” hipotezimizin doğrulanamadığı ortaya çıkmıştır. Mesleki kıdem düzeyi 1-5 yıl olan katılımcıların SHUDMR düzeylerinin kıdem düzeyleri 16 yıl ve üzerinde olan katılımcılara göre daha yüksek düzeylerde olduğu görülmüştür($p=0,01$). Meslekte geçirilen deneyim yılı arttıkça SHUDMR puanlamasının düşme eğiliminde olduğu görülmektedir. Buna göre, katılımcıların verdikleri yanıtlara bakarak, mesleki deneyim ile din ve maneviyatın meslek üzerindeki olumlu yaklaşımları arasında negatif bir korelasyon vardır. Bu durumun yorumlanması değişik nedenlere bağlanabilse de, mesleğe yeni başlayanların olguya daha yapıcı yaklaştıklarını kanıtlamaktadır.

SHUDMR düzeylerinin ekonomik durum düzeylerine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ekonomik durumunu “orta üstü- yüksek” olarak tanımlayan katılımcıların SHUDMR puanlarının, ekonomik düzeyleri “orta” ve “düşük” olarak tanımlayanlardan daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür($p=0,03$). Bu orana bakarak; “Ekonomik seviyesi ile SHUDMR puanı arasında negatif korelasyon vardır. Yani gelir düzeyi arttıkça SHUDMR puanları azalır” hipotezimizin doğrulandığını görmekteyiz. Yani, sosyal hizmet çalışanları arasında, ekonomik durumları yüksek olanların, din ve maneviyatın iş üzerindeki olumlu etkisine yapıcı yaklaşılmamıştır. Sosyal hizmet uzmanlarında ekonomik gelir ile SHUDMR arasında negatif bir korelasyon vardır.

Tablo 7: Demografik özelliklere göre SHUDMR düzeylerinin incelenmesi

		SHUDMR	
		X±s.s.	p
Özel Dindarlık Algısı	Çok dindar	4,23±0,82	0,01*
	Dindar	3,69±0,69	
	Dinle az ilgili	3,12±0,85	
	Dinle hiç ilgisi yok -Din karşıtı	2,72±0,58	

*0,05 düzeyinde anlamlı farklılık

“Dini ve manevi temayülleri güçlü olan sosyal hizmet çalışanlarının sosyal hizmet uygulaması üzerinde olumlu etkilere sahiptir.” hipotezimizin yorumlama ve korelasyonuna bakmamız için, demografik sorulardan 7. Maddenin SHUDMR’nin toplam puanları ile ilişkisi ve 6. Madde ile korelasyonuna bakılabilir (Tablo 6). (p=0,15). Tablodan da anlaşılacağı üzere, kendini “çok dindar” (4,23±0,82) ve “dindar” (3,69±0,69) olarak tanımlayanların SHUDMR’nin toplam puanlarının daha yüksek olduğu fark edilmektedir. Bu durum araştırmamızın en önemli hipotezlerinden birini doğrulamaktadır. Dinin ya da dini tutumların yüksek oluşu, beraberinde mesleki alanda din ve maneviyatın, düşünüş ve eylemlerde mesleki algı üzerindeki olumlu yansımalarını somutlaştırmaktadır. Bu durumun “Dinle hiç ilgisi yok ve Din karşıtı” olanların puanın düşük olması (2,72±0,58) kurulan korelasyonun daha anlamlı olduğunu bizlere göstermektedir.

Sonuç

Türkiye’de yapılan benzer araştırmalarda, sosyal hizmet uzmanlarının maneviyat ve dini konulara ilişkin kişisel ve mesleki bakış açıları incelemiştir. Bu çalışmalarda bizim elde ettiğimiz verilere yakın fakat nicel olmayan sonuçlara göre, sosyal çalışmacıların maneviyata ilgi duyduklarını ancak bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ortaya koymuştur. Ayrıca, maneviyatın sosyal hizmet uygulamalarına dahil edilmesi gerektiği yönünde görüş birliği hakimdir. Bunun yanında, Türkiye’de din ve maneviyatın sosyal hizmetler ile ilişkisinde, mevcut durumunu ve uygulamadaki sorunları ele alınmaktadır. Bu araştırmalarda, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dezavantajlı gruplara yönelik sunulan dini sosyal hizmetleri incelemiş ve bu hizmetlerin, maddi yardımların yanı sıra manevi destekle de tam iyilik haline katkı sağladığını belirtmiştir. Bu çalışmaların, sahada görev alan sosyal çalışmacılara dönük herhangi bilimsel bir temasın olmadığı görülmektedir.

Uluslararası literatürde, sosyal hizmet ve maneviyat ilişkisi üzerine araştırmalar yapılmaktadır. Özellikle Batı ülkelerinde, sosyal hizmet uzmanlarının manevi ve dini konuları hizmet süreçlerine entegre etmelerinin, hizmet verdikleri bireylerin iyilik hallerini artırdığı belirtilmektedir. Bu bağlamda, sosyal hizmet eğitim programlarında maneviyat ve din konularının daha fazla yer alması gerektiği vurgulanmaktadır. Fakat bunun kimlik ve dini tutum analizlerinden uzak oldukları da fark edilmektedir. Kabaca bahsedilen din ile manevi duygulara iyi gelen herhangi soyut eğilimler arasında fark gözetilmemektedir. Bu açıdan özellikle Batı kaynaklı din ve maneviyat yaklaşıklarının daha spesifik olması elzem görünmektedir. Literatürde maneviyata duyarlı sosyal hizmete ilişkin çalışmaların sosyal çalışmacılar (Derezotes, 1995; Lee ve Barrett, 2007; Vetvik, vd., 2018; Rinkel, Larsen, Harrington ve Chun, 2018), sosyal hizmet öğretim elemanları (Dudley ve Helfgott, 1990; Sheridan, vd., 1994) ve sosyal hizmet öğrencilerinin perspektifinden (Bethel, 2004; Bhagwan, 2010; Gilligan ve Furness, 2005; Graff, 2007; Pandya, 2018; Prior ve Quinn, 2012; Stewart ve Koeske, 2006) ele alındığı araştırmalar bulunmaktadır. Mathews’in sosyal hizmette din ve maneviyat ilişkisinin önemine yönelik, din ve maneviyatın

sağlık alanı başta olmak üzere birçok kuruma olan etkisini, literatürdeki Gall ve Cornblatt, Feher ve Malych, Flannelly, D.G. King, Gartner, D.B. Larson ve G.D. Allen, gibi isimlerin çalışmalarına değinerek temellendirmiştir. Canda ve Furman'nın yaptıkları çalışmada, sosyal hizmet uygulamalarında manevi çeşitliliğin önemini vurgulamışlardır. Hodge ve Boddie'nin çalışmasında din ve maneviyatın sosyal çalışmacılar üzerindeki önemini vurgulanmaktadır. Ancak çalışmamızdan farklı olarak, bu araştırmalarda sosyal çalışmacıların inanç gelenekleri ve manevi motivasyonları ile müracaatçıların maneviyatı nasıl tanımladığı ve etkilendiği konularına odaklanılmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Din ve maneviyatın toplum üzerinde etkisi olduğu gibi, dinin toplumu meydana getiren diğer tüm kurumlar üzerinde de işlevsel bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu işlevsel etki derecesi, söz konusu kurumun toplumsal olma tonuna göre değişkenlik arz eder. Dolayısıyla, din olmayıp dini olarak algılanan manevi etkilerin de bu minvalde değerlendirilmesi gerekmektedir. Çalışmanın çıktıları bu gerçeği, sosyal hizmetler kurumu çalışanları özelinde ortaya çıkarmıştır. Nicel bir saha çalışmasının ürünü olan araştırmamızın sonuçlarına göre din ve maneviyat, danışanlar için önemli olduğu kadar, onları anlayıp verimli bir hizmet verme misyonu üzerinde gayret gösteren sosyal hizmet çalışanları için de son derece önemlidir. Çalışmamız, sosyal hizmet çalışanları, din ve maneviyatın hizmet öncesi eğitimde gerekli gördüğü gibi, göreve başladıktan sonra aynı şekilde danışanlar için bunun hayati bir değere sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır. Buna göre araştırmaya katılan sosyal hizmet çalışanları, toplumun formel ve enformel inanç yapılarına göre yapıcı yaklaşımlarının gerekliliğini vurgulanmıştır.

Çalışmanın verilerine göre, dini ve manevi temayülleri güçlü olan sosyal hizmet çalışanlarının sosyal hizmet uygulaması üzerinde olumlu etkilere sahip olduğu düşünülebilir. Ayrıca sosyal hizmet çalışanlarının eğitim seviyesi yükseldikçe, SHUDMR puanlarının da yükseldiği sonucu ortaya çıkmıştır. Buna göre eğitim seviyesine göre din ve maneviyata olumlu bir eğilimin olduğu fark edilmektedir. Sosyal hizmet uzmanlarının, çalıştıkları bölgenin SHUDMR üzerinde herhangi bir anlamlı korelasyonunun olmadığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, cinsiyet ve medeni durumlara göre SHUDMR puanları arasında nötr korelasyon betimlenmiştir. SHUDMR puan dağılımında, yaş etkisinin varlığı olsa da (31-40 yaş aralığı en yüksek) bu korelasyonun dalgalı bir seyrinde olduğu fark edilmektedir. Bu sonuç, gençlerin kültürel farklılıklara olan pozitif ve yapıcı yaklaşımları ile yorumlanabilir. Farklılıkların cazibesi, gençlerin ön yargısal yaklaşımlarını engellediği sonucunu ortaya çıkarmış olabilir.

Sosyal hizmet çalışanları danışanların dini ve inanç sistemleri hakkında bilgi sahibi olmanın, hizmetin daha sağlıklı işlenmesi yönünde olumlu görüşler belirtmiştir. Bu minvalde sosyal çalışmacılar, alınan eğitimin bu dinamikler hakkında olmasının gerekliliğini betimlemiştir. Araştırmaya katılan sosyal çalışmacıların, toplumun din ve inanç sisteminden kendini soyutlamak istemediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, elde edilen verilere göre, dini ve manevi temayülleri güçlü olan sosyal hizmet çalışanlarının, sosyal hizmet uygulaması üzerinde olumlu etkilere sahip olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Yani sosyal çalışmacıların dindarlık düzeyi arttıkça, SHUDMR puanı da pozitif temayülde artmaktadır. Buna göre dindarlık eğilimi ile SHUDMR arasında anlamlı ve pozitif bir korelasyon vardır. Çalışmanın sonuçlarına göre, SHUDMR puan dağılımının kendini tanımladıkları kimliksel değerlere göre değiştiği fark edilmiştir. Bu alandaki en yüksek puanı kendini "milliyetçi-muhafazakâr" olarak tanımlayanlar alırken, en düşük puanı ise kendini "liberal" olarak tanımlayanlar almıştır. Ayrıca meslekte çalışma süresinin yani kıdemin, SHUDMR puanı üzerindeki etkisi, giderek azalmaktadır.

Sosyal hizmet mesleğine yeni başlayanların, din ve maneviyatın iş üzerindeki olumlu etkisine olan tutumları daha olumludur. Deneyim arttıkça, sosyal hizmet çalışanlarının bu düşüncesinde belirgin bir azalma olmaktadır. Ayrıca, sosyal hizmet çalışanlarının ekonomik seviyesi de arttıkça din ve

maneviyatın meslek üzerindeki olumlu etkisine olan katılımın azaldığı sonucu ortaya çıkmıştır. Sosyal hizmet çalışanları, yaptıkları hizmetleri devlet nazarında bir görev olarak bilmenin yanında, halk ve vicdan nazarında manevi bir sorumluluk duygusu ile karşılık bulmaktadır. Doğal olarak maneviyatı güçlü birey, hizmet anlayışı güçlü bir çalışan ve pozitif duygularla motive olmuş bir sosyal hizmet personelinin ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamız, din ve maneviyatın bireylerin mâna dünyasını şekillendirirken aynı zamanda sosyal hizmetler gibi uygulamalı alanlara olan etkisinin araştırmaya değer olduğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla din ve maneviyat toplum ve birey için artık sığınılan bir limandan öte anlamlar barındırmaktadır.

Araştırmadan elde edilen verilere göre, sosyal çalışmacıların iş işleyişinde, eylem ve düşünce dünyalarının şekillenmesinde din ve maneviyatın önemini betimlemiştir. Buna göre, maneviyata duyarlı bir sosyal hizmet anlayışı, değişik faktörlerin müdahale süreçlerini, çalışma alanına dâhil etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Bunun için sosyal hizmet çalışanları, bireylerin sosyal, kültürel, dinsel ve manevi durumlarına göre hassas olmasını zorunlu kılmaktadır. Sosyal hizmet alanında, bireylerin kendi inançlarını koruyup ona göre eylemler gerçekleştirdiklerinde, din ve maneviyatın hem danışanlar hem de sosyal hizmet çalışanları üzerinde gözle görülür neticeler verir. Bu sayede danışanlar hem daha iyi hizmet almakta hem de üstesinden gelmeye çalıştıkları problemleri aşmada avantaj elde etmektedir.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suiifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Acar, M. Cevat ve Hıdır Apak. "Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü ile Manevi Yönelim Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *OPUS International Journal of Society Researches* 15/24 (2020): 2505-2527. <https://doi.org/10.26466/opus.658418>
- Altıkardeş, İsmet. Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2018): 1889-1903. <https://doi.org/10.15869/itobiad.421314>.
- Apak, Hıdır ve Acar, M. Cevat. *Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet* Ankara: Grafik Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali vd. *Religious-Spiritual Counselling & Care*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Bayram, Kayhan - Aydınalp, Halil. "Sosyal Bütünleşme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik, Güvenirlilik Çalışması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2021), 110-133. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.980081>.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Türkiye’de Sosyal Çözümle Tehlikeleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Çekin, Abdulkadir. *Maneviyat, Manevi Bakım ve Sosyal Hizmet*. Samsun: Etüt Yayınları, 2014.
- Çelik, Yılmaz. *İslam’da Sosyal Hizmetler*. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2017.
- Çınar, Aliye. *Şiddet Çağında Sosyal Hizmetler ve Manevi Destek*. Ankara: Sentez Yayınları, 2018.
- Çoban, Elif. "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği." Ed. Ali Ayten vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Hodge, David, ve Stephanie C. Boddie. "Social Workers' Personal Spiritual Characteristics and Their Conceptualizations of Spirituality and Religion: A Mixed Method Study." *Journal of Religion and Spirituality in Social Work* 26/1 (2007): 53-70.
- DeVellis, Rober, F. *Ölçek Geliştirme: Kuram ve Uygulamalar*. Çev. Tarık Tozan, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Dinçer, Süleyman, Kemal Aydın ve Kadir Y. Büyükbayram. "Çalışma Sosyolojisi Açısından İşyerinde Maneviyat." *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 10/27 (2021): 338-362. Doi: 10.31199/hakisderg.941777
- Edward R. Canda, & Leola D. Furman. *Spiritual Diversity In Social Work Practice: The Heart Of Helping*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir?* Çev. Nilgün Çelebi. 3. bs. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Gencer, Nevzat. "Sosyal Hizmet Uygulamasının Din ve Maneviyatla Yeniden Buluşması." Ed. Nevzat Gencer ve M. Cengil. *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, 141-170. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Gencer, Nevzat. *Sosyal Hizmet, Maneviyat ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Gümüş, Büşra B. ve Abdulhakim Beki. "Sosyal Hizmet ve Bazı Sosyal Bilim Alanlarında Maneviyat Üzerine Yapılan Çalışmaların Karşılaştırmalı Analizi." *Toplumsal Politika Dergisi* 2/2 (2021): 84-108.
- Günseli Uzunhasanoğlu, *Hemşirelik Hizmetlerinde Manevi Bakım*, Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki." *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010): 209-240.

- İzzetbegoviç, Aliya. *İslami Yeniden Doğuşun Meseleleri*. Çev. İbrahim Hakan Aydoğan ve Azra Aydoğan Blekiç. 1. bs. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Psikolojik Tipler, Psikanaliz Serisi 4*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye’de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Martı, Huriye. *Sosyal Hizmet Kurumlarında Din Hizmetleri Rehberi*. 2. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mathews Ian. *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*. Çev. Nebile Özmen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş (Nicel ve Nitel Yaklaşımlar)*. Çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan ve Zeynep Akyüz. 2. bs. Ankara: Siyasal Kitap, 2011.
- Rubin, Allen ve Babbie Earl R. *Research Methods for Social Work*. 7. bs. Belmont, USA: Cengage Learning Products, 2011.
- Seyyar, Ali. *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Seinfeld, Jeffery. “Spirituality in Social Work Practice.” *Clinical Social Work Journal* 40/2 (2012): 240-244.
- SHK, (Sosyal Hizmetler Kanunu). Resmi Gazete 18059 (27.5.1983), Kanun No. 2828/md.3.
- Tunç, İsmet, *Dinde İyi ve İyilik*. İslam Medeniyetinde Sosyal Hizmetler. ed. Yakup Akyürek vd. 485-495. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Tomanbay, İlhan. *Sosyal Çalışma Sözlüğü*. Ankara: Selvi Yayınları, 1999.
- Ünal, Vehbi. “Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (Haziran 2021): 597-618. <https://doi.org/10.18505/cuid.879254>
- Yapıcı, Asım ve Ali Koçak. “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme.” Ed. Hayati Hökelekli. *Din Değerler ve Sağlık*, 65-117. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi

A Different Look at the Verses Subject to Scientific Interpretation in the Context of the Prophethood of the Prophet Muhammad

Fatih ÇELİKEL¹  

¹ Dr., Tahirini Duran Dudu Gümüş Ortaokulu, Meb, Kayseri, Türkiye.
Dr., Tahirini Duran Dudu Secondary School, Meb, Kayseri, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information



Atıf / Citation: Çelikel, Fatih. "Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 338-358.

ÖZET

Geliş Tarihi
11.07.2024

Kabul Tarihi
30.10.2024

Yayın Tarihi
15.12.2024

Kur'an'da kâinattaki tabîî olgulardan bahseden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetler Kur'an'da genellikle tevhîde delâlet etmeleri yönüyle zikredilmekte ve tefsirlerde de çoğunlukla bu zaviyeden izah edilmektedir. Bununla birlikte özellikle son yüzyılda bu âyetlerden bazılarının bilimsel tefsire konu edildiği görülmektedir. İlgili âyetlerde yer verilen kevnî gerçekliklerin Hz. Peygamber döneminde bilinmediği halde yüzyıllar sonra yapılan bilimsel araştırmaların ilgili âyetlerin muhtevasını onaylamasından hareketle bu âyetlerde Kur'an'ın ilmî i'câzının olduğu öne sürülmektedir. Bu çalışmada bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetlerin farklı bir bakış açısıyla ele alınarak Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâletinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu bakış açısı; ilgili âyetlerin tarihsel arka planı, sosyolojik ve psikolojik boyutları dikkate alınarak ters bir okuma üzerinden incelenmesi olarak ifade edilebilir. Ters okumadan kasıt; ilgili âyetlerin gerçekten peygamber olmadığı halde nübüvvet iddiasıyla insanları aldatmak isteyen birisi tarafından söylenebilmesi ihtimali üzerinden incelenmesidir. Bilimsel tefsire konu olan bir âyet bu zaviyeden incelenmek istendiğinde belli adımların takip edilmesi gerekir. Bu adımlardan birincisi ilgili âyetin tarihsel arka planını tespit etmektir. Tarihsel arka plan genel olarak; âyetin nüzûl yeri, zamanı ve o dönemde Hicaz coğrafyasında baskın olan sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik şartlar olarak ifade edilebilir. Nüzûl atmosferi ortaya konduktan sonra ikinci adımda gerçekten peygamber olan biri ile peygamber olmadığı halde risâlet iddiasıyla ortaya çıkan birinin ilgili âyeti söyleyebilme imkân ve ihtimali incelenmelidir. Buradaki mukayesede şahıs olarak farklı iki kişi değil aynı şahsın varsayımı dayalı olarak iki farklı durumunun dikkate alınması daha sağlıklı bir değerlendirme imkânı sunacaktır. Örneğin el-Hicr 15/22. âyette bahsedilen rüzgârların aşılabilirlik fonksiyonu bu bakış açısıyla ele alındığında söz konusu bilgiye Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yahut – haşa – peygamber olmadığı halde risâlet iddiasında olan biri olarak kaynaklık etme ihtimali incelenmelidir. Bu inceleme sonrasında yapılacak mukayese üzerinden incelenen âyetin, – varsa - Hz. Peygamber'in risâletine delâleti veya işareti ortaya konmalıdır. Bu delâletin/işaretin hangi yönlerden olduğu açıklanarak öne sürülen tez temellendirilmelidir. Çalışmada yukarıda genel çerçevesi çizilen bir yaklaşım üzerinden bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâletinin/işaretinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu maksada yönelik olarak belirlenen yaklaşım üzerinden bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetler incelenmiştir. İncelenen âyetlerin nübüvvete farklı derecelerde işaret ettikleri gözlemlenmiştir. İncelenen âyetlerde verilen bilgilerin pek çoğu ancak üst düzey araştırmalarla tespit edilebilecek bilimsel bir bilgiye işaret etmektedir. Yedinci yüzyıl Mekke toplumunun o dönemdeki birinci gündemi pozitif ilimlerde ilerlemek olmadığı gibi bu bilimsel bilginin Müslümanların pratikteki beklentilerini doğrudan karşılayan bir yönü de bulunmamaktadır. Üstelik Hz. Peygamber'in yaşadığı şartlar içerisinde söz konusu bilgileri zikretmesini gerektirecek belirgin bir neden de bulunmamaktadır. Öne sürülen bilgiler, ilerleyen dönemlerde yanlışlanabilecek mahiyete sahip olması sebebiyle peygamber olmayıp da risâlet iddiasında olan birisi için ciddi riskler taşımaktadır. Görünürde bu riskleri almanın gerçekten vahiy alıyor olmak dışında tatmin edici bir izahı bulunmamaktadır. İncelenen bilgiler genel olarak bu çerçevede değerlendirildiğinde bu ifadelerin gerçekten vahiy mahsulü olduğunu düşünmek oldukça makuldür. Çalışmada genellikle analiz ve kıyas yöntemi tercih edilmiş, yeri geldikçe diyalektik yöntemden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Nübüvvet,
Peygamber, Âyet,
Bilimsel.

ABSTRACT

**Date of
Submission**
11.07.2024

Date of Acceptance
30.10.2024

**Date of
Publication**
15.12.2024

Keywords:

Tafsir, Prophethood,
Prophet, Verse,
Scientific.

There are many verses in the Qur'ân that deal with natural events. It has been seen that some of these verses have been the subject of scientific interpretations in the last century. For example, it is emphasized in the twenty-second verse of Surah Al-Hijr that the winds are sent as fecundators. According to the scientific understanding of interpretation, the fecundation event mentioned in the verse points to a natural fact confirmed by current scientific data. Accordingly, rain clouds are formed by "condensation nuclei" etc. consisting of salt and dust particles lifted by the winds from the land and sea and carried to the upper atmosphere. The fact that this event, which could not have been known at that time, is clearly stated in the Qur'ân is one of the scientific miracles of the Qur'ân. In this study, an attempt has been made to examine such verses, which have been the subject of scientific interpretation, from a different perspective and to reveal that they constitute evidence of the prophethood of Muhammad. This perspective can be expressed as examining the relevant verses by reading them backwards, taking into account their historical background, sociological and psychological dimensions. What is meant by reading them backwards is; is the examination of the verses in question based on the possibility that they were uttered by someone claiming prophethood. When a verse that is the subject of scientific interpretation is to be examined from this perspective, certain stages should be followed. The first of these stages is to delve into the historical background of the verse in question. The historical background can generally be expressed as the place and time of the revelation of the verse and the socio-cultural and socio-psychological conditions prevailing in the area of Hijaz at that time. After the revelation environment is determined, in the second stage, the situations of the Prophet Muhammad and someone claiming prophethood should be examined in order for the verse to be the source of the examined verse. After these two examinations, the reference of the examined verse to the prophethood of the Prophet Muhammad should be revealed through a comparison. This suggested reference should be explained and justified. In the study, some verses were examined with an approach whose general framework is summarized above. As a method in the study; Analysis and comparison method was generally preferred. Accordingly, it was determined that each of the examined verses pointed to the prophethood of the Prophet Muhammad to different degrees.

GİRİŞ

Kur'ân, muhtevası ve dil özellikleriyle kendi i'câzına delil olduğu gibi Hz. Muhammed'in nübüvvetine de delildir. Kur'ân'ın muhtevasını oluşturan âyetlerden bir kısmı evrende cereyan eden tabîî olgu ve olaylardan bahsetmektedir.¹ Bu âyetlerde genellikle Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ve birliğini ispatlayan somut deliller olarak öne çıkarılmakta, insanoğluna kâinattaki olgular üzerinde layığınca tefekkür etmesi halinde tevhide rahatlıkla ulaşabileceği söylenmektedir.² Kur'ân'da kevnî âyetlerin bu yönüyle zikredilmesi tarih boyunca ilgili âyetlerin tevhide delâletleri açısından açıklanmasına sebep olmuştur. Modern zamanlar da dâhil olmak üzere tefsir tarihi incelendiğinde müfessirlerin kevnî âyetleri -farklı yorumlarda bulunsalar da- aynı amaca matuf olarak tefsir etmeleri bu durumun bir yansımasıdır.³ Bununla birlikte özellikle son dönemlerde kevnî âyetlerden bazıları bilimsel tefsire konu edilmekte ve bu açıdan tefsir edilmektedir.

¹ Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; er-Ra'd 13/3-5.

² er-Ra'd 13/3.

³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 3/5; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 1/610; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 4/152-153; Nâsuriddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 1/116-117; Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 2/77.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde bilimsel tefsire konu edilen kevnî âyetlerin pek çoğunun - tevhide delil olmakla birlikte- Hz. Muhammed'in nübüvvetine de delâlet veya en azından işaret ettiği görülmektedir. Söz konusu işaretlerin görülebilmesi için âyetlere "özette ifade edilen bakış açısı" ile yaklaşılması gerekmektedir. İlgili âyetler incelenirken unutulmaması gereken önemli bir husus daha vardır ki resul ile risâlet iddiasındaki biri arasındaki farklılık bu noktada çok daha tebellür etmektedir. Bu nokta, geleceğin bilinmemesi gerçeğidir. Biraz daha açacak olursak, risâlet iddiasında olan birisi yarın başına gelecek olanlardan dahi emin değildir. Davasının yüzyıllar sonraki hali gibi uzak geleceği düşünmek bir yana kendi hayatı ve yakın geleceği dahi bu kişi için belirsizdir. Oysa gerçekten risâletle görevlendirilmiş biri, hele ki üstlendiği davanın geleceği kendisine vahiyyle açıklanmışsa, bu tür endişe ve belirsizliklerden uzaktır.⁴ Dolayısıyla nüzûl dönemine tarihin diğer kesitleri gibi olmuş-bitmiş bir hadise olarak yaklaşıldığında söz konusu delâletlerin gözden kaçabileceğini veya belirgin bir şekilde fark edilemeyeceğini söylememiz gerekir. Bu sebeple incelenen her bir âyetin veya olayın - nübüvvet serüveninin sonucu düşünülmeden - o an dikkate alınarak değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Söz gelimi Tebbet yahut Rûm sûresi bu anlamda değerlendirildiğinde söz konusu delâlet hatta i'câz çok daha net bir şekilde görülecektir. Bu çalışma söz konusu kevnî âyetleri kısaca tarifi yapılan bu perspektif üzerinden incelemeyi amaçlamakta ve ilgili âyetlerin Hz. Muhammed'in nübüvvetine yönelik delâletini mümkün olduğunca ortaya koymayı hedeflemektedir. Literatürde konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde bunlardan bazılarının bilimsel tefsir metodu hakkında olduğu,⁵ bazılarının ise bilimsel tefsir savunusu yahut kâinattaki olgulardan bahseden âyetlerin bilimsel veriler eşliğinde izah edilmesi amacına yönelik olduğu görülmektedir.⁶ Bu çalışmaların ortak yönlerini bilimsel tefsire dair lehte veya aleyhte görüşler, yüz yıllar sonra keşfedilen bazı kevnî gerçekliklere işaret eden âyetlerin tefsiri üzerinden Kur'an'ın ilmî i'câzının öne çıkarılması gibi hususlar oluşturmaktadır. Bu durum makalemizin bakış açısı ve gayesi açısından literatürdeki çalışmalardan farklılaştığını göstermektedir. Zira bu çalışmanın bakış açısı, âyetlerin sadece bilimsel veriler üzerinden değil başta tarihsel arka plan olmak üzere farklı boyutlarıyla incelenmesini öngörmekte ve Hz. Peygamber'in risâletine delâletini ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bu makalenin alanında özgün olduğu bu yönüyle kevnî âyetlerin tefsirine katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada temelde analiz ve kıyas yöntemleri kullanılmakla birlikte yeri geldikçe zihne gelebilecek muhtemel itirazların dillendirilmesi suretiyle diyalektik yöneme de yer verilmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Son zamanlarda adından daha çok söz ettiren bilimsel tefsirin farklı tanımları yapılmaktadır. Bunlardan birine göre bilimsel tefsir; "Kur'an lafızlarına ve terkiplerine bilimsel kavramların hâkim kılındığı, bu lafız ve terkiplerden muhtelif ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmaya çalışıldığı tefsir çeşididir."⁷ Bir diğer tarife göre bilimsel tefsir, kevnî âyetlerin açıklanmasında pozitif bilimlerin sunduğu bilgileri araç olarak kullanan, bazı ispatlanmış bilimsel verilerden

⁴ Mâide 5/67; Fetih 48/27; Saff 61/8-9. Ayrıca bk. Müslim, "Fiten", 2889; Tirmizî, "Fiten", 31.

⁵ Bunlardan bazıları için bk. Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık 2018), 31-44; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.

⁶ Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 33 (2020), 103-130; Hayati Aydın, *Bilimsel Tefsir ve İlmî Değeri, Kur'an ve Pozitif Bilim*, 2020, 93-107.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/349; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/369.

hareketle Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaya çalışan tefsir türüdür.⁸ Kökeninin Emevîler dönemine kadar uzandığı söylenen bilimsel tefsir, son yüzyılda müstakil bir tefsir ekolü olarak anılır olmuş ve literatürdeki yerini almıştır. Bilimsel tefsirin müstakil bir tefsir ekolü olarak ayrışmasını tetikleyen unsurların başında özellikle pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler yer almaktadır.⁹ Buna göre fen bilimlerinin kümülatif yapısı, müfessirleri ve Kur'ân araştırmacılarını kâinattaki tabîî olgulardan bahseden âyetlerin tefsirinde ispatlanmış ilmî verileri dikkate almaya sevk etmiştir. Zira bir olgu hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmanın, o olgu hakkında söylenen sözün daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı malumdur. Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Pozitif bilimlerin tecrübe sahasındaki keşifleri ve deneyleri ilerledikçe bunlar Kur'an'ın mefhumuna aykırı gitmemiş, bilakis birçok âyetin anlaşılmasına yardımcı olmuştur." şeklindeki sözleri de bu gerçeğe işaret etmektedir.¹⁰

Müfessirlerin temel gayesi Kur'ân âyetlerinin daha iyi anlaşılması ve açıklanması olduğuna göre tabîî olgulardan bahseden âyetlerin tefsirinde söz konusu olguyla ilgili kendilerine kadar birikerek gelmiş olan kesin verilerden yararlanmak istemeleri tabîîdir. Mesela insanın alaktan yaratılışı,¹¹ "alak" sözcüğünden tam olarak neyin kastedildiği gibi konularda müfessirlerin biyolojiden yahut embriyolojiden istifade etmesi bunun örneklerindendir.¹² Bu konudaki önemli etkenlerden bir diğeri ise araştırmacıların Kur'ân'ın bilimsel i'câzını ortaya koyma arzusudur. Bu tür bir tefsire yönelenlerin düşüncesine göre Kur'ân'ın asırlar önce haber verdiği ancak o dönem itibariyle henüz bilinmeyen bilimsel gerçekliklerin çok sonraları keşfedilmesi Kur'ân'ın açık bir i'câzıdır. Bu i'câz, etkileyciliğine uygun bir şekilde ortaya konulmalı ve insanlarla buluşturulmalıdır.

Kur'ân'ın bir hidayet kitabı olması ve öncelikle ümmî bir topluluğa inmesi bilimsel tefsiri eleştirenlerin öne sürdüğü temel gerekçelerden başlıcalarıdır.¹³ Kur'ân'ın hidayet kitabı olması kâinata ve tabîî olgulara dair bir takım bilgiler vermesine engel değildir. Nitekim bazı âyetlerde ilk muhatapların bir yönüyle anlayabildikleri, sonraki nesillerin ise yaşadıkları çağlarda elde ettikleri bulguların yardımıyla farklı yönleriyle derinlemesine idrak ettikleri ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler, onun hidayet ediciliğine hizmet eden önemli bir unsur olarak görülmektedir. Kur'ân'ın bünyesinde bu tür ifadeleri barındırması modern muhataplarından bazılarına şaşırtıcı gelse de aslında bu husus i'câzı ve evrensel mahiyeti itibariyle gayet doğal karşılanmalıdır.¹⁴

Kur'ân'ın muhtevasında önemli bir yer tutan kevnî âyetler insanın araştırmacı yönünü harekete geçirmeyi hedeflemiş, insanı tabîî fenomenleri yaratıcının varlığının birer işareti olarak okumaya davet etmiştir.¹⁵ Bu âyetlerin pek çoğunda biyoloji, jeoloji, kozmoloji gibi ilimlerin muhtevasında yer alan hususlardan bahsedilmiştir ki bilimsel tefsire konu edilenler bu tür âyetlerdir. Bilimsel tefsir çalışmalarında bu tür âyetler genel olarak şöyle bir istidlâl tarzı ile ele alınmaktadır: Örneğin bir âyette iki denizin karşılaştığı ancak aralarında bir perde olduğu ve bunların birbirine

⁸ Çalışmasında bu tarifi Ahmed Ömer Ebû Hacer'den aktaran Güllüce, söz konusu tarifi günümüz bilimsel tefsir anlayışını yansıtmayı yönüyle doğru bir tarif olduğunu belirtir. Veysel Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 2010, s.378.

⁹ Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 21.

¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/5195.

¹¹ el-Alak 96/3.

¹² Söz gelimi Diyanet İşlerince basılan *Kur'ân Yolu* isimli tefsirde, "alak" ile aşlanmış yumurtanın ana rahminin iç duvarına asılı hâlinin (zigot) kastedildiği söylenmektedir. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/651-653.

¹³ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Âli Selmân (b.y.: Dârü İbni Affân, 1997), 1/55-56; Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 390.

¹⁴ Ahmet Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" Ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 244.

¹⁵ Yûnus 10/6, Yûsuf 12/105; en-Nahl 16/10-13, 65-69.

karışmadığı anlatılmaktadır.¹⁶ Kur'ân'ın bahsettiği bu husus o dönem insanı tarafından bilimsel olarak tespit edilebilmiş bir olgu değildir. Bunun ilmî tespiti çok sonraları yapılmıştır. Bu ise o dönemde bilinmesi mümkün olmayan bir bilginin ortaya konulması sûretiyle Kur'ân'ın ilâhî oluşuna ve ilmî i'câzına bir delildir.¹⁷ Bir başka örnek olarak bir âyette Cenâb-ı Hakk'ın insanlara sağmal hayvanlar aracılığıyla ikram ettiği süte dikkat çekilir.¹⁸ Âyetin tevhide delil olan yönü hayvanların karnındaki muhteşem faaliyetler sonucunda kan ve sindirilmiş besinler arasından bembeyaz sütün ikram olarak sunulmasıdır ki bu gayet açıktır. Ancak bu sütün, Cenâb-ı Hak tarafından hayvanın karnında hangi işlemlere tabi tutulduğu, süt veren hayvanların nasıl birer süt fabrikası gibi dizayn edildiğinin detaylarını doğrudan âyetin lafızlarından öğrenmek mümkün değildir. Bunun yolu, kevnî âyetleri keşfetme aracı olan bilimsel faaliyetlerden geçmektedir. İşte bilimsel tefsir faaliyeti bu noktada devreye girmektedir ki “devenin yaratılışına bakmazlar mı”¹⁹ mefhumundaki âyetin dikkat çektiği ve yönlendirdiği hususlardan biri bu olsa gerektir.²⁰ Kanaatimizce Kur'ân'ın bahsettiği bir olgu nüzûl döneminde bilinmiyorsa ve yüzyıllar sonra yapılan bilimsel çalışmalar Kur'ân'ın ilgili olguya dair hükmünü doğruluyorsa bu ciddiye alınması gereken bir durumdur. Tabi ki bu noktada tespit edilen hakikatin itiraz edilemeyecek bir kesinlikte ispatlanmış hususlardan olması ve âyetteki ifadelerin söz konusu manaya lugavî delâletinin önünde bir engel olmaması şarttır. Kur'ân'ın güneşin hareket ettiğini söylemesi²¹ ve bunun son derece nesnel ve kesin gözlemlerle tespit edilmesi bunun bir örneği olarak zikredilebilir.

Çalışmamızın omurgasını oluşturan konulardan biri de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetidir. Literatürde delâilü'n-nübüvve,²² meâlimu'n-nübüvve²³ gibi isimlerle anılan eserlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetine pek çok delil zikredilmiş ve muhtelif şekillerde onun nübüvveti ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri olan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâil*'inde; Hz. Peygamber'in doğumu, fiziksel özellikleri,²⁴ gazâları,²⁵ mucizeleri,²⁶ kabul olunmuş duaları²⁷ ve geleceğe dair verdiği haberlerin doğru çıkması²⁸ gibi pek çok konu nübüvvetinin birer delili olarak sunulmaktadır. Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*'sinde ise dirâyet ağırlıklı bir isbât-ı nübüvvet yönteminin tercih edildiği gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım farkı muhtevanın da belli ölçüde farklılaşmasını sağlamıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr eserinde; Kur'ân'da Hz. Peygamber'in risâletini inkâr eden tüm milletleri küfür ile nitelendirmesine ve tek başına olmasına rağmen onlarla başa çıkabilmesi,²⁹ Hz. Peygamber'in “müşriklerin Hz. Peygamber'e kendi ilahlarına ibadet etmeleri halinde kendilerinin de Hz. Peygamber'in ilahına ibadet edecekleri” şeklindeki teklifi reddetmesi,³⁰ inkârcılara karşı Kur'ân'ın benzerini getirmeleri yönünde meydan okuması³¹ ve sahabe arasında kardeşlik ve muhabbet duygularını tesis etmesi

¹⁶ el-Furkân 25/73.

¹⁷ Zağlû'l en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Kahire: Mektebetü's-ş-şurûk ed-devliyye, 2007), 2/52-59.

¹⁸ en-Nahl 16/66.

¹⁹ el-Gâşiye 88/17.

²⁰ Abdulkadir Karakuş, “Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri”, *Akif* 53/2 (Aralık 2023), 233-234.

²¹ Yâsin 36/38.

²² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1988) 7 cilt.; Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu delâ'ilü'n-nübüvve* (Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.).

²³ Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-kitab ve's-sünne* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017); Cafer es-Subhânî, *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Advâi li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1984).

²⁴ el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/194-385.

²⁵ el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3/5-392, 4/3-82.

²⁶ el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6/5-81.

²⁷ el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6/83-256.

²⁸ el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6/312-552.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/5-7.

³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/40-44.

³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/85-91.

gibi konular üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya çalışmıştır.³² Bütün bunlar Hz. Peygamber'in risâletini destekleyen güçlü unsurlardır. Ancak kanaatimizce onun nübüvvetini gösteren bir başka unsur tabîî olgulardan bahseden bazı âyetlerdir.

2. Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Açısından Tahlili

Çalışmanın bu bölümünde bilhassa son yüzyılda bilimsel tefsire konu edilen âyetlerin Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet edip etmediği, şâyet bir delâletten söz edilecekse bunun ne şekilde olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Rüzgârların Aşılایıcı Olarak Gönderilmesi

Bilimsel tefsire konu olan âyetlerden biri rüzgârların aşılایıcı olarak gönderilmesi olgusundan bahseden âyettir. Hicr sûresinde yer alan âyet şu şekildedir:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ

“Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”³³

Bu âyet, tevhide ve ahirete delil olması yönüyle farklı kevnî olguların öne çıkarıldığı bir bağlamda geçmektedir.³⁴ Âyetin geçmişte nasıl anlaşıldığını tespit etmek amacıyla klasik dönem tefsirler incelendiğinde müfessirlerin çoğunlukla rüzgârların aşılایıcı olarak gönderilmesi mevzusunu açıklamaya çalıştıkları ve izahlarda benzeşmekle birlikte rüzgârların “bulutları mı” yoksa “ağaçları mı” aşıladıkları konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. “رُزْغَارُ الرِّيَّاحِ لَوَاقِحَ” “rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik” ifadesinin muhtemel anlamları genel olarak şöyle aktarılmaktadır: 1- Rüzgârların aşılması, rüzgârların bulutları sürüklemesidir. 2- Allah rüzgârları gönderir onlar da (bulutlar vasıtasıyla) suyu taşır, suyu taşıması cihetiyle rüzgârlar aşılایıcı olarak nitelendirilmektedir. 3- “Aşılایıcı” lafzı burada “taşılایıcı” (hamile) anlamında kullanılmaktadır. Yağmur dolu bulutları taşıması sebebiyle bu şekilde tavsif edilmektedir. 4- Rüzgârlar yağmur bulutlarının inşasında rol oynadıkları zaman lâkih (aşılایıcı) vasfını, böyle bir gayeye hizmet etmedikleri zaman ise akîm (kısır) vasfını alırlar.³⁵

Rüzgârların aşılایıcı oluşu bazı çağdaş tefsirlerde güncel ilmî veriler eşliğinde açıklanmakta hatta bunun Kur'an'ın ilmî i'câzlarından biri olduğu öne sürülmektedir. Söz gelimi Reşid Rıza (ö. 1354/1935) âyette rüzgârlara atfedilen aşılایıcılık fonksiyonunun ancak son zamanlarda keşfedildiğini ve geçmişte pek çok tefsirde ilgili ifadeyle anlatılan hakikatin tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyle bazı yorumcular tarafından bu âyetin mecaza hamledildiğini söyler. Âyetteki bu bilgiyi Kur'an'ın ilmî i'câzına örnek olarak zikreden Rıza'ya göre hurma ağacını kendi elleriyle aşılایan Araplar da dâhil olmak üzere o dönemde âyette anlatılan bu hakikat insanlığa saklı kalmıştır. Nitekim ancak bitkilerdeki erkeklik ve dişilik organlarının ilmen tespit edilmesiyle birlikte rüzgârların erkekten aldığı maddeyi dişiye taşımak suretiyle aşılama fonksiyonunu icra ettiği keşfedilmiştir.³⁶ Elmalılı Hamdi Yazır da (ö. 1361/1942) benzer şekilde ilgili âyetin tefsirinde rüzgârlarla ilgili bu olgunun bir tıp doktoru olan Râzî'ye (ö. 606/1210) dahi gizli kalmasına dikkat

³² Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, 1/245-252.

³³ el-Hicr 15/22.

³⁴ el-Hicr 15/16-25.

³⁵ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 2/427; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/43-45; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6/432; Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'l-Arabî, 1999), 3/54; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/574; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/134-135.

³⁶ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 1/175-176, 8/434.

çeker. Ona göre o dönem için tam olarak bilinmeyen bir konu hakkında Kur'ân'ın verdiği bilginin yüz yıllar sonra keşfedilmesi bir mucizedir.³⁷

Kevnî âyetleri bilimsel tefsir metoduyla açıklamaya çalışan çağdaş yorumcu Zaglûl en-Neccâr da bu âyeti Kur'ân'ın ilmî i'câzına örnek olarak zikretmekle birlikte o rüzgârların aşılâycılık fonksiyonunun yağmur bulutlarının inşasında rol oynadığını belirtir. Âyetin tefsirinde öncelikle rüzgâr çeşitleri hakkında geniş bilgiler veren en-Neccâr konuyla ilgili şunları söyler:

“Günümüz bilimsel verilerinden Allah'ın izniyle rüzgârların esmesinin hava için gerekli rutubetin oluşmasına katkı sağladığı, rüzgârların farklı yoğunlaşma çekirdekleriyle gönderilmesinin bulutlardaki su buharının yoğunlaşmasına yardımcı olduğu, bununla birlikte bulutların içinde yoğunlaşan su damlacıklarının, yağmur ya da kar ya da dolu yağdıracak kütleye ulaşıncaya kadar daha da büyümesine yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, yirminci yüzyılın başlarına kadar farkında olunmayan gerçeklerdir ve bunların Kur'ân'da bu kadar kesin, net ve bilimsel mükemmellikte yer alması bu sözlerin Allah'ın kelâmı olduğunun delilidir.”³⁸

Kur'ân Yolu tefsirinde de benzer başka görevleriyle birlikte rüzgârların yağmurların oluşmasındaki aşılâycılık işlevine dikkat çekilir. Buna göre yağmur bulutları, rüzgârların karalardan ve denizlerden kaldırdığı tuz ve toz zerreciklerinden oluşan “yoğunlaşma çekirdekleri” sayesinde üst atmosfer tabakasına taşınmakta ve burada uygun fiziksel ortamda tekrar yoğunlaşarak meydana gelmektedir. Bütün bunlar tevhide birer delildir.³⁹ Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edildiği *Beyânu'l-Hak* isimli tefsirde de rüzgârların bitkileri ve bulutları aşılâmak şeklinde iki türlü aşılâma fonksiyonu icra ettikleri ancak bu âyetle rüzgârların bulutları aşılâması olgusunun kastedildiği ifade edilir.⁴⁰

Bütün bu izahlardan sonra bazı sorulardan yararlanarak ilgili âyetin Hz. Muhammed'in nübüvvetine olan delâletini ters bir okuma üzerinden göstermeye çalışacağız. Bu sorular şu şekilde ifade edilebilir:

1- Âyetin Hz. Muhammed'in Mekke'deki pozisyonu açısından kendisine rahatlatıcı bir imkân oluşturduğu, pratik bir fayda sağladığı söylenebilir mi? Kaynaklarda bu bilgi sebebiyle ihtidâ eden kimselerin bilgisi yer almakta mıdır?

Kaynaklar incelendiğinde bu sorunun her iki şıkkına da olumlu cevap vermeye imkân tanıyacak bir veri ile karşılaşmamaktayız. Bununla birlikte kendimizi bir an için Mekke'de risâletin ilk yıllarının sosyo-psikolojik ortamında hayal ettiğimizde böylesine ilmî incelik gerektirecek bir âyetin (bilginin) Mekkelilerin birinci gündemi olmadığını tahmin etmenin zor olmadığını söyleyebiliriz.

2- Peygamberlik iddiasında bulunan birinin bu muhtevada bir âyet uydurması ne derece makuldür?

Kanaatimizce aslında üzerinde durulması gereken en kritik soru budur. Resul olmadığı halde risâlet iddiasında bulunan birinin zihni nasıl çalışır? Bu durumda biri neyi önceler? Hangi kesinlikte konuşur? Ne tür riskler alabilir? Nereye kadar meydan okuyabilir? Bütün bu ve benzeri sorular muvacehesinde düşünüldüğünde, ilgili âyetle tevhid delili olarak bu tür bir inceliğin zikredilmesinin beklenen bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Bu noktada “resul olmadığı halde risâlet iddiasında bulunan biri zaman zaman sıra dışı söz ve davranışlar sergilemesi gerektiğini bilir, dolayısıyla böylesi bir bilgiye yer vermesi yadırganmamalıdır” şeklinde bir itiraz

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3053-3055.

³⁸ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâtü'l-kevnîyye*, 1/445-450.

³⁹ Karaman, vd., *Kur'ân Yolu*, 3/245-246.

⁴⁰ Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Kayseri: Kayseri Gündem Yayınları, 2006), 2/77.

dillendirilebilir. Ancak bu itirazda gözden kaçırılan bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, o günün insanı için verilen bilginin sıra dışılığının anlaşılmasının imkân dışı olmasıdır. Üstelik iddia sahibi için bu bilgi mevcut durumda kendisine belirgin bir avantaj sağlamamakla birlikte ileride aksine bir ilmî keşfin yapılması halinde iddia sahibinin güvenilirliğini tehlikeye atacak mahiyettedir.

Hicr sûresinin Mekkî olduğu ve yaklaşık olarak risâletin dördüncü veya beşinci senesinde nâzil olduğu bilinmektedir.⁴¹ Bu zaman dilimi İslâm'ın en sıkıntılı dönemlerinden birine tekâbül etmektedir. Muhtemelen böylesi bir ortamda resul olmadığı halde risâlet iddiasıyla ortaya çıkan, gittikçe şiddetlenen sıkıntılara karşı çaresiz bir pozisyonda bulunan birisinin⁴² birinci gündemi, yaşanan boğucu atmosferi hafifletmenin bir yolunu aramak olurdu. Vereceği mesajlar üzerinden kaçınılmaz olarak bugün veya yarın mevcut pozisyonunu rahatlatacak olumlu pratik bir sonucun tahakkukunu hedeflerdi. Kanaatimizce bu pozisyonadaki birisinin aktüel durumu göz ardı ederek, iç yüzünü kendisinin de bilmediği, mahiyeti ileride keşfedilebilecek türden bir bilgi ortaya atmasının makul bir izahı bulunmamaktadır. Şu hususun tekrar altını çizmek isteriz: Âyette yağmurun yağması gibi genel bir olay değil, "yağmurların oluşumunda rüzgârların oynadığı aşılaiçılık" rolü gibi bir detay zikredilmektedir.

Bu konuda iddia sahibini zorlayan ikinci husus bilinmeyen bir şey hakkında konuşmanın riski ve zorluğudur. İnsanoğlu, özellikle de tüm gözlerin üzerine çevrildiği büyük bir iddiayla ortaya çıkmış bir kimse bilmediği konulara girmekten kaçınır. Asılsız sözler uyduran birisi için bu korku ve temkin hâli çok daha ziyadeleşir. Zira böyle birisi gerçek yüzünün ortaya çıkması durumunda maddî ve manevî hayatının alt üst olacağını, kendisini destekleyen ve kendisi için canını verecek kadar fedakârlık gösteren takipçilerinin kendisine düşmanlarından daha büyük bir şiddetle hesap soracağını farkındadır. Bu hâlet-i rûhiye içerisinde, hayatında hiçbir şekilde formal bir eğitim almamış birisinin pozitif ilimleri ilgilendiren bir konuda adeta meydan okur gibi tereddütsüz konuşması olağan bir durum değildir. Böylesi bir iddia hayatın normal akışıyla uyuşmamaktadır.

Bu noktada ilgili âyetin ilk muhataplarca bu şekilde anlaşılmadığı, âyetten sonradan çıkarılan anlamın murad edilmediği, dolayısıyla ortada herhangi bir risk durumunun söz konusu olmadığı ileri sürülebilir. Bu itirazın birinci şıkkı âyette kastedilen anlamın mutlaka ilk muhataplarca bütün yönleri ve detaylarıyla anlaşılmış olması gerektiği ve "murad-ı ilâhînin" ve "mutlak anlamın" muhatapların anlayışıyla sınırlandırılması gerektiği ön kabulüne dayanmaktadır. Oysa Kur'ân'ın her bir âyetinin veya kullandığı her bir ifadenin ilk muhataplarının anlayışlarının ötesinde hiçbir anlam taşımadığını iddia etmek, Kur'ân'ın anlam dünyasını belli bir zaman dilimine ve belli insanların anlayışına hapsedmek değilse nedir? Böylesi bir kabulün, Kur'ân'ın evrenselliği, belagati, icâzı, i'câzı ve ilâhî kelâm oluşu gibi üstün özellikleriyle telif edilmesi mümkün görünmemektedir. Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik etmeleri ve ilk muhatap olmaları sebebiyle sahâbe neslinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolü yadsınamaz. Bununla birlikte Kur'ân sadece o nesli dikkate alan tarihsel ve yerel bir kitap değildir. Onun evrensel yönü ilk muhataplarla birlikte kıyamete kadar gelecek tüm insanları dikkate almayı gerektirmektedir. Kur'ân'ın i'câzı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nitekim çağdaş İslâm âlimlerinden Said Nursî'ye (ö. 1380/1960)

⁴¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/14; Ebussuud Efendi seksen yedinci âyet dışında sûrenin tamamının Mekkî olduğunu söyler. Ebüssuud Efendi, *İrşâdu aklı's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-kerim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 5/63. İslam Ansiklopedisinde yer alan bilgilere göre Hicr sûresi Mekke döneminde, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara yapılan baskıların şiddetlendiği yıllarda indirilmiştir. Emin Işık, "Hicr Sûresi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/456-458.

⁴² Hicr sûresinin tarihsel arka planı hakkında bilgi veren Mevdûdî sûrede Hz. Peygamber'i teselli etmek ve cesaretlendirmek üzere nâzil olan âyetleri, Hz. Peygamber'in çabalarının istenen neticeyi vermemesi ve Mekke'nin gittikçe kötüleşen ortamı sebebiyle kendini yorgun ve bezgin hissetmesi üzerinden açıklar. Ebu'l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* çev. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 2/561.

benzer bir soru sorulur. Kendisi bu soruyu şu şekilde cevaplar: “Madem Kur’ân ezeli bir hutbedir, asırlar arkasında dizilmiş tüm insanlığa hitap ediyor ve ders veriyor. Elbette muhatapları dikkate alarak ona göre cümlelerine müteaddid manaları dercedip ifade edecektir.”⁴³ Kur’ân’ın anlam zenginliğinin âyetleri anlamlandırmada keyfiliğe yol açmaması gerektiğini düşünen Nursî bu konudaki ölçüyü ise şu şekilde ifade eder: “Bununla beraber, ulûm-u Arabiyece sahih ve usul-ü diniyece hak olmak şartıyla (...) ilm-i beyanca münasip ve belâğatçe müstahsen olan bütün vücuh ve maânî, ehl-i tefsir ve ehl-i usulü'd-din ve ehl-i usulü'l-fıkhın icmâıyla ve ihtilâflarının şehadetiyle, Kur’ân’ın mânâlarındanırlar.”⁴⁴

Kanaatimizce incelenen âyetteki aşılama fonksiyonundan anlaşılması gereken öncelikli ve temel anlam, Cenâb-ı Hakk’ın tabiattaki her şeyi belli bir düzene göre idare ettiği, hiçbir şeyin rastgele hareket etmediği gerçeğidir. Rüzgârlar, bu gerçeği ifade için verilen bir örnektir. Arap dili kâidelerine uygun olduğu ve Kur’ân’ın diğer âyetleriyle çelişmediği sürece âyetle dikkat çekilen “aşılama fonksiyonu”nun her dönemde o günün ilmî seviyesine göre nispeten farklı anlaşılması/açıklanması gayet doğaldır. Zira bu fonksiyonun teknik anlamdaki mahiyetini bilmek fennî ilimlerde ileri bir seviyeyi gerektirdiğinden sadece âyetin nüzûluna şahitlik etmek bu “fonksiyonu” tüm boyutlarıyla anlamayı garanti etmemektedir. Sözünu ettiğimiz durum sadece bu âyet için değil mahiyeti ancak fen bilimlerindeki ilerlemeyle anlaşılacak olan olgulardan bahseden her bir âyet için geçerlidir.

İtirazın ikinci kısmını teşkil eden âyetteki aşılama fonksiyonunun ilk nesiller tarafından öne sürülen şekilde anlaşılmasıyla bir risk içermediği iddiasına gelecek olursak; âyetteki “aşılama” sözcüğü belli bir işlevi ifade ettiği için bu “işlev” nasıl anlaşılırsa anlaşılın bir riski içermektedir. Zira âyetle temelde rüzgârların bir şekilde “aşılama” fonksiyonu icra ettiği ifade edilmektedir. Bu ise bir iddiadır ve bu iddia, ilerleyen dönemlerde rüzgârların bu hususta hiçbir fonksiyon icra etmediği tespit edilerek yanlışlanabilir olması sebebiyle açık bir risktir.

Bütün bunlar üzerinden varılacak olan makul ve doğal sonuç iddia sahibinin bu bilgiyi kendiliğinden öne sürmediği, hâricî bir gücün kendi üzerinde etkili olduğudur. Bu noktada şu soru dillendirilebilir: “Söz konusu hâricî gücün bir şeytan veya cin olup olmadığından nasıl emin olabiliriz?”. Şurası bilinmektedir ki, şeytan veya cinlerin kendisine musallat olduğu şahıslardan beklenen şeyler bir üst seviyeye evrilerek kemâle erme, sağlıklı bir kişilik oluşturma değil, dengesizlik, kişilik bozukluğu gibi anormal hallerdir. Bununla birlikte bu tür kişilerden pozitif bilimlerin konusuna giren ince mevzularla ilgili ayrıntılı bilgilerin değil; güncel dair çoğu zaman çelişkili sözlerin, saçma, yalan yanlış ifadelerin sâdır olduğu bilinmektedir. Oysa âyetle aktüel durumla ilgili sarsıcı bir bilgi değil, fen bilimlerinin konusuna giren kevnî bir hadiseye ilişkin bir ayrıntı söz konusu edilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber için böylesi bir seçeneğin düşünülemeyeceğini en başta düşmanları itiraf etmektedir. Nitekim Mekke’nin ileri gelenlerinin “Hac mevsiminde insanlara farklı farklı sözler aktarırsak sözümüzün inandırıcılığı olmaz onunla ilgili tek bir söz üzerinde birleşelim” şeklindeki kararları ve yapılan öneriler üzerine Velid b. Muğîre’nin Hz. Peygamber hakkında “onda ne cinlenme, ne delilik ne de kâhinlik alâmetleri yoktur” şeklindeki itirafı bu gerçeğin tarihi belgelerinden birini teşkil etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla âyetle yer alan bu bilginin harici kaynağı konusundaki en makul seçenek, bu bilginin kaynağının tüm tabii olguların yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah olduğunu söylemektir. Kanaatimizce Mekke coğrafyasında yukarıda kısaca çerçevesini çizdiğimiz sosyo-psikolojik ortamda nâzil olan bir âyetle bu tür bir bilgiye yer verilmesi, en az verilen bu bilginin yüzyıllar sonra doğru çıkması kadar etkileyicidir. Bununla birlikte şu hususu da eklemek isteriz. Şâyet Kur’ân’da bu türden

⁴³ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.), 395.

⁴⁴ Nursî, *Sözler*, 395.

⁴⁵ Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 5/98.

sadece bir âyet olsaydı yahut Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı sadece âyetteki bu bilgi üzerinden temellendiriliyor olsaydı bu âyetin Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet ettiği iddiası abartılı görülebilir veya zayıf bir istidlâl olarak nitelendirilebilirdi. Ancak Kur'an'da yer alan bu tür diğer âyetler, Kur'an'ın diğer i'câz yönleri ve nübüvveti ispatlayan diğer tüm deliller birlikte düşünüldüğünde bu âyetin Hz. Muhammed'in risâletine bir kârine oluşturduğu ve risâletini destekleyici bir unsur olduğu ileri sürülebilir.

2.2. Bulutların “Ağır” Olarak Nitelendirilmesi

A'râf sûresinin elli yedinci âyetinde Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinin, vahdetinin bir delili ve ahiretin bir kanıtı olarak yağmurla birlikte yeryüzünün canlanması zikredilir ve bulutlar için “ağır” sıfatı kullanılır. Bulutlar için kullanılan söz konusu sıfat sebebiyle bu âyet bilhassa son dönemlerde bilimsel tefsire konu edilmektedir. İlgili âyet şu şekildedir:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَفَّاهُ لِبَدٍ مَّيَّتٍ فَانزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihâyet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.”

Klasik tefsirlerde çoğunlukla lafzî açıklamaların tercih edildiği bununla birlikte âyette konu edilen hadiselerdeki ibret verici durumlara dikkat çekildiği görülmektedir. Özellikle üzerinde durmak istediğimiz “سَحَابًا ثِقَالًا” - “ağır bulut” ifadesi, “su (yağmur) dolu bulut” şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁶

Bazı çağdaş tefsirlerde ise söz konusu nitelendirmeye dikkat çekilerek buradaki ilmî i'câzın öne çıkarılmak istendiği görülmektedir. Örneğin bu nitelendirmenin Hz. Muhammed'in risâletine delâlet eden kat'î bir ilmî mucize olduğunu öne süren Yazır'a göre burada “sıklet” ve “iklâl” lafızlarının tercih edilmesinin fen bilimleri açısından ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zira önceki dönemlerde bulutların havadan hafif olan su buharından ibaret olduğu zannedilmekteydi. Daha sonra yapılan ilmî çalışmalar neticesinde bulutun su buharından değil su zerreciklerinin toplanıp bir araya gelmeleriyle oluştuğu anlaşılmıştır. Bu noktada konuyla ilgili bazı ayrıntılara giren Yazır, küçücük baloncuklardan oluşan su donanmalarını hava üzerinde tutmanın büyük bir sanatı içermekte olduğunu belirtir. Ona göre asıl şaşırtıcı olan şey, su zerreciklerinin ağırlıklarını korumakla birlikte kendilerinden daha hafif olan havanın hareketten aldığı kuvvetle o ağır bulut kütlelerini yüklenmesidir ki insanlık bunun doğruluğuna ancak bin sene sonra vâkıf olabilmıştır.⁴⁷

Âyette kullanılan “ağır” ifadesi Yazır'ın da vurguladığı üzere gerçekten dikkat çekicidir. Güncel verilere bakıldığında bulutların şaşırtıcı ölçüde devasa ağırlıklara sahip olduğu görülmektedir. Örneğin beyaz kümülüs bulutlarının yoğunluğu yaklaşık 0,3 g/m³'tür. Bu, söz konusu bulutların bir metre küpünün kütlelerinin yaklaşık 0,3 gram olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda bir kümülüs bulutunun kütlesi – küp şeklinde bir yapıya sahip olduğu kabul edildiğinde - yaklaşık üç yüz ton olarak hesaplanmaktadır.⁴⁸

Bütün bu bilgiler ve yorumların üzerine ilgili ifadenin geçtiği A'râf sûresinin Mekkî olduğunu hatırlatmak yararlı olacaktır.⁴⁹ Sûrenin tarihsel arka planına dikkat edildiğinde bu sûrenin Hz. Peygamber'in Mekke'deki son yıllarında hicretin yaklaştığı bir dönemde nâzil olduğu

⁴⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/251; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/465; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 3/386; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/574; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1964), 7/229; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/17.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2199-2200.

⁴⁸ Tübitak Bilim Genç, “Bulutların İçinde Ne Kadar Su Var?” (Erişim 1 Haziran 2024).

⁴⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/52; Begâvî 163-167 arasındaki âyetlerin, Zemahşerî ise 163. âyetten sonra gelen sekiz âyet dışında sûrenin tümünün Mekkî olduğunu aktarır. el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 2/179; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/85.

anlaşılmaktadır.⁵⁰ Âyetin geçtiği bağlama dikkat edildiğinde önceki iki âyette insanoğluna hukûkullâh ve hukûku ibâd noktasındaki sorumluluklarının hatırlatıldığı görülmektedir.⁵¹ İncelemekte olduğumuz elli yedinci âyetten sonra gelen âyette ise temsîlî bir anlatı olarak yorumlanabilecek bir örnek üzerinden yine insanoğluna tercihlerini doğru yapması salık verilmekte nihâyet elli dokuzuncu âyetle birlikte Hz. Nuh'un kıssasına geçiş yapılmaktadır.⁵² Bir tevhid delili olarak öne sürülen bir hadisede bulutların “ağır” olarak nitelendirilmesinin Hz. Peygamber’in sosyo-psikolojik pozisyonunu veya genel olarak Müslümanların içinde bulundukları boğucu ortamı belirgin anlamda etkileyici bir yönünün olmadığı bilinmektedir. Yedinci yüzyıl Arap coğrafyasında nübüvvet iddiasında bulunan ve ister istemez pratik neticeleri hesap etmek durumunda bulunan kimsenin illa ki tevhide deliller sunması gerekiyorsa “ağır bulutlar” betimlemesi yerine gözleme mutabık şekilde “siyah bulutlar”, “yağmur bulutları”, “siyah pamuk gibi bulutlar” türünden bir benzetme yapması beklenir. Mustafa Sabri Efendi’nin de tespit ettiği üzere Kur’ân tabiî olgulara dair anlatılarında daha çok gözlemi, olguların çıplak gözle müşahade edilen yönlerini⁵³ esas almaktadır.⁵⁴ Ancak “ağır bulutlar” ifadesi o günün insanı açısından doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir mahiyette olmadığı gibi gözleme hitap eden bir nitelendirme de değildir. Bu yönüyle kendisine somut bir kazanım sunması pek mümkün değildir. Hatta aksine bulutların ağırlığı hakkında bilgi sahibi olmayan, sadece gözlemlerini referans alan günümüz insanının dahi bulutların hafif olduğunu zannetmesi muhtemeldir. İlerleyen dönemlerde yanlışlanabilecek bir mahiyete sahip olması sebebiyle “ağır” sıfatının kullanılması belli bir risk içermektedir. Dolayısıyla burada iki ihtimal bulunmaktadır: Birinci ihtimale göre - inanmayanlar açısından- bu niteleme hiçbir pratik getirisi olmadığı biline biline ciddi riskler alınarak öne sürülen tahmine dayalı bir ifadedir ve bu tahmin yüz yıllar sonra isabet etmiştir. İkincisi ise bu ifade bulutların da yaratıcısı olması hasebiyle onların ağırlıklarını en iyi bilen Allah’ın sözüdür. Kanaatimizce bu ihtimallerden ikincisi çok daha güçlüdür. Özellikle de nübüvveti dair Kur’ân içi ve Kur’ân dışı tüm delillerle birlikte düşünüldüğünde -ki olması gereken budur- bu ihtimalin gücüne karşılık birinci ihtimalin ne kadar zayıf olduğu daha net görülecektir. Dolayısıyla âyetteki bu ifadenin nübüvveti teyit eden dikkat çekici bir unsur olduğu söylenebilir.

2.3. İnkârcıların Amellerini Anlatan Temsilde Fırtınalı Deniz Tasvirine Yer Verilmesi

Cenâb-ı Hak Nûr sûresinin kırkinci âyetinde inkârcıların amellerini üzerini bulutların kapladığı dalgalı, engin, derin bir denizin karanlıklarına benzetir. İlgili âyet şöyledir:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

“Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.”

Tefsirlerde bu âyet genellikle benzer ifadelerle açıklanmaktadır. Taberî (ö. 310/923), âyetteki ifadelerin kâfirlerin amellerinin akıbetinin ve faydasızlığını anlatmak üzere verilen bir misal olduğunu söyler. Ona göre âyetteki لُّجِّيٍّ lafzının denize sıfat olarak seçilmesi, derinliğini ve suyunun bolluğunu (enginliği) ifade etmek içindir. Âyetteki “karanlıklar” inkârcıların amellerini; engin, derin deniz ise inkârcıların kalplerini anlatan bir temsildir. Bu kişilerin amelleri sebebiyle kalpleri hakka kapanmıştır, tıpkı derin ve engin bir denizde dalga üstüne dalganın ve üstüne

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/7.

⁵¹ A'râf 7/55-56.

⁵² A'râf 7/58-59.

⁵³ Bazı örnekleri için bk. el-Gâşîye 88/20; el-Enbiyâ 21/32; Nûh 71/16.

⁵⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019), 1/652.

bulutun gelişinde oluşan karanlığın denizin derinliklerini (aydınlığa) kapatması gibi.⁵⁵ Mâtürîdî (ö. 333/944) de denizin derin olduğunda çok daha karanlık olduğunu ifade eder. Ona göre kendini bu denli karanlıklar içerisinde bırakan kişinin elini göremeyişi gibi inkârcı da hakkı görememektedir.⁵⁶ بَحْرٌ لَّجِيٌّ terkinin dibi uzak (derin) ve bol suyu olan deniz anlamına geldiğini söyleyen Râzî'ye göre böylesi bir denizin dibi suyunun bolluğu sebebiyle pek karanlıktır, bunun üzerine dalgalar eşlik ettiğinde ise karanlık daha da şiddetlenir, üstelik bütün bunların üzerinde bulutlar yer alıyorsa artık bu durum karanlığın en nihâi noktası demektir. Âyette elin zikredilmesi ise görülmeye en yakın olan şeyin el olması sebebiyledir. Cenâb-ı Hak böylesi bir temsil ile inkârcının bozuk itikadını karanlığın en şiddetli haline benzetmektedir.⁵⁷

Çağdaş müfessirlerin de izahları kısmen farklılaşsa da âyetteki temsili benzer bir perspektif üzerinden beyan etmeye odaklandıkları görülmektedir.⁵⁸

Müfessirlerin âyette vurgulanan temel mesajı aktarma istekleri, kendilerini verilen temsilin beyanına ve bu temsil üzerinden anlatılmak istenen şeyin izahına sevk etmiştir. Ancak kanaatimizce âyetin tefsirinde birincil mesaj beyan edildikten sonra farklı boyutlara değinilmesi tefsirlere bir zenginlik katacaktır. Söz gelimi bilimsel tefsir metoduyla çeşitli âyetleri inceleyen en-Neccâr ilgili âyette ilmî bir i'câzın olduğunu söyleyerek konuya farklı bir pencereden bakmayı dener. Ona göre bu âyet teşbih makamında zikredilmiş olsa da içerisinde ilmî bazı hakikatleri barındırmaktadır. Bu hakikatlerin o dönem insanı tarafından bilinmesinin mümkün olmayışı Kur'ân'ın ilmî i'câzıdır. Şöyle ki; bu âyette ancak yirminci yüzyıla gelindiğinde keşfedilen deniz içi dalgaların ve bulutların karanlığa katkısına işaret edilmektedir. Bu ise Kur'ân'ın açık bir i'câzıdır.⁵⁹ Şurası bir gerçek ki bilimsel açıdan denizin iki yüz metre sonrasındaki derinliklere ışığın ulaşmadığı bilinmektedir. Bu mesafeden itibaren bin metre derinliğe doğru gittikçe artık kişinin elini görmesine dahi imkân tanımayan karanlıkların her yeri kuşattığı aktarılmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte dikkat çekici ikinci husus ise deniz içi dalgaların keşfidir. Çıplak gözle denize bakıldığında alt kısmının durgun su olduğu sanılmaktadır. Oysa günümüzde deniz içi dalgaların varlığından söz edilmektedir.⁶¹

Bunlar insanı hayrete düşüren veriler olsa da tamamen âyetin ilmî i'câz yönüyle ilgilidir. Bu sebeple ilgili âyeti çalışmada belirlenen bakış açısı üzerinden incelemek isteriz.

Nûr suresi Medine'de nâzil olan sûrelerden biridir. Hicrî beşinci veya altıncı senede indirildiği söylenen bu sûrenin nüzûlu öncesinde İfk hadisesi yaşanmıştır. Bu hadise İslâm ile inkârcılar arasındaki mücadeleyle yakından ilişkilidir. Nitekim Hendek savaşı sonrası İslâm'ı şiddetle, savaşla bitiremeyeceklerini kabullenmeye başlayan inkârcılar öncelikle Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliğini, sonrasındaysa karalama kampanyasına dönüştürdükleri İfk olayını fırsat bilerek bu kez saldırılarını farklı bir boyuta, sosyal ve ahlâkî düzleme çeker. Müslümanların bütün zorluklara direnebilmelerinin arkasında maddî güçten ziyade sağlam bir manevî altyapının olduğunu gören inkârcılar bu altyapıyı çökertmek üzere harekete geçer. Sosyo-psikolojik açıdan oldukça çalkantılı günlerin yaşandığı böylesi bir dönemde nâzil olan Nûr sûresinde yer alan konular, çoğunlukla nüzûl ortamına uygun şekilde Hz. Peygamber'in eşlerine yapılan uyarılar, Müslümanların dayanaksız bir dedikodu (iftira) yayıldığında takınmaları gereken tavır, zina

⁵⁵ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 17/329-330.

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/576.

⁵⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/400.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3525-3527; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/550-551; Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.), 4/2521; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/254-255.

⁵⁹ en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyâtü'l-kevnîyye*, 2/283.

⁶⁰ NOAA, "How far does light travel in the ocean", Erişim 1 Haziran 2024

⁶¹ Zafer Dergisi, "Derin Denizler ve Dip Dalgalar", Erişim 1 Haziran 2024

iftirasında bulunmanın cezası, Müslüman kadınların giyimleri vb. konuları içermektedir.⁶² Burada bir parantez açarak İfk hadisesinin Hz. Peygamber'in üzerinde oluşturduğu sosyo-psikolojik baskıya karşılık sûrede yer alan ifadelerle kısaca dikkat çekmek yararlı olacaktır. Mevdûdî'nin de vurguladığı üzere Nûr sûresinin en çarpıcı yönlerinden biri, son derece gayr-ı ahlâkî ve utanmazlık örneği saldırılara karşılık, Hz. Peygamber tarafından kaçınılmaz olarak sâdır olması beklenen şiddetli ve yaralayıcı ifadelerle yer verilmemesidir. Bu tahrik edici ve öfkelenendirici kışkırtma karşısında gazaba gelmek yerine ümmetin eğitimini ve sosyal hayatın sağlıklı yapısını koruyucu bir takım yasal düzenlemelere ve akıllıca talimatlara yer verilmesi bu mesajın insanüstü bir kaynaktan geldiğine bir işarettir. Zira ne kadar halim olsa da bir insanın şerefine ve onuruna yapılan açık saldırılar karşısında duygularını bu denli kontrol etmesi ve son derece geniş bir düşüncenin ürünü olan dengeleyici, düzenleyici hükümleri ve talimatları verebilmesi beklenen bir durum değildir.⁶³

Dikkat çekici bir başka husus ise bu âyetin nâzil olduğu coğrafya bir sahil bölgesi olmadığı gibi, bu âyeti nakleden kişinin denizcilik veya deniz yolculuğu yaptığı bilinmemektedir. Her ne kadar Mekke denize çok uzak bir bölge sayılmasa da denize uzak olmamak ile denizcilik yapmak aynı şeyler değildir. Hz. Peygamber'in yüzmeyi bilmesi de denize girmiş olması sebebiyle değildir.⁶⁴ Dolayısıyla fırtınalı bir deniz tasviri yapma konusunda Hz. Peygamber ile denizden yüzlerce km uzakta yaşamış birinin durumu aynıdır. Bu noktada Mekke'deki bazı tüccarların deniz yolculuğu yaptığı öne sürülebilir. Ancak bu da güçlü bir itiraz değildir. Zira bu ihtimal dikkate alındığında deniz yolculuğunda fırtınaya şahitlik etmiş birinin bunu Hz. Peygamber'e anlattığı onun da bu bilgiyi vahiy diye insanlara aktardığı öne sürülmüş olacaktır. Ne var ki Hz. Peygamber'e herhangi birisinin aktardığı bir şeyi Hz. Peygamber'in vahiy olarak aktarması mümkün değildir. Çünkü böylesi bir tasviri Hz. Peygamber'e aktaran ya kendisine inanan biri olacaktır veya inanmayan. İnanmayan biri, kendisinin Hz. Peygamber'e söylediği bir anlatıyı Hz. Peygamber'in insanlara vahiy olarak aktardığını gördüğünde zaten bu durum inkârcıların iddialarını ispatlamak için aradıkları fırsatın ellerine geçmesi anlamına gelecektir. İnanan birisinin bunu Hz. Peygamber'e söylemiş olma ihtimalinde ise bu durum inanan kişinin artık Hz. Peygamber'e inanmamasını ve onun -haşa- yalancı biri olduğunu ilan etmesine sebep olacaktır. Çünkü uğrunda her şeyini feda eden ve bir başka hayatta ödüllendirileceğini düşünen bir kimseden, iddia sahibinin kendisini aldattığını öğrendiğinde hiçbir şey olmamış gibi hayatına kaldığı yerden devam etmesi beklenemez. Öte yandan âyetin asıl konusu denizlerde yer alan fenomenler, tabîî olgular olmayıp inkârcıların sonuçsuz amelleri veya bozuk inançlarıdır. Nitekim âyetin hemen öncesinde de benzer şekilde inkârcıların amelleri susamış kimsenin gördüğü serabı içeren bir temsil üzerinden tasvir edilmektedir ki⁶⁵ bu temsil, mevcut coğrafyaya ve muhataplara uygun olması hasebiyle anlaşılabilir bir durumdur. Üzerinde durduğumuz âyet ise müstakil bir konuyla ilgili olmayıp, önceki âyette de konu edilen inkârcıların amellerini anlatan "ikinci temsil"dir. Bu noktada o coğrafyada risâlet iddiasıyla ortaya çıkmış; evli kadınlara veya kendi eşine atılan iftira, zina meselesi, kadınların giyimlerinin düzenlenmesi gibi aktüel durumla ilgili sorunların üstesinden gelmek zorunda olan ve içten içe yaptığı rolün açığa çıkmasından çekinen bir insanın psikolojisini düşünelim. Kaynaklara göre hayatında hiç deniz yolculuğu yapmamış böylesi birinin söz konusu ortamda inkârcıların amellerini tek temsille anlatmakla iktifa etmeyip ikinci bir temsil ile fırtınalı deniz ortamını andıran bir tasvire yer vermesi ne derece makuldür? Üstelik sözün sahibinin bir denizci sanılmasına sebep olacak derecede tüm öğeleri yerini bulan bir ustalıkla fırtınalı deniz

⁶² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/441-446.

⁶³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/449.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990), 1/93-94.

⁶⁵ en-Nûr 20/39.

tasvirinde bulunması nasıl izah edilebilir? Nitekim sonradan ihtida eden Garry Miller'in eserinde aktardığı şu hadise konumuz açısından oldukça ufuk açıcıdır:

"Yakın zamanlarda denizden geçimini sağlayan birinin haberini aldım. Bir Müslüman bu adama okuması için Kur'an'ın tercümesini vermişti. İslâm hakkında bilgisi olmayan bu denizci Kur'an'ı okuduktan sonra Müslüman arkadaşına "Bu Muhammed denizci miydi" diye sorar. Arkadaşı kendisine "hayır o çölde yaşıyordu" şeklinde cevap verince başka delile ihtiyaç duymaksızın İslâm'ı kabul eder. Zira o denizde defalarca fırtınalı havalara şahit olmuş biridir. Ona göre buradaki tasvir, fırtınalı deniz ortamını hayal eden bir kişinin anlatısı olmaktan ziyade o anları bizzat yaşayan birinin sözü olmalıydı. Madem o deniz ortamını solumamış biriydi o halde bu sözler başkasının olmalıydı.⁶⁶ Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza da benzer bir hadise üzerinden aynı tespiti aktarır. Rıza'nın aktardığına göre bazı Kur'an tefsirlerini İngilizceye tercüme eden bir mütercim denizlerle ilgili âyetleri gördükten sonra hayretler içerisinde kalır. Çünkü bu âyetlerde yer verilen bazı bilgiler eserlerini tercüme ettiği müfessirlerce dahi bilinmemekte üstelik yapılan tasvirler insanı şaşkınlığa sürüklemektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in deniz yolculuğu yapıp yapmadığını sorar. Deniz yolculuğu yapmamış, çölde yaşayan biri olduğu cevabını alınca bu sözün Allah kelâmı olması dışında bir ihtimalinin olmadığını belirtir ve Müslüman olur. Rıza bu kişinin Müslüman olduktan bir süre sonra denizciliği bırakarak Arapçayı öğrendiğini ve Mısır'da ikamet etmeye başladığını, kendisinin de bu kimseye hayattayken görüştüğünü aktarır."⁶⁷

Bir kez daha hatırlatmak isteriz ki risâlet iddiasında olan birinden beklenen, gerçek yüzünün açığa çıkmaması adına bilmediği konulara mecbur kalmadıkça girmemesidir. Oysa burada karanlığı anlatmak için farklı pek çok olgu üzerinden bir temsil verilebilecek iken özellikle "deniz"in seçilmesi kesinlikle bu profile uymayan bir tercihtir. Dolayısıyla ilgili âyetin nübüvveti destekleyen bir unsur olarak yorumlanabilir.

2.4. Atmosfere Doğru Yükseldikçe Göğsün Daralması

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğse çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır."⁶⁸

Bu âyetin tefsirlerde ne şekilde açıklandığına geçmeden önce şu hususa dikkat çekmek isteriz: Âyette Allah'ın doğru yola iletmek istediği kişi için herhangi bir temsile yer verilmeden bu kişiler hakkında sadece Allah'ın kalbini İslâm'a açtığı söylemekle yetinilir. Buna karşılık Allah'ın saptırmak istediği kişinin kalbine darlık ve sıkıntı veriş bir temsil üzerinden ifade edilir. Bu temsil ise göğse çıkan kişinin kalbinin daralmasıdır. Bu, dikkat çekici bir tercihtir. Dolayısıyla söz konusu temsilin üzerinde durmak gerekir.

Klasik tefsirlerde bu temsil genellikle "gökyüzüne çıkmanın kişiye zor gelmesi" olarak açıklanmaktadır. Buna göre âyette sözü edilen darlık, göğse yükselmeye güç yetiremeyen kişinin, güç yetiremeyeceğini bildiği bir şeyle karşılaşması sebebiyle gönlünün daralması gibidir. Yapılan hidâyet çağrısı, bu kişiye kendisinden göğse çıkmasının talep edilmesi gibi çok ağır gelmekte, bu yüzden göğsü daralmaktadır.⁶⁹ Râzi bu temsilin tefsirlerdeki izahla birlikte bir başka anlama da gelebileceğini söyler. Ona göre temsildeki kişinin kalbi İslâm'ı ve imanı kabul etmeye o kadar

⁶⁶ Gary Miller, *The Amazing Qur'an*, (By. İslamhouse, 2005), 4; Gary Miller, *Eşsiz Mucize Kur'an*, çev. Erdoğan Baş, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007), 21-23.

⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 11/279.

⁶⁸ el-En'âm 6/125.

⁶⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/549-550; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/255; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/462; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-azîm*, 3/302.

uzaktır ki söz konusu uzaklık âyetle gökyüzüne yükselen kişinin yerden uzaklaşmasına benzetilerek anlatılmaktadır.⁷⁰

Çağdaş bazı tefsirlerde âyetin önceki izahlar doğrultusunda beyan edildiği görülür.⁷¹ Bununla birlikte *Kur'ân Yolu* tefsirinde ilgili temsil güncel bilimsel verilerden yararlanılarak açıklanır. Buna göre âyetle konu edilen inkârcı kişinin yaşadığı psikolojik durum, göğsü doğru yükselenlerin hissettiği fizyolojik sıkıntıya benzetilmektedir. Bu ise oldukça ilgi çekicidir. Çünkü göğsü doğru yükseldikçe hava basıncı düşmekte ve yüksekliğin artmasıyla doğru orantılı olarak nefes almak güçleşmektedir. Kur'an'ın söz konusu bilimsel gerçekliğin henüz bilinmediği bir zaman diliminde bu hususu ifade etmesi açık bir mûcizedir.⁷² en-Neccâr da bu temsili aynı perspektiften açıklar. İlgili temsilden hareketle gökyüzü ve atmosfer hakkında geniş bilgiler aktaran en-Neccâr, insanoğlunun gökyüzüne doğru yükseldikçe çeşitli sıkıntılarla karşılaşacağını belirtir. Bunlardan bazıları; vücudun ihtiyaç duyduğu oksijenin azalması, hava basıncının düşmesidir ki bu ikisi durum beden yapması gereken vazifeleri icra edememesine sebep olmaktadır. en-Neccâr'a göre yükselmeden kaynaklanan sıkıntılar kalp ve ciğerlerde büyük bir baskı oluşturmakta, bu ise söz konusu organlardaki dokunun ve hücrelerin zarar görmesine sebep olmaktadır. Âyetle bahsedilen göğsün daralması bu gibi hususları içine alan bir temsildir ve bu gerçekler ancak yirminci yüzyılın sonlarında keşfedilmiştir. Dolayısıyla bu temsil, Kur'an'ın bir i'câzıdır.⁷³

İlgili âyetin geçtiği En'âm sûresi Mekkî'dir.⁷⁴ Bu bağlamda hidâyet çağrısına ısrarla kulak tıkayan inkârcı kişilerin bu gibi âyetlerde eleştirel bir dil üzerinden uyarılması doğaldır. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere âyetle Allah'ın hidâyetini dilediği kişi hakkında herhangi bir temsil zikredilmemesine rağmen inkârcı kişiye gelindiğinde göğsü daralmasının göğsü yükselen bir kişi üzerinden temsil edilmesi şu gibi soruları gündeme getirmektedir: İlgili âyetin;

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.” şeklinde olması mümkün iken gökyüzüne çıkan kişi temsili aktarılması, tarihsel arka plan ve Hz. Peygamber'in konumu dikkate alındığında nasıl açıklanabilir?

Bu noktada bir an için nüzûl ortamının şartlarını tasavvur edelim. Hz. Peygamber'in o günlerdeki pozisyonu kısaca “Mekke'de en yakınları tarafından dahi kendisine sırt çevrilen, çoğunluğunu toplumun itibar etmediği zayıf insanların teşkil ettiği bir avuç insanın kendisine inandığı birisi” şeklinde tarif edilebilir. Ammar b. Yasir, Bilal gibi sahâbîler işkence görürken ve bazıları bu işkencelerde vefat ederken, gün geçtikçe şartların daha da kötüleştiği bir vasatta peygamber olmadığını bildiği halde mesajlarıyla insanları sonu belirsiz bir maceraya sürükleyen birinden ne tür mesajlar beklenir? Bir yandan her an için yalancılığının açığa çıkma ihtimali diğer taraftan karşı karşıya olduğu tehlikeler ve hayatını devam ettirememesi riski karşısında bocalayan, üstelik çıktığı yolun nereye varacağını bilemeyen, tahsil görmemiş, düşmanları tarafından her sözünde açığı aranan biri, mesajlarında mahiyetini kendisinin de bilmediği kevnî hadiselerle atıf yapan bir temsil verebilir mi? Bu ne derece olağandır ve buna gerek var mıdır? Mekke'nin boğucu ortamında başka sayısız temsil akla gelebilecekken böylesi bir benzetmenin sâdır olması, üstelik yıllar sonra bu benzetmede anlatılan hususun fiziksel ve biyolojik gerçekliklerle örtüşmesi bir tesadüf olabilir mi?

⁷⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/142.

⁷¹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/36-37; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/60; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2050.

⁷² Karaman, vd., *Kur'an Yolu*, 2/467-468.

⁷³ en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyâtü'l-kevnîyye*, 2/261-267.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/144; el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 2/107.

Kanaatimizce bu âyetteki temsil hakkında –başka i’câz yönleri dışında- iki açıdan i’cazdan bahsetmek mümkündür. Birincisi; yıllar sonra keşfedilen bir ilmî bir gerçekliğin yüzyıllar önce verilen bir temsilde ifade edilmesi, ikincisi ise söz konusu âyetin nüzûl ortamında bu temsilin özellikle tercih edilmiş olmasıdır.

2.5. Dağların Kazık Olarak Çakılması

Nebe sûresinin yedinci âyetinde önceki âyetle bağlantılı olarak dağların yeryüzüne kazık gibi çakıldığından bahsedilir. İlgili âyetler şöyledir:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا - وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri dengede tutan) kazıklar yapmadık mı?”⁷⁵

İlk dönem tefsirlerde ilgili âyet veciz bir şekilde açıklanır. Taberî’ye göre bu âyetler inkârcılara Cenâb-ı Hakk’ın vermiş olduğu nimetler ve kendilerinin buna karşılık takındıkları nankör tavra dikkat çekme sadedinde nâzil olmuştur. Dağların kazık olması ise yeryüzünün sarsıntıdan korunması içindir.⁷⁶ Mâtüridî de benzer şekilde burada Cenâb-ı Hakk’ın nimetlerinin tadat edildiğini ve bunun karşılığının şükür olduğunu belirtir. Ancak o Taberî’den farklı olarak bu âyetlerde hem ahirete hem de tevhide delil olduğunu ifade eder. Dağların yeryüzüne kazık olarak çakılması konusunda ise başlangıçta yeryüzünün sallandığını, Cenâb-ı Hakk’ın lütfunun eseri olarak yeryüzünü dağlarla sabitlediğini belirtir. Ona göre dağlar yeryüzünün sabitlenmesinin gerçek sebebi değildir öyle olsaydı kıyamette dağların kaldırılmasından bahsedildikten sonra yeryüzü dağılır, yeryüzünün çıplak şekilde görülmesi mümkün olmazdı.⁷⁷ Diğer klasik dönem tefsirlerinde ise dağların kazık olmasının yeryüzünün döşek olmasını tamamlayan bir unsur olduğu, sütunların evi tuttuğu gibi dağların da yeryüzü için birer sütun vazifesi gördüğü söylenir.⁷⁸ Klasik dönem tefsirlerde “dağların yerin altındaki kısmının üstündeki kısmından çok daha fazla olduğu bu sebeple kazığa benzetildiği” şeklinde bir bilgiyle karşılaşılmaması Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin çok sonralarında dahi dağların bu yönünün bilinmediğini göstermektedir.

Çağdaş tefsirler incelendiğinde Mevdûdî’nin bu âyeti dağların yeryüzüne yerleştirilmesindeki hikmet ve kâinattaki muhteşem düzenin tevhide delâleti üzerinden açıkladığı görülür.⁷⁹ Yazır *أَوْتَادٌ* ifadesinin teşbîh-i belîğ olduğunu öne sürer ve âyetin “evtâd gibi” anlamına geldiğini söyler. *أَوْتَادٌ* lafzının *وَتَدٌ* lafzının çoğulu olduğunu ve kazık, çivi anlamına geldiğini belirten Yazır, kazık ve çivinin bir şeyi başka bir şeye yapıştırmak ve tespit etmek için kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre bu âyette yeryüzünün insana bir ev gibi döşendiği ve dağların da bu evin kazıkları mesabesinde olduğu edebî bir üslupla anlatılmakta ve veciz bir ifadeyle pek çok mesaj verilmektedir. Bu mesajlardan bazıları şöyledir: “Allah’ın inâyeti olmasa yeryüzünün bu şekilde yaşama elverişli olmazdı. Dağların olmadığı ve yeryüzünün denizlerle aynı seviyede tutulduğu varsayıldığında, değil bağlar bahçeler, küçücük bir tohum, bir hücre bile yaşama imkânı bulamayacaktı”.⁸⁰

en-Neccâr, Yazır’a benzer şekilde öncelikle âyetteki *أَوْتَادٌ* lafzını lugavî yönden izah eder. Bu lafzın kurulacak olan çadırı yere sabitleyen kazıklar anlamında kullanıldığını söyler. Kazıkların özelliği

⁷⁵ en-Nebe 78/6-7.

⁷⁶ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/8-9; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-azîm*, 8/307.

⁷⁷ el-Mâtüridî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/389-391; ayrıca bk. el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5/278.

⁷⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31/8; benzer izahlar için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/171; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-muhîr fi’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 10/384; Ebu Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2001), 5/424.

⁷⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 3/15; 4/130-131; 7/12.

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/5532-5533.

ise yerin altında olan kısmının yerin üstünde olan kısmından çok daha fazla olmasıdır ki böylelikle çadırların rüzgâr ve fırtınaya dirençli hale gelmesi sağlanır. en-Neccâr bu noktadan sonra son derece detaylı bilimsel veriler eşliğinde ilgili âyetteki ilmî i'câzı ortaya koymaya çalışır. Dağların yerin altındaki köklerinin yer üstündeki kısmından çok daha fazla olduğunun bilimsel açıdan kanıtlandığına dikkat çeken en-Neccâr buna örnek olarak Everest'i verir. Everestin yüzeyden yüksekliği sadece dokuz kilometre civarındayken, Dünyanın litosferine (yerin alt tabakasına) doğru yüz otuz kilometreden fazla bir uzantıya sahiptir. Dağlarla ilgili pek çok işlevi ve özelliği aktaran en-Neccâr'a göre bütün bunları en iyi ifade eden kavram أَوتَادُ lafzıdır. Oysa dağların kazık şeklindeki söz konusu yapısı ancak yirminci yüzyılın sonlarında yer bilimcileri tarafından keşfedilebilmiştir. Bu ise Kur'ân'ın bir ilmî i'cazıdır.⁸¹

İlgili âyet Mekkî bir surede geçer.⁸² Mekke döneminde Hz. Peygamber'le müşrikler arasında üç temel konuda ihtilaf yaşanmakta ve kendisi bu ihtilaflar sebebiyle Mekkeli müşrikler tarafından inanılmaz baskılara maruz kalmaktaydı. Söz konusu üç ihtilaf; tevhid, ahiret inancı ve Hz. Peygamber'in risâletiydi. İnkârcılar Hz. Peygamber'in kırk yaşına kadar asla yalan söylemediğine ve son derece dürüst bir şahsiyet olduğuna şahitlik etmekle birlikte onun nübüvvetini reddetmekteydi. Bu ise zihinlerinde büyük bir problem oluşturmıştı. Bu çelişkili pozisyonları sebebiyle Hz. Peygamber'in risâlet dışında kalan sahalardaki tüm sözlerini doğru kabul etmek zorunda kalıyorlardı.⁸³ Bir rivayette Ebu Cehil ve arkadaşlarının Hz. Peygamber'e söyledikleri "Senin doğru sözlü olduğunu biliyor ve biz aslında seni değil senin getirdiklerini (Kur'ân'ı) yalanlıyoruz" ifadesi anlatılan durumun veciz bir itirafıdır.⁸⁴ İşte böylesi bir atmosferde nâzil olan âyetlerden birinde dağların kazığa benzetilmesi oldukça ilginçtir. Çünkü âyetin ifadesi, soyut bir manaya veya bahsedilen olgunun görsel yönüne değil, kevnî bir duruma ve dağların fonksiyonel yönüne işaret etmektedir. Yedinci yüzyıl Mekke şartlarında nübüvvet iddiasında olan bir kimseyi bu ifadeleri kullanmaya zorlayacak bir neden bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu benzetmenin mahiyeti Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak görülebilir. Kastımızı biraz daha açmak isteriz: Âyetin ifadelerindeki söz konusu işareti görebilmek için yüzyıllar boyunca belli ilmî çalışmaların yapılmasını beklemeye gerek yoktur. İlgili âyeti, söz konusu ortamda Hz. Peygamber şartlarında birinden sâdır olmasının imkânı açısından düşünmek dahi bu işareti görebilmek için yeterlidir. Bu ifadenin bilimsel bir iddia değil bir benzetme olduğu söylenerek bir itiraz dillendirilebilir. Ne var ki bu güçlü bir itiraz değildir. Çünkü söz konusu benzetme şahsî duyguların veya cüz'î bir hadisenin tasvir edildiği tikel bir konuda değil, bizzat Yaratıcısı tarafından kâinatın yaratılışıyla ilgili teşbihlerin yapıldığı bir anlatıda yer almaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla âyetteki bu ifade, bir mühendisin baştan sona kendi tasarladığı otomobil parçalarını anlatmasına ve bu parçaların anlatımında teşbihlere yer vermesine benzetilebilir. Bunlara ilâveten dağları görüntü itibarıyla kazığa benzetmek, ancak "dağların -bir kazık gibi- yerin altta kalan kısmının üstte kalan kısmından çok daha fazla olduğunu" bilmekle mümkündür. Aksi hal "rastgele söyledi ve gerçeğe uygun düştü" demek olur ki bu husus, belki onlarca sözünden biri doğru çıkmış kimse için düşünülebilir ancak söyledikleri sürekli doğrulanan biri için böyle bir ihtimali düşünmek makul değildir. Diğer taraftan dağların görsel olarak olmasa da fonksiyonel olarak kazıklara benzetilmesinin güncel bilimsel verilerle uyumlu olduğu bilinmektedir.⁸⁶ Bu ise tabiî olguları anlatırken çoğunlukla olgunun dış görünümünü dikkate alan Kur'ânî üslubun istisnası olmakla Hz. Peygamber'in nübüvvetine olan delâleti daha da güçlendirmektedir. Bu noktada ayrıca şunu

⁸¹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye*, 4/277-283.

⁸² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/5; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/389.

⁸³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/7-8.

⁸⁴ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 2/265.

⁸⁵ en-Nebe 78/6-11.

⁸⁶ Yakar, "Dağların İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", 124.

ifade etmek isteriz: İncelenen âyetlerde yer alan hususlar bin-bang veya evrim gibi teori düzeyindeki zannî mevzular olmaktan öte –denizin derinliklerinin karanlık olup olmadığı, yükseğe çıkılınca göğsün daralıp daralmadığı gibi- gözlemle kesinliği tespit edilen gerçekliklerdendir. Dolayısıyla çalışma boyunca ulaşılan sonuçların bilimsel tefsirin zannî/tartışmalı mahiyetine bina edildiği iddiasından hareketle bir eleştiri getirmek doğru görünmemektedir. Bu çalışmada hükmün bina edildiği asıl olgu, Hz. Peygamber’in o şartlarda bu tür ayrıntılara girmesinin makul izahının ne olabileceği ve bunun nübüvvete işaret olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı meselesidir.

Konuyla ilgili bir başka husus ise inkârcıların Kur’ân’a yönelik itirazlarının kevnî olgulardan bahseden âyetlerden ziyade itikâdî konularla ilgili olduğu bilinmektedir.⁸⁷ Bu durum müteaddit defa vurgulandığı üzere nüzûl dönemi Mekke-Medine insanının gündemini ilmî çalışmaların oluşturmadığını ve bölgedeki ilmî seviyenin bu konuda itiraz geliştirecek düzeyde olmadığını göstermektedir. İncelenen ifadelerin geçtiği âyetlerin birincil maksadı bilimsel bir gerçekliğe işaret etmek değildir. Böyle olmasına rağmen kullanılan ifadelerin yüzyıllar sonra vâkıyla örtüştüğünün görülmesi sözü aktaran kişinin -hele ki bu kimse Hz. Peygamber gibi başka sayısız delille risâleti teyid edilmiş birisiyse- doğruluğunu daha güçlü bir şekilde destekler. Son olarak bu yaklaşımla farklı muhtevadaki âyetler üzerinden de benzer işaretlerin görülebileceğini eklemek isteriz.

Sonuç

Kur’ân’ın genellikle tevhide yahut i’câzına delil olması açısından zikrettiği kevnî olgular bazı müfessirlerce bilimsel tefsire konu edilmiştir. Bu âyetler tefsirlerde çoğunlukla tevhide delil olması yahut Kur’ân’ın ilmî i’cazını göstermesi bakımından incelenmiştir. Bu çalışmada pek çok açıdan yararlı olacağı ve tefsir çalışmalarına katkı sunacağı düşüncesiyle söz konusu âyetler Hz. Peygamber’in risâletine delâleti bakımından incelenmiştir. Bu delâleti görebilmek adına âyetlerin indiği tarihsel arka plan ve o dönemde Peygamber olmadığı halde nübüvvet iddiasında bulunan birisinin ilgili sözleri söyleyebilme imkân ve ihtimali farklı açılardan değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre söz konusu âyetler nüzûl ortamının sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik şartlarını ve Hz. Peygamber’in şahsî durumunu dikkate alan bir gözle incelendiğinde bu âyetlerin Hz. Peygamber’in risâletine farklı derecelerde işaret veya delâlet ettiği sonucuna varılmıştır. Söz konusu işaretin/delâletin hangi esaslar üzerine temellendirildiği yahut hangi açılardan nübüvvete bir delil olduğu mevzusu maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir: 1- Kevnî olguları konu edinen âyetlerde yer alan bilgilerin pek çok ilimde uzmanlaşmayı gerektirmesi 2- Verilen bilgilerin o dönemin ilmî seviyesinin üstünde olması ve bunların sonradan doğrulanması 3- Bilimsel faaliyetler veya gelişmelerin o dönem Hicaz toplumunun ilgi alanına girmemesi 4- Âyetlerin doğrudan pratik bir ihtiyaca cevap veren yönünün olmaması 5- Âyetlerde kullanılan kilit ifadelerin nüzûl döneminin özellikle Mekke safhasının ağır sosyo-psikolojik şartları ve Hz. Peygamber’in şahsî durumuyla uyumlu olmaması 6- Gerçekten vahiy olduğu kabul edilmedikçe ilgili âyetlerde yer alan kritik ifadeleri o dönemde kullanıyor olmanın tatmin edici makul bir izahının olmaması. 7- Kur’ân’da çok farklı alanlarda iddialı ve kesin ifadelere yer verilmesi, risâlet sürecinin sonucunu mutlak bir kesinlikte bilmeyen biri tarafından bu tür ifadelerin kullanılmasının olağan olmayışı. Çalışma boyunca incelenen her bir âyetin bu bakımdan Hz. Peygamber’in risâletine delâlet derecesi farklı olsa da hepsinin aynı ortak gerçeğe işaret ettiği tespit edilmiştir. Bu delâletlerin daha net görülebilmesi adına söz konusu döneme hayalen

⁸⁷ Bunlardan bazıları için bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/389-391, 16/417-418; el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/87. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Mahmut Ay, “Mekkeli Müşriklerin Kur’ân’a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar” *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.

gidilmesinin, ayrıca bu âyetlerin başta Kur'ân olmak üzere diğer tüm nübüvvet delilleriyle birlikte ele alınmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Abduh Muhammed – Rıza Reşid b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-kitab ve's-sünne*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017.
- Akbaş, Ahmet. "Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" Ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 239-273.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ay, Mahmut. "Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar". *Darulhadis İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.
- Aydın, Hayati. "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık 2018), 31-44.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Beydâvi, Nâsuriddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Duman, Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Kayseri: Kayseri Gündem Yayınları, 2006.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-selîm ile mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Güllüce, Veysel. Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. 2010.
- Işık, Emin. "Hicr Sûresi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 17/456-458.
- İbn Âşur, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahsedilen Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri". *Akıf* 53/2 (Aralık 2023), 231-247.
- Karaman, Hayreddin, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.
- Kurtubî, Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi zilâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Miller, Gary. *The Amazing Qur'an*, By. İslâmhouse, 2005.

- Miller, Gary. Eşsiz Mucize Kur'an. çev. Erdoğan Baş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî, 1374/1955.
- Neccâr, Zağlû'l. *Tefsîru'l-âyâtî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü's-şurûk ed-devliyye, 2007.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019.
- Subhânî, Cafer. *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Advâi li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Âli Selmân. b.y.: Dâru İbni Affân, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tübitak Bilim Genç. "Bulutların İçinde Ne Kadar Su Var?" Erişim 1 Haziran 2024. <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/bulutlarin-icinde-ne-kadar-su-var#:~:text=%C3%96rne%C4%9Fin%20g%C3%B6ky%C3%BCz%C3%BCnde%20s%C4%B1k%C3%A7a%20g%C3%B6rd%C3%BC%C4%9F%C3%BCm%C3%BCz%20bulutlardan,300.000%20kilogram%20yani%20300%20tondur.>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ali. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Dağların Oluşumu Ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları Ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Usul İslâm Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020), 103-130.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.