



BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

II. İLAHİYAT LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

BİLDİRİ KİTABI

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. AHMET UĞURLU

DOÇ. DR. SEMA KARAGÖZ

ARŞ. GÖR. DR. ZEYNEP CEVAHİR ALTINTAŞ AYDIN

ARŞ. GÖR. ALİRIZA FARIMAZ

ARŞ. GÖR. MAHMUT YIĞCI

ARŞ. GÖR. SÜHEDA KOÇ ÇELİK



BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

II. İLAHİYAT LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

Bildiri Kitabı

E-ISBN

978-975-321-063-8

Editörler

Doç. Dr. Ahmet UĞURLU

Doç. Dr. Sema KARAGÖZ

Arş. Gör. Dr. Zeynep Cevahir ALTINTAŞ AYDIN

Arş. Gör. Alırza FARIMAZ

Arş. Gör. Mahmut YİĞCI

Arş. Gör. Süheda KOÇ ÇELİK

Bolu 2025

Düzenleme Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Bilal GÖKKİR

Düzenleme Kurulu
Doç. Dr. Ahmet UĞURLU
Doç. Dr. Sema KARAGÖZ
Arş. Gör. Dr. Zeynep Cevahir ALTINTAŞ AYDIN

Sekreteryâ
Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ
Arş. Gör. Mahmut YİĞCI
Arş. Gör. Süheda KOÇ ÇELİK

Bilim ve Hakem Kurulu

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR
Prof. Dr. Bünyamin ERUL
Prof. Dr. Cahid KARA
Prof. Dr. Ferdi KİREMITÇİ
Prof. Dr. Halife KESKİN
Prof. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN
Prof. Dr. İrfan AYCAN
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU
Prof. Dr. Ömer BAŞKAN
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Prof. Dr. Süleyman KAYA
Prof. Dr. Şaban KARASAKAL
Prof. Dr. Şevket KOTAN
Doç. Dr. Abdullah ÇELİK
Doç. Dr. Aysegül YILMAZ
Doç. Dr. Bedriye REİS
Doç. Dr. Cemalettin ŞEN
Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI
Doç. Dr. Fatih KAYA
Doç. Dr. Hatice KILINÇER
Doç. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL
Doç. Dr. Hüseyin YAKAR
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ
Doç. Dr. Murat KOBYA
Doç. Dr. Murat TARHAN
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU
Doç. Dr. Necmi SARI
Doç. Dr. Nimet FERAH
Doç. Dr. Selim ARGUN
Doç. Dr. Sema KARAGÖZ
Doç. Dr. Seyyid SANCAK
Doç. Dr. Yüksel SALMAN
Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Bilal ATİK
Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK
Dr. Öğr. Üyesi Davut ORHAN
Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TABAKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Merve YİĞİTOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ÖZALP
Dr. Öğr. Üyesi Nusrat DEDE
Dr. Öğr. Üyesi Ömer ARAS
Dr. Öğr. Üyesi Sedat SAĞDIÇ
Dr. Öğr. Üyesi Sıla İSKEÇELİ
Dr. Öğr. Üyesi Sinan ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Şeyma ALTAY
Arş. Gör. Dr. Osman Sait EVDÜZEN
Arş. Gör. Dr. Şerife Nur ÇELİK
Arş. Gör. Dr. Yasin GÖKGÖZ
Dr. Medhet KORICHI
Dr. Rama NABEEL
Dr. Rana SALAYMEH

[illegible]

İçindekiler / Contents

i-vi | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

Bildiriler / Articles

Arap Dili ve Belâgati

- Elif Küçük
1-7 **XIII. ve XVI. Yüzyıllar Arasında İ'râbü'l-Ḥadıs ile İlgili Yazılmış Müstakil Eserlerin Nahiv Metodları**
- Fatma Nur Ünal
8-17 **Kemalpaşazâde'nin Tefsirinde İltifât Sanatı**
- Laila Mahmoud
18-25 **İbrahim Nasrallâh'ın Zılâlû'l-Mefâtih Adlı Romanının Zaman ve Mekân Bakımından İncelenmesi**

Din Eğitimi

- Rabia Abuzar & Halime Tokgöz
26-33 **Değerler Eğitiminin Okullardaki Yeri ve Müstakil Bir Ders Olarak Gerekliliğı Üzerine Bir İnceleme**
- Sema Bağ
34-41 **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın Yaratıcı Düşünme Becerisi Açısından Değerlendirilmesi**

Din Felsefesi

- İsmail Taha Soygür
42-49 **Spinoza'da Peygamberlik ve Mucize**

Din Psikolojisi

- Esra Hısım
50-56 **Nostalji Eğilimi ve Dini Yönelim İlişkisi: 60 Yaş Üstü Bireyler Üzerine Bir İnceleme**
- İzzettin Aklan
57-66 **Fenomenolojik Psikolojinin Çeşitliliğı ve Din Psikolojisi Bağlamında Potansiyelleri: Todres'in Bedenlenmiş Yaşam Dünyası Yaklaşımı**
- Seda Nur Bulutlu
67-73 **Obsesif Kompulsif Bozukluk ve Dindarlık**

Din Sosyolojisi

- 74-78 Hatice Aydemir
Sırât-ı Müstakîm Mecmuası Bağlamında Kadın Portresi

Dinler Tarihi

- 79-84 Ahmet Bulanık
Yohanan Ben Zakkai: Yahudi Dini Reformları ve Talmud Okulu
- 85-92 Elif Demir
Anan Ben David: Teolojik Reform ve Karay Yahudiliği
- 93-104 Furkan Bulut
Türkiye’de Dinler Tarihi Alanında 2020-2025 Yılları Arasında Yapılan Olan Doktora Tezleri
- 105-116 Serhat Kahveci
Türkiye’de Dinler Tarihi Alanında 2020-2025 Yılları Arasında Yapılan Yüksek Lisans Tezleri

İslam Felsefesi

- 117-127 Sema Güler
Sühreverdi’de Nefs Kavramı

İslam Hukuku

- 128-138 Feyza Bulgur
İslam Hukuku Bağlamında Dropshipping (Stoksuz E-Satış) Sözleşmeleri
- 139-144 Rumeysa Aydın
Mâlikî Mezhebinde Âm Nassın Maslahatla Tahsisi
- 145-152 Sena Üzer
Cemâlüddîn el-İsnevî’nin Nevevî ve Râfîî’ye Eleştirileri

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

- 153-158 Müslim Şengüloğlu
Zâhid Kevserî’nin Yedi Harf Bağlamında Kıraat İhtilaflarına Dair Görüşleri

Tasavvuf

- 159-166 Ali Adam
Tasavvuf Klasiklerinde Hâl ve Makamların Üçlü Tasnifi: Ebû Nasr Serrâc Örneği

167-173	Emine Haldız Müellif Sûfî Necmettin Şahinler'in Günümüz Tasavvuf Düşünce ve Uygulamalarına Yönelik Eleştiri Anlayışı
174-179	Mushfiq Shajahan Peace in Rûmî's Masnavî Through the Lens of Galtung's Peace Theory
	<u>Tefsir</u>
180-186	Ebubekir Çakıcı Sûrelerin Mekki-Medenîliği Bağlamında Kur'an'dan İlk İnen Vahiy Tartışmaları: Fâtiha Sûresi Örneği
187-194	Fatma Eren İbn Kemal Paşa'nın Envâru't-Tenzîl Hâşiyesinde Belâğî Yorumlar
195-205	Serkan Ergün Melekleri Allah'ın Kızları Olarak Niteleyenlere Kur'an'ın Eleştirisi
206-213	Şule Nur Altıntaş Kur'ân ve Sünnet'te İlmî Mucize – Abdülmecid Zindânî Özelinde
214-221	Şüheda Nur Acar İslamiyet Öncesi Cahiliye Döneminde ve İslamiyet Sonrası Kadının Durumu: Ahzâb Sûresi 33. Âyet Bağlamında Bir Değerlendirme
222-228	Zekeriya Taşkın Gramer Kurallarından Kaynaklanan Farklı Takdirlerin Anlama Etkisi (Yâsîn 36/6 Âyet Örneği)

1. Giriş

İslâmî ilimlerin beslendiği birincil kaynaklar, Kur'an-ı Kerim, hadis ve Arap kelimeleridir. Bu kaynaklar Arap dilbiliminde istişâd başlığı altında incelenmektedir.¹ Peygamber efendimiz Araplar'ın en fasihi olarak kabul edilmesine rağmen, nahiv alimleri hadislerle istişâd konusuna mesafeli yaklaşmışlardır.² Bu tutumun sebebi ise râvîlerin hadisleri mana ile rivayet etmeleridir.³ Hadislerin mana ile rivayet edilmesinden kaynaklı, hadislerde "Lahn" olarak isimlendirilen dilbilgisi hataları ortaya çıkmıştır.⁴ Râvîlerden kaynaklanan bu hataları tesbit etmek, hadisleri sonraki nesillere en doğru şekilde aktarmak ve hadislerdeki garîb, müşkil lafızları açıklamak amacıyla bazı Nahivciler, hadislerin i'râbıyla ilgili müstakil eserler yazmışlardır. Bu kitapları diğer hadis şerhlerinden ayıran özellik; i'râba, dil bilgisi kurallarına yoğunlaşmaları ve istişâd yöntemine çokça başvurmuş olmalarıdır.

Çalışmanın veri toplama sürecinde nitel araştırma yöntemlerinden, doküman analiz tekniğinden istifade edilmiştir. Araştırmanın konusunu teşkil eden eserler tespit edilmiş, benzer metodolojiye sahip olan bu eserlerin bir arada incelenmediği, birkaç tanesiyle ilgili çalışma yapılmadığı fark edilmiştir. Bu çalışmada, İ'râbü'l hadis ile ilgili yazılmış müstakil eserlerin nahiv metodlarının incelenmesi amaçlanmıştır ve birkaç tane eserin nahiv metodlarına odaklanıldığı için eserlerde incelenen muhteva örneklerine genişçe yer verilememiştir.

2. Müellifler ve Eserlerinin Nahiv Metodları

2.1. Ebu'l-Beka Ukberî (538-616) – İ'râbü'l-Hadisi'n-Nebevi, İthafü'l-Hasis bi İ'rabi ma Yüşkilü Min Elfâzi'l-Hadis, İ'râbü Ma Yüşkilü Min Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevi ve İ'râbü Garibi'l-Hadis

Hadislerin i'râbıyla ilgili ilk olarak Ukberî (ö. 616/1219) müstakil eser kaleme almıştır. İslam Ansiklopedisi'nde Ukberî'nin bu alanla ilgili yazdığı üç tane eser ismi verilmiştir. Bu eserler "İ'râbü'l Hadisi'n-Nebevi" "İthafü'l-Hasis bi İ'rabi ma Yüşkilü Min Elfâzil Hadis" ve "İ'râbü Ma Yüşkilü Min Elfâzi'l Hadisi'n-Nebevi"dir.⁵ Bu kitaplara ek olarak İstanbul Üniversitesinin yazma eserler koleksiyonunda Ukberî'ye ait olduğu belirtilen "İ'râbü Garibi'l-Hadis" isminde bir yazma eser tespit edilmiştir.

Bu eserler arasında basımı en erken olan kitap, "İ'râbü'l Hadisi'n Nebevi"dir. Ukberî, hocası olan İbnü'l Cevzi'nin "Camîu'l Mesânîd ve'l-Elkâb" adlı kitabındaki hadisleri öğrencilere okuturken, talebelerin bazı

¹ Ramazan Kılıç- Mehmet Turan, "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâd: Sibeveyhi Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, 60/3 (Eylül 2024), 957.

² Şehabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Haziran 2007), 161.

³ Ayhan Can, "Zemahşerî'nin el-Unmüzc'î Özeline Şerhlerin Tanım ve İstişâd ve Tenkitlerdeki Tutumları", *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 25 (Aralık 2021), 681-695.

⁴ Ahmet Tahir Dayhan, "İlk Dönem Hadis Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/1 (2000), 93-100.

⁵ Selami Bakırcı, "Ukberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Aralık 2024)

yerlerde i'râbla ilgili güçlüklerle karşılaşmışları ve bu durumları sormaları üzerine yazmıştır.⁶ 497 hadisi i'râb açısından değerlendirmiştir. Hadisleri râvîlerinin isimlerine göre alfabetik olarak sıralamıştır. Gerekli yerlerde ayet ve şiiirle şahid getirmiştir. Hattat ve râvîlerin, i'râb hatalarını tahlil etmiştir. Bu yöntemi kendisinden sonraki birçok hadis şârihini de etkilemiş ve kitaplarında i'râb konularına değinmişlerdir. Bir hadisin içerisinde i'râbı müşkil olan birden fazla kelimeyi ele aldığı tespit edilmiştir.⁷ Ukberî nahiv meselelerini tartışırken Basra ve Kûfe ekollerinin tartışmalarına yer vermiş, bazen hangi görüşe meyilli olduğunu açıklayarak taraf tutmuş bazen ise iki görüşü de zikredip bir taraf seçmemiştir.⁸

"İthafü'l Hasis" in basımı daha geç dönemde 1998'de yapılmıştır. Tahkikini Vahid Abdü's-Selam Bâli ve Muhammed Zeki Abdu'd-Deym yapmıştır. Muhakkik, kitabın ilk kısmında Ukberî'nin hayatından, eserlerinden, alimlerin övgülerinden, nahivdeki mezhebinden bahsetmiştir. Daha sonra "İthafü'l Hasis ve Ebu'l Bekâ'nın Yöntemi" adında bir başlık koymuştur. Muhakkik, kitabın üzerinde çalışmaya başlayıp büyük bir mesafe katettikten sonra, eserin daha önce "İ'râbü'l-Hadis" ismiyle basıldığını farketmiştir. Fakat yaptığı istişareler sonucunda emeğinin heba olmasını uygun görmemiş ve kitabı bu isimle basmıştır. Muhakkike göre kitaba "İ'râbü'l-Hadis" ismini biyografi yazarları vermiştir. Ukberî kitabın mukaddimesinde sadece amacını belirtmiş, kitabı isimlendirmemiştir.⁹

Diğer kitap ise "İ'râbü Ma Yüşkilü Min Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevi" dir. Diğer tahkiklerden farklı olarak giriş kısmında; "Garibi'l-Hadis" ve "Müşkilü'l-Hadis" kavramlarının üzerinde durulmuş, kitapta geçen ayet, hadis ve şiiirlerin tahriri yapılmış, tanınmış sahabilerin biyografileri ele alınmıştır.¹⁰

"İ'râbü Garibi'l-Hadis" ismindeki yazma eser incelendiğinde ise, "İ'râbü'l-Hadisi'n-Nebevi" ile tamamen aynı içeriğe sahip olduğu tespit edilmiştir.¹¹ İncelenen bu eserlerin içerik başlıkları, ele alınan hadisler ve Ukberî'nin hadislere yaptığı i'râb açıklamalarının aynı olduğu tespit edilmiştir. Böylece Ukberî'nin, hadislerin i'râbı amacıyla yazdığı tek bir kitabı olduğu ve kitabı isimlendirmede için farklı nüshaları tahkik eden muhakkiklerin kitabı farklı isimlendirdiği sonucuna ulaşmıştır.

2.2. Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdülhak İbni Süleyman el-Yefuranî et-Tilimsânî (536-625) – el-İktidâb fi Garîbi'l Muvatta ve İ'râbihi ale'l- Ebvâb

Bu alanda eser yazan diğer bir müellif ise, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdülhak İbni Süleyman el-Yefuranî et-Tilimsânîdir. (ö. 625/1228) Hadislerin i'râbı ile ilgili yazdığı eserin ismi "el-İktidâb fi Garîbi'l Muvatta ve İ'râbihi ale'l- Ebvâb"tır. Yazar Tunus asıllı berberilerin Yefrûne kabilesine mensuptur. 536 yılında Cezayir'in Tilimsan kentinde doğmuştur.¹²

⁶ Ebu'l-Beka el-Ukberi, *İ'râbü'l-Hadisi'n-Nebevi*, thk. Abdul İlah Nebhan (Dimeşk: Matbûâtı Mecmeu'l-Lugati'l Arabiyyeti , 1986), 23-25.

⁷ Nusrettin Bolelli, *Hadislerin İ'râbı ve el-Ukberi'nin "İ'râbü'l-Hadisi'n-Nebevi"si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985), 55-57.

⁸ Ebu'l-Beka el-Ukberi, *İthafü'l-Hasis Bi İ'râbi Mâ Yüşkilü Min Elfâzi'l-Hadîs*, thk. Vahid Abdü's-Selam Bâli, Muhammed Zeki Abdu'd-Deym (Kahire: Dâr İbn Receb, 1998), 33.

⁹ el-Ukberi, *İthafü'l-Hasis*, 31-33.

¹⁰ Ebu'l-Beka el-Ukberî, *İ'râbü Ma Yüşkilü Min Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevi*, thk. Dr. Abdu'l-Hindawî (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1999), 27.

¹¹ Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberi el-Bağdadi, *İ'râbü Garibi'l-Hadis* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Nadir Eserler, NEKAY01245), 1-89.

¹² Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1417/1996), 22/621. Hayreddin Zirikli, *El-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1085/1675), 6/186, el-Abbâs b. İbrâhîm es-Semlâî, *el-İ'lâm bimen Halle Morakeş ve Ağmât mine'l-İ'lâm*, thk. Abdülvehhab İbn Mansur, (Rabat: el-Matbaa'tü'l-Melekiyye, 1413/1993) 4/186

Ebû Abdillâh, babasının Tilimsân şehrinin önemli alimlerinden olması hasebiyle, çocukluk dönemlerinden itibaren ilimle uğraşmaya başlamış. Kendisini nahiv, fıkıh ve kıraat ilimlerinde geliştirmiştir. Tilimsân'da kadılık yaptıktan sonra farklı şehirlere ilim için yolculuklar yapmaya başlamış ve Endülüs'e kadar gitmiştir. Belli bir ilmî birikime ulaştıktan sonra kendi memleketine geri dönmüş ve ikinci kadılık dönemi başlamıştır. Bu süreçte hem eser telifine hem de öğrenci yetiştirmeye zaman ayırmıştır.¹³

Ebû Abdillâh'ın, hadislerin i'râbıyla ilgili yazdığı eseri "el-İktidâb" adıyla tanınmıştır. el-İktidâb kitabı Muvatta'da yer alan hadislerin dilbilimsel incelemelerini yapmak amacıyla yazılmıştır. Kaynak olarak en fazla Ebu'l-Velid el-Vakkâşi (h. 489)'ye ait olan "et-Ta'lik ale'l-Muvatta" kitabını kullanmıştır.¹⁴ "el-İktidâb" kitabında müellif, hadislerde kullanılan garib lafızları ve kullanımı meşhur olan veya yerleşik olarak kullanılmayan dil bilgisi kurallarını nakletmiştir. Bu amacı için hadislerin tamamını zikretmeden sadece açıklama yapacağı kısımlara kitapta yer vermiştir. Dil bilgisi ile ilgili açıklamalarında, Sibeveyhi ve Kûfiyyûn'un görüşlerine çokça rastlanılmaktadır. Bazı kısımlarda Basralılar ve Kufelilerin görüşlerini ayrı ayrı zikretmiş aralarında seçim yapmadan nakletmiştir. Cahiliyye ve İslam Dönemi şairlerinin şiirlerinden şahidler getirmiştir. Hadislerdeki kelimelerin farklı varyantlarını bazen harf değişikliklerini bazen de hareke değişikliklerini incelemiş ve kelimelerin lugatte nasıl kullanıldığının açıklamalarını yapmıştır. Aynı zamanda kelimelere, harf-i cerlere ve tamlamalara doğru anlam verebilmek adına Kur'an'dan da şahidler getirmiştir. İ'râbları açıklarken 7 farklı Kur'an okuyuşundan veya bunların dışındaki okuyuşlardan şahidler getirmiştir. Arap şiirinden çokça şahitler getirmiştir. Lafızların lugavî yönüne genişçe yer vermemiştir.

Eserden bir örnek zikredecek olursak, Muvatta da "Namaz Kitabı" bölümünde geçen bir hadiste Abdullah b. Ömer'in oğlu Abdullah'ın aktardığına göre, babası Abdullah b. Ömer namazda bağdaş kurup oturunca kendisi de aynı şekilde oturmuştur. Babası bu şekilde oturmasının sünnete uygun olmadığını söyleyince, "Ama sen de öyle oturuyorsun" demiş. Abdullah b. Ömer ise "إِنَّ رَجُلِي لَا تَحْمِلَانِي" "Ayaklarım beni taşıyor" şeklinde cevap vermiştir.¹⁵ El-İktidâb'ta yazar hadisin yalnızca "إِنَّ رَجُلِي لَا تَحْمِلَانِي" kısmını zikretmiş ve şu şekilde açıklama yapmıştır:

"*تَحْمِلَانِي* kelimesindeki birinci "nun" harfi tesniyenin ref alametidir. İkinci "nun" ise mansub muttasıl zamirdir ve "nun-u vikaye" olarak isimlendirilir. Bazı rivayetlerde *تَحْمِلَانِي* şeklinde birinci "nun" hafzedilerek rivayet edilir, bu kullanım da arapların kullanımına uygun ve caizdir."

Bu şekilde kullanımın caiz olduğunu desteklemek için ayet ve şiirle şahidler getirmiştir.¹⁶

2.3. İbn Mâlik et-Tâi (600- 672) - Şevâhidu'd-Tavzih ve't-Tashîh

İncelenilen diğer bir eser ise İbn Mâlik et-Tâi'nin (ö. 672) "Şevâhidu'd-Tavzih ve't-Tashîh" adlı eseridir. İbn Mâlik'in ömrünün son yıllarında nahiv ilmindeki şöhretinden dolayı, Buhari'nin "el-Camiu's-Sahîh'ini" Arap dili açısından incelemesini istemişlerdir. Müellif, Şerafettin el-Yûnûnî'nin nüshasının okutulduğu derslerde dinleyicilerin anlamakta güçlük çektiği yerlerin gerekli izahını yapmıştır.¹⁷ Şâhid ve delillerle desteklemiştir. Bu şahidleri ayet, hadis, arap şiiri ve arap kullanımları olarak sırayla zikretmiştir. Hadislerin nahiv ilminde şahit olarak kullanılması konusu ihtilaflıdır. İbn Mâlik

¹³ Ebu Abdillâh Muhammed et-Tilimsânî, *el-İktidâb*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mekke: Mektebetü'l-Ubeykan, 2001), 1/15-23.

¹⁴ et-Tilimsânî, *el-İktidâb*, 1/38

¹⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, çev. Ahmet M. Büyükcınar, Doç. Dr. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994) 1/165.

¹⁶ Et-Tilimsânî, *el-İktidâb*, 1/113.

¹⁷ İbn Mâlik et-Tâi, *Şevâhidu't-Tavzih ve't-Tashîh*, thk: Dr. Taha Muhsin (Yemen, Mektebetü İbn Teymiyye, 1405/1985), 11.

kendisinden öncekilere muhalefet ederek hadislerle iştîshâdı savunmuş, bu kitabı da düşüncesini desteklemek için yazmıştır.

İbn Mâlik bu kitapta hadislerde müşkil olarak gördüğü ibareleri açıklamıştır. Bu müşkillerin ortaya çıkma nedenlerinden en önemlisi, Buhari'nin *Sahih*'inde herkesin fark edemeyeceği sadece arap dilinde belli birikime sahip olanların farkedebileceği dil kurallarının kullanılmış olmasıdır.¹⁸ Bu kuralları herkesin anlayabileceği düzleme indirmiştir. Aslında İbni Malik'in müşkil olarak ele aldığı hadisler, kendisine göre fasih nasslardır. Bu düşüncesi sebebiyle eleştirilmiştir. Kitapta nahiv alimleri tarafından tartışmalı mevzuları ele almış ve bu mevzularla ilgili kendi görüşünü şahidlerle destekleyerek ortaya koymuştur. Bazı bölümlerde kelimeleri sarf yönünden incelemiştir. Genel olarak kendisinden önceki müellifler gibi hadis rivayetlerinin tamamını ele almamış, yalnızca hadisin müşkil olarak gördüğü kısımlarını zikretmiştir.¹⁹

2.4. Bedreddin İbn Ferhûn (693- 746) – el-Udde fi İ'rabi'l Umde

Dördüncü olarak ele alacağımız müellif Bedreddin İbn Ferhun (ö.746/1368), eserinin adı ise "*el-Udde fi İ'rabi'l Umde*'dir." Bu kitap üç ciltten oluşur. İbn Ferhûn bu kitabında, Cemmâili'ye ait olan "*Umdetü'l Ahkâm*" adlı eserdeki hadisleri konularına göre ele almıştır. Hadislerin i'râb, lugat ve iştikak tahlillerini yapmıştır.²⁰ Bu eseri Ebû Abdurrahmân Adil b. Sa'd tahkik etmiştir. Tahkik için bu eserin mahtut olarak Mısır Ulusal Kütüphanesi'nde bulunan iki nüshayı kullanmıştır.²¹ Tahkiki yaparken müellifin kullandığı kaynakları da belirtmiştir.

Hadisler kaynak kitaptaki sıralamaya göre incelenmiştir. Ele alacağı hadislerin, bazı yerlerde tamamını zikretmiş bazı yerlerde ise yalnızca inceleyeceği kısmı almıştır. Aynı zamanda kaynak kitaptaki rivayetleri, Müslim ve Buharideki farklı varyantlarıyla da karşılaştırmıştır.²² Hadislerdeki kelimeleri sarf yönünden de tahlil etmiş ve harflerin harekelerinin de üzerinde durmuştur. Cümle içerisinde ki şart-ceza durumlarını, mahalli veya takdiri i'râbları da açıklayarak anlaşılması güç cümleleri açıklamıştır. Bazı yerlerde harfi cerlerin mecaz mı hakiki anlamda mı kullanıldığını incelemiş ve ayetlerde hangi anlamda kullanıldıklarını açıklamıştır.²³ Bu alanda yazılan diğer kitaplar gibi ayetlerden, cahiliye şiirinden şahidlere yer verilmiştir.

2.5. Kemâleddin İbnü'l Hümâm (790- 861) – İ'rabu Kavlihi Kelimetâni Hafifetâni ale'l-Lisân

Bahsedeceğimiz diğer bir eser ise Kemâleddin İbnü'l Hümâm'ın (ö.861) tek bir hadisin i'râbı üzerine telif ettiği "*İ'rabu Kavlihi Kelimetâni Hafifetâni ale'l-Lisân*" adlı eseridir. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûri bu risalenin tahkikini yapmıştır.²⁴ İbnü'l Hümâm risaleyi yazma amacını şöyle açıklamıştır:

¹⁸ Mustafa Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh Adlı Eseri* (Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 62-63.

¹⁹ Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh Adlı Eseri*, 63-67.

²⁰ Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ferhûn Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2024)

²¹ Bedreddin İbn Ferhûn, *el-Udde fi İ'rabi'l Umde*, thk. Ebu Abdurrahman Adil b. Sa'd (Doha, Daru'l-İmami'l-Buhari), 1/20

²² İbn Ferhûn, *el-Udde fi İ'rabi'l Umde*, 1/61

²³ İbn Ferhûn, *el-Udde fi İ'rabi'l Umde*, 1/52

²⁴ Kemâleddin İbnü'l Hümâm, *İ'rabu Kavlihi Kelimetani Hafifetani ale'l-Lisan*, thk. Kahtân Abdurrahman ed-Dûri (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2010), 5.

“Bir kadın yanıma geldi. Elinde bir kağıt vardı, onu kendisine bir adamın verdiğini ve kağıttaki soruya cevap istediğini söyledi. Kâğıdın içinde Hz. Peygamber’in:

كلمات خفيقتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم.

şeklinde aktarılan hadisinin i’râbıyla ilgili soru vardı. Soru şöyleydi: “سبحان الله mübtedâ haber midir? Marife olduğu için سبحان الله sözüünün mübtedâ olduğu doğrudur mudur değil midir? Yoksa سبحان الله nasb üzere mebni olduğu için (mübtedâ olduğunu) reddedenlerin görüşü mü doğrudur? Bu hadiste birden fazla haber var mıdır yok mudur?” Bu zayıf kul da eksik bilgisine ve az vaktine rağmen şunları söylemiştir.”²⁵ diyerek risaleye başlamıştır.

Yazar bu risalede zikredilen hadisin yalnızca i’râbına odaklanmıştır. Sorulan soruların detaylarını karşılaştırmalı olarak cevaplamıştır. Bu açıklamaları yaparken farklı hadislerden de görüşlerine deliller getirmiştir. سبحان الله kelimesinin haber olduğunu gerekçeleriyle açıklamış, i’râb alametinin ise mahallen merfû olduğunu söylemiştir. İbnü’l-Hümmam’a göre سبحان الله terkibi marifeliğini mübtedâ olduğu için değil izafetten almıştır. Sorulardaki kendisinin sunduğu görüşlere karşıt olan görüşleri de nedenleriyle birlikte detaylı bir şekilde cevaplamıştır.²⁶

2.6. Celâleddin es-Suyûtî (849- 911) – Ukûdu’z-Zeberced alâ Müsnedi’l-İmam Ahmed

Son olarak inceleyeceğimiz eser ise Suyûtî’nin (ö.911) “Ukûdu’z-Zeberced alâ Müsnedi’l-İmam Ahmed” adlı kitabıdır. Suyuti bu kitapta hususi olarak Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde ele aldığı bazı hadisleri i’râb ve gramer yönünden incelemiştir.

Suyûtî kitabın girişinde ele alacağı i’rabü’l-hadis konusunda yalnızca iki kitap yazıldığını söylemiş ve çalışmasında bu kitaplardan faydalanmış ve bu yazarların görüşlerine yer vermiştir. ²⁷Bu kitaplar Ukberî’nin *İ’rabü’l-Hadis’in-Nebevî’si* ve İbn Mâlik’in *Şevâhid’ud-Tavzihi’* dir.²⁸ Suyuti’nin kaynakçası oldukça zengindir bu sayede konuyu geniş perspektifte ele almıştır. Hadisleri râvilerine göre alfabetik olarak düzenlemiştir. Eserde “fasl” başlığının altında alıntılara yer vermiş, “faide” başlığı altında ise hadislerin i’râb yönünden incelemelerine yer vermiştir.²⁹

Hadisleri açıklarken ayetle, hadisle, şiirle, arapların özel kullanımlarıyla delil getirmiştir. Eserde kelimeler merfuluk, mensubluk gibi îrab açısından da şart-ceza, hal veya zarf gibi nahvi yönlerden de incelenmiştir. Bazı bölümlerde hadisin anlaşılmasında güçlük yaşanabileceğini düşünerek açıklamalarda bulunmuştur. Bazı bölümlerde ise bu sebeple belagat açısından değerlendirme yapmış, mecaz ve kinaye kullanılan yerleri belirtmiştir. Suyuti bu eserinde lugat değerlendirmelerine de yer vermiştir. Suyûtî bazı hadislerde farklı görüşlere yer vermiş ve bunlar arasında tercih yapmamıştır.

3. Sonuç ve Değerlendirme

²⁵ Rıdvan Talha Yücedağ, “Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi”. *Talim* 3/1 (Aralık 2019), 60-61. İbnü’l-Hümmam, *İ’rabu Kavlihi Kelimetani Hafifetani ale’l-Lisan*, 107-108.

²⁶ İbnü’l-Hümmam, *İ’rabu Kavlihi Kelimetani Hafifetani ale’l-Lisan*, 109-124.

²⁷ Celâleddin es-Suyuti, *Ukûdu’z-Zeberced alâ Müsnedi’l-İmam Ahmed*, thk. Selman el-Kudât (Beyrut: Darü’l-Cil, 1994), 1/69-71.

²⁸ Feyzullah Bayrak, *Suyûtî’nin Hadis Şerhciliği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 153. Celâleddin es-Suyûtî, *Ukûdu’z-Zeberced alâ Müsnedi’l-İmam Ahmed*, 1/69-71.

²⁹ Feyzullah Bayrak, *Suyûtî’nin Hadis Şerhciliği*, 153.

İncelediğimiz bu eserlerin hepsinin ortak konusu hadisler ve i'râblarıdır, metodolojileri de genellikle aynıdır. Ukberî hadislerin i'râbı amacıyla ilk kez bir eser kaleme almış, eserini isimlendirmede için farklı muhakikler tarafından tahkik edilmiş ve üç farklı isimle basılmıştır. Ukberî'den sonra birçok müellif de bu amaçla kitap telif etmiştir. İncelediğimiz tüm bu eserlerde, hadislerin ayetlerden, hadislerden, arap şiirinden ve arap kullanımından şâhidler getirilerek, i'râbları tahlil edilmiştir. Yalnızca İbnü'l-Hümmam şâhidlere genişçe yer vermemiş, sadece hadislerle istiḥâd yöntemini kullanmıştır. Literatüre hadis kitabı olarak geçmiş olsalar bile, bu kitapların asıl amacı hadis rivâyeti değildir. Bu yüzden müellifler hadis metinlerinin tamamını kitapların içeriğine almamış yalnızca dil bilgisi açısından anlaşılması güç olan kelimeleri zikretmişler ve gramer yönünden açıklamalar yapmışlardır. Aynı şekilde nahiv konularında Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerine yer vermişler ve bazen kendi görüşlerini açıklamışlar bazense çekimser davranarak kendi görüşlerini belirtmemişlerdir. Kitapların yazılma amacı da benzerdir. Hadislerdeki râvîlerden ve müstensihlerden kaynaklanan hataları tesbit edip, hadislerin en doğru şekilde anlaşılmasına katkı sağlamak, hadislerdeki garîb ve müşkil lafızları açıklamaktır. Bu bildiride XIII. ve XVI. Yüzyıllar arasında i'râbü'l-hadis ile ilgili yazılmış müstakil eserleri bir araya toplamaya ve bu eserlerin nahiv metodlarını incelemeye odaklanılmıştır.

Kaynaklar

Bakırcı, Selami. "Ukberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Aralık 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Ukberî>

Bayrak, Feyzullah. *Suyûtî'nin Hadis Şerhçiliği*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
<https://www.proquest.com/openview/4721b22a45f52870d1c91b5a1582ad71/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>

Bilici, Mustafa. *İbn Malik ve Şevahidu't-Tavdih ve't-Tashih Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=k3TIIHhOOtDIHSJ0--9x3g&no=yIs3_HC4DBTaK5OAHYIAbw

Bolelli, Nusrettin. *Hadislerin İ'râbı ve el-Ukberî'nin "İ'râbü'l-Hadisi'n-Nebevi"si*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.
[https://katalog.marmara.edu.tr/yordam/?p=1&dil=0&tip=gelistirilmiş&gorunum=&tk=&alan=&q=qYazarlar txt:\(Nusrettin%20bolelli\)&sno=5&demirbas=eTez026361](https://katalog.marmara.edu.tr/yordam/?p=1&dil=0&tip=gelistirilmiş&gorunum=&tk=&alan=&q=qYazarlar txt:(Nusrettin%20bolelli)&sno=5&demirbas=eTez026361)

Can, Ayhan. "Zemahşerî'nin el-Unmûzec'i Özelinde Şerhlerin Tanım ve İstiḥâd ve Tenkitlerdeki Tutumları" *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (Aralık 2021), 681-695.
<https://doi.org/10.29000/rumelide.1036067>

Dayhan, Ahmet Tahir. "İlk Dönem Hadis Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 93-100. https://www.islamiarastirmalar.com/journal_article/ilk-donem-hadis-tarihinde-mana-ile-rivayet-meselesi/

Ergüven, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 155-183.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/hititilahiyat/issue/7694/100810>

İbn Ferhûn, Bedreddin. *el-Udde fi İ'râbi'l Umde*. thk. Ebu Abdurrahmân Adil b. Sa'd . 3 Cilt. Doha: Daru'l-İmami'l-Buhârî, 1440/2019.

- İbnü'l Hümâm, Kemâleddin. *İ'rabu Kavlihi Kelimetani Hafifetani ale'l-Lisan*. thk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûri. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2010.
- Kılıç, Ramazan – Turan, Mehmet. "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişâh: Sibeveyhi Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 60/3 (Eylül 2024), 962. <https://doi.org/10.61304/did.1494112>
- Mâlik, Enes İbni. *Muvatta'*. çev. Ahmet M. Büyükçınar, Doç. Dr. Vecdi Akyüz. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Semlâlî, el-Abbas b. İbrâhîm. *el-İ'lâm bimen Halle Morakeş ve Ağmât mine'l-İ'lâm*. thk. Abdülvehhab İbn Mansur, 11 Cilt, Rabat: el-Matbaa'tü'l-Melekiyye, 1413/1993.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Ferhûn Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ferhun-bedreddin>
- Suyûtî, Celâleddin. *Ukûdu'z-Zeberced alâ Müsnedi'l-İmam Ahmed*. thk. Selman el-Kudât. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, 1994.
- Tâi, İbn Mâlik. *Şevâhidü't-Tavzih ve't-Tashîh*. thk: Dr. Taha Muhsin. Yemen: Mektebetü İbn Teymiyye, 1405/1985.
- Tilimsânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdilhak b. Süleyman. *el-İktidâb fî Gariibi'l-Muvatta ve İ'râbihi ale'l-Ebvâb*. thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2001.
- Ukberî, Ebu'l-Beka. *İ'râbu'l-Hadisi'n-Nebevi*. thk. Abdul İlah Nebhan. Dimeşk: Matbûâtü Mecmeu'l-Lugati'l Arabiyyeti, 1986.
- Ukberî, Ebu'l-Beka. *İ'râbü Ma Yüşkilü Min Elfazi'l Hadisi'n-Nebevi*. thk. Dr. Abdu'l-Hindawî. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1999.
- Ukberî, Ebu'l-Beka. *İthâfu'l-Hasîs Bi İ'rabi Mâ Yüşkilü Min Elfâzi'l-Hadîs*. thk. Vahid Abdü's-Selam Bâlî, Muhammed Zeki Abdu'd-Deym. Kahire: Dâr İbn Receb, 1998.
- Ukberî, Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İ'râbu Garibi'l-Hadis*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Nadir Eserler, NEKAY01245), 1-89. [https://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:\\$002f\\$002fSD_ILS\\$002f0\\$002fSD_ILS:3516762/ada?qu=Ukberî&d=ent%3A%2F%2FSD_ILS%2F0%2FSD_ILS%3A3516762%7EILS%7E0&lm=YAZMA](https://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f0$002fSD_ILS:3516762/ada?qu=Ukberî&d=ent%3A%2F%2FSD_ILS%2F0%2FSD_ILS%3A3516762%7EILS%7E0&lm=YAZMA)
- Yücedağ, Rıdvan Talha. "Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi". *Talim* 3/1 (Aralık 2019), 49/70. <https://doi.org/10.37344/talim.2020.7>
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1417/1996.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1085/1675.

Kemalpaşazâde'nin Tefsirinde İltifât Sanatı

Fatma Nur Ünal 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2415221002@ogrenci.ibu.edu.tr

1. Giriş

Araştırmamız, Kemalpaşazade'nin (ö.940/1534) tefsirinde iltifat sanatı ve ayete kattığı anlamlarla ilgili nasıl yorumlar getirdiği, bu yorumlarının benzeri çalışmalarda gördüğümüz yorumlarla örtüşüp örtüşmediği, örtüşmediği noktalarda bu çalışmalardan ayrıldığı hususları, bunların ilgili alana ne gibi katkılarının olduğu sorusu üzerinde durmuştur. Bu sorulardan yola çıkan araştırma Kemalpaşazâde'nin tefsirinde iltifat sanatının izdüşümünü yapmayı amaçlamıştır.

Araştırmanın konusu Kemalpaşazâde'nin tefsirinde iltifât üslubunun kullanılmış olduğu bazı ayetlere yine bu üslup bağlamında getirdiği yorumlardır. Kur'an'da iltifât üslubu kullanılmış ayetler oldukça fazla olduğundan bu çalışmada hepsi zikredilememektedir. Bu yüzden burada iltifât sanatı bulunan ayetlerden bazılarını, özellikle de kaynaklarda ya da literatürde bu konu bağlamında ele alınan ayetleri önceledik. Yine incelediğimiz tefsirde de bütün sureler bulunmamaktadır. Ayrıca müellif, iltifât üslubu bağlamında incelediğimiz ayetlerin hepsinde de bu üsluptan bahsetmemiştir. Müellifin iltifât sanatıyla ilgili yazmış olduğu bir risale de vardır. Onun ayetlerde görülen iltifât üslubuyla ilgili görüşlerini anlamada daha geniş bir perspektif sunacağı için bu risalesini de inceledik. Bu noktada üç bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızda takip ettiğimiz adımlar şu şekilde olmuştur: İlk olarak ana hatlarıyla Kemalpaşazâde'nin hayatına, belâğatla ilgili eserlerine ve Arap belâğatında iltifât üslubuna değindik. Burada iltifat konusunun -ileride de belirttiğimiz gibi- Arap belâğatının belki de en karışık konusu olmasını işimizi hayli zorlaştırdığını vurgulamak istiyoruz. Bu zorluğun üzerine tefsirini incelediğimiz müellif Kemalpaşazâde'nin iltifât risalesindeki dilinin zorluğu da eklenmiştir. Bu sebeplerden ötürü biz bu çalışmada iltifat konusunun hayli karışık olan tarihi sürecine girmedik, ancak iltifat risalesi bölümünde gereklikçe bu süreçten aktarmalar yapmakla yetindik. Müellifin iltifât risalesindeki görüşlerini de çalıştıktan sonra belirlediğimiz ayetlerle ilgili onun tefsirinde yaptığı yorumları ele aldık. Bu bağlamdaki görüşlerini diğer çalışmalarda yapılan yorumlarla karşılaştırdık. Ayrıca ayette iltifât üslubuyla ilgili bir şeye değinmemişse bunu da belirttik. Bahsettiğimiz ayetler Fatiha suresi beş, Fâtır suresi dokuz, Meryem suresi 88, Nahl suresi 51, İsrâ suresi bir, Bakara suresi 170 ve Yunus suresi 23. ayetlerdir. Sonuç bölümünde ise vardığımız sonuçları belirttik.

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık makamına gelmiş, yaşadığı zamanın ilim dünyasında adını duyurmuş, belâğatla ilgili çalışmalar yapmış hatta kendinden çok önceki belâğat otoritelerine eleştiriler getirmiş olması gibi hususlardan dolayı genelde Kemalpaşazâde'nin tefsiri üzerinde yapılacak çalışmaların, özelde ise iltifâtla ilgili müstakil bir risalesi olmasından dolayı iltifât sanatıyla ilgili böyle bir çalışmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Kur'an'da iltifât sanatıyla ilgili tespit ettiğimiz çalışmalar şunlardır:

Abdurrahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur'an'da İltifât Örnekleri" adlı makale.

Hatice Muhammed Ahmed el-Benânî, el-İltifât fi'l-Kur'ani'l-Kerim ilâ Âhiri Sureti'l-Kehf başlıklı Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde sunulmuş Yüksek Lisans Tezi.

Mahcûb el-Hasen Muhammed, Kur'an-ı Kerim'de İltifât Sanatı: Faydaları ve Amaçları. Mustafa Şentürk ve Kasım Altuntaş tarafından çevrilip makale olarak yayınlanmıştır.

Hasan Tabl, “Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye” isimli bir kitaptır.

Entîm, Fâtîma, Üslûbu'l-İltifât ve Esrârûhu'l-Belâğîyye Dirâse Tatbîkiyye alâ Sureti Yunus” adlı Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi'nde sunulmuş Lisans Tezi.

Mehmet Dağ, “Kur'an'da Üslup Diyalektiği: İltifât” adlı kitap.

2. Kemalpaşazâde'nin Hayatı ve İltifât Sanatı

2.1. Hayatı

Asıl adı Şemseddin Ahmed olan Kemalpaşazâde çeşitli kaynaklarda şeyhülislam, müftî'l-enâm (bütün insanların müftüsü), müftî's-sekaleyn (insanların ve cinlerin müftüsü), İbn-i Sinâ-yı Rum (Anadolu ve Rumeli'nin İbn-i Sinâsı) lakaplarıyla anılır. 1469 yılında doğmuştur.³⁰ Şehzâde Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemalpaşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır. Sultan Bayezid (ö.918/1512), Yavuz Sultan Selim (ö.926/1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (ö.974/1566) devirlerini idrak eden Şemseddin Ahmed çeşitli medreselerde müderrislik, kadılık, kazaskerlik gibi görevler yapmış ayrıca Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirilmiştir.³¹ Aralarında şeyhülislam Ebu's-Suud Efendinin (ö.982/1574) de bulunduğu alimler yetiştirmiştir. Daha genç yaşta Osmanlı uleması arasında ilmi yetkinliğinden dolayı “muallim-i evvel” unvanıyla anılmıştır.³² İslami ilimlerin hemen her alanıyla ilgili yazdığı eserlerle tarih ve kültürümüzde iz bırakan bu alimin temâyüz ettiği özelliklerinin en başında belki de otorite kabul edilen alimleri çekinmeden eleştirebilmesi gelir.³³ Belâğatla ilgili müstakil çalışmaları belâğatla ilgili yazmış olduğu risaleleridir.³⁴

2.2. Arap Belâğatında İltifât Sanatı

Çevirmek, yönelmek anlamındaki “لَفَت” kökünden gelen³⁵ iltifat kelimesi terim olarak bir anlatımda monotonluğu kırıp muhatapın dikkatini çekmek üzere, söylenen bir sözün yönünü aniden çevirip üslubu değiştirmek, beklenmedik şekilde şahıs, zaman veya üslup bakımından değişiklikler yapmak şeklindeki belâğat sanatının adıdır.³⁶ Bu sanata işaret eden ilk kişinin Asmaî (ö. 216/831) olduğu söylenmektedir.³⁷ İltifat çeşitleri şahıslar, zamanlar, kipler, edatlar arası geçişler ile gramer yapısı ve kelimelerin yan anlamları bakımından yapılan geçişler şeklinde sınıflandırılmıştır.³⁸

Şahıslar arası geçiş mütekellimden muhataba, mütekellimden gâibe, muhataptan mütekellime, gâibden mütekellime, muhataptan gâibe ya da gâibden muhataba şekillerinde, zaman geçişleri maziden muzariye ya da muzariden maziye, kipler arası geçiş ise haber kipinden dilek kipine, maziden emir kipine,

³⁰ Yekta Saraç, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015, “İbn Kemal Kemalpaşa-zâde”.

³¹ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2022.; Saraç, “İbn Kemal Kemalpaşa-zâde”.

³² Saraç, “İbn Kemal Kemalpaşa-zâde”, 238.

³³ Mehmet Faruk Çifci, “Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)” 19/1 (2020), 123.

³⁴ Kemalpaşazâde, *Mecmûu Resâilî İbni Kemal Paşa* (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 4/9.

³⁵ Ahmed Matlub, *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye* (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), 1/294.

³⁶ Muhittin Eli Açıç, “İLTİFAT SANATI ÜZERİNE BİR İNCELEME”, *The Journal of Academic Social Sciences* 85/85 (01 Ocak 2018), 2.

³⁷ Hasan Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, ts., 4.

³⁸ Müşerref Ulu (Ülger), *Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı* (Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 31-65; Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, 63.

muzariden emir kipine, dilek kipinden haber kipine, emirden maziye, emirden muzariye geçiş şekillerindedir.³⁹

İltifâtın, genel olarak dinleyicinin ilgisini arttırmak, bıkmasını önlemek gibi faydaları olduğuna işaret edilmiştir.⁴⁰ Ancak bunun dışında iltifat üslubunun kullanılmasında bazı özel amaçlar vardır. Saygı ve hürmet, kınama ve azarlama gibi şekillerde ifade edilen bu amaçların hepsinde aslında ortak bir amaç olduğunu söyleyebiliriz ki bu amaç verilmek istenen mesajın etkisini arttırmaktır. Dolayısıyla verilmek istenen mesaj tazim ise iltifât yapılarak söz konusu tazim mesajı daha fazla hissettirilmek istenmektedir.

Bu açıklamadan sonra iltifat üslubunun kullanılmasındaki amaçları şu şekilde sıralamak istiyoruz:

1.Saygı ve hürmet. Fatiha suresi الحمد لله رب العالمين ”الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين“ *Hamd alemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur. O Rahman ve Rahim’dir. Din gününün sahibidir. Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁴¹ ayetlerinde gıyâbî üslup üzere başlamışken ”إياك نعبد وإياك نستعين“ ayetine gelindiğinde hitâbî üsluba geçilmiştir. Burada kulluk ve yardım istemede başkası değil sadece Allah söz konusu olduğu için onun şanına hürmetten dolayı hitâbî üsluba geçildiği görülmektedir.⁴²

2.Kınama ve azarlama.

من الظلم أن تأتي قصيدة شاعر لتصلح حالا أو مقالة كاتب

Bir şairin kasidesinin ya da bir yazarın makalesinin gelip de bir durumu düzeltmeye (kalkması) zulümdür.

فما دام حكم للتجاريب راهن فليس لنا غير انتظار العواقب

Tecrübelere mecbur bir otorite yok olmaya mahkumdur. Bize düşen ise ancak cezaları beklemektir.

ولكن دأب الشعارين تحرش ومن عادة الكتاب خلق المتاعب

Ancak şairlerin işi ortalığı karıştırmak, yazarların adeti sıkıntı çıkarmaktır!

دعوا القوم أحرارا يؤدون واجبا ولا تحسبوا سهلا قياما بواجب

Özgür bırakın insanları bir görev yerine getirsinler. Bir görevi yerine getirmeyi kolay sanmayın!

ولا تحسبوا سهلا بناء دوائر وتوقيع أوراق وتوزيع راتب⁴³

Devlet daireleri inşa edip kağıtlar imzalayıp, maaş dağıtmayı kolay sanmayın (ha)!

³⁹ Abdurrahman Özdemir, “Kadim Bir Söz: İltifat ve Kur’an’da İltifat Örnekleri”, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 157-159.

⁴⁰es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 199; Muhammed Mahcub el-Hasan, “Kur’an-ı Kerim’de İltifât Sanatı Faydaları ve Amaçları”, çev. Mustafa Şentürk - Kasım Altuntaş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 169-180, 171.

⁴¹ Bakara 1/2-4.

⁴²Zemahşeri, *Tefsiru’l-Keşşâf* (Beyrût: Dâru’l-Marife, 2009), 29; Mahcub el-Hasan, “Kur’an-ı Kerim’de İltifât Sanatı Faydaları ve Amaçları”, 174.

⁴³ Şeyma Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, *Üslûbu’l-İltifât fî şî’ri’l-Cevâhirî* (Müessesetü Dâri’s-Sadık es-Sekâfiyye, 2019), 54.

Devlet yöneticilerinin yaptıkları yanlışlara sessiz kalmamasıyla bilinen⁴⁴ şair Cevâhirî'ye⁴⁵ (ö.1418/1997) ait olan bu beyitlerde şair, devleti eleştiren şair ve yazarlara yüklenir görünerek esasında alaycı bir dille yöneticileri hedef almaktadır. Bunun için gıyabi bir üslupla şair ve yazarların, yöneticilerin işlerine karışmamaları gerektiğini söylerken bu gıyabi üsluptan birden hitaba geçerek bizzat şair ve yazarlara "bırakın insanlar işlerini yapsınlar" demektedir. Burada azarlar bir dille konuşmaktadır. İşte bu azarlamanın etkili bir şekilde olması için iltifat üslubu gerçekleştirilmiştir.⁴⁶ İltifat üslubu burada vermiş olduğumuz dördüncü beyitte "دعوا القوم / Bırakın insanları" ibaresiyle başlamış bulunmaktadır.

3.Nasihat ve irşâd. Yasin suresinde şehrin öbür ucundan koşarak gelip kavmini elçilere inanmaya davet eden adam "وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون" / Beni yoktan yaratana niye kulluk etmeyeyim? Hepiniz de ona döndürüleceksiniz."⁴⁷ diyen adam sözü önce "beni yoktan yaratana neden kulluk etmeyeyim?" şeklinde kendi üzerinden söylerken sonra karşısındakilere döndürerek "siz de ona döneceksiniz." demiştir. Burada sözünün tesirini arttırarak inanmalarını sağlamak için bu iltifât üslubunu kullanmıştır.⁴⁸

4.İnkâr ve ayıplama. Tin suresinde insanın en güzel şekilde yaratıldığı, sonra aşağıların aşağısına indirildiği, ancak iman edenlerin bundan istisna olduğu, onlar için kesintisiz bir mükafaat olduğu hususları gıyâbi bir üslupla aktarılırken birden hitâb üslubuna geçerek "فما يكذبك بعد بالدين" / Artık sana dini inkâr ettiren nedir?"⁴⁹ sorusu yöneltilmiştir. Burada kınama ve azarlamayı arttırmak amacıyla bu üslup tercih edilmiştir.⁵⁰

5.İstihzâ ve tahkir. İltifatın tahkir anlamında kullanılmasına Cevâhirî'nin başka bir şiiriyle örnek verebiliriz. Bu şiirinde o zamanda bakan olmuş birini hicveden şair ilk beyitlerde bu kişiyi muhatap bile almadığını gösterircesine gıyâbi üslubu kullanmış sonrasında ise şu beyitlerde birden hitaba geçerek tahkir ve istihzanın daha şiddetli bir şekilde hissedilmesini sağlamıştır:

الله أنت مطية عريت منها الشوى وتأكّل الظهر⁵¹

Allah aşkına sen aklı kendisinden gitmiş ve sırtı da eskimiş bir bineksin!

3. Kemalpaşazâde'de İltifât Sanatı

3.1. İltifât Risalesi

İltifat sanatı sarf, insiraf, istidrâk gibi çeşitli isimle anılmış olan⁵², tarihi seyrine bakıldığında mahiyeti konusunda en başından beri çok farklı yorumların getirildiği, Arap belagatının belki de en ihtilafı

⁴⁴ Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, *Üslûbu'l-İltifât fî şî'ri'l-Cevâhirî*, 55.

⁴⁵ Asıl adı Muhammed b. eş-Şeyh Abdi'l-Huseyn şeklinde olup 20. Yüzyılın en büyük Arap şairlerinden kabul edilen Irak'lı şair, dedesi Muhammed Hasan'ın Cevâhîrî'l-Kelâm isimli kitabına nisbetle Cevâhirî olarak anılmıştır.

⁴⁶ Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, *Üslûbu'l-İltifât fî şî'ri'l-Cevâhirî*, 55.

⁴⁷ Yasin 36/22.

⁴⁸ Mahcub el-Hasan, "Kur'an-ı Kerim'de İltifât Sanatı Faydaları ve Amaçları", 176.

⁴⁹ Tin 95/7.

⁵⁰ Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı*, 29; Mahcub el-Hasan, "Kur'an-ı Kerim'de İltifât Sanatı Faydaları ve Amaçları", 177.

⁵¹ Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, *Üslûbu'l-İltifât fî şî'ri'l-Cevâhirî*, 65,66,67.

⁵² Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, *Üslûbu'l-İltifât fî şî'ri'l-Cevâhirî*, 17, 18,19.

konusudur.⁵³Önceleri sınırları oldukça geniş ve hatta belirsiz olan bu üslubun kapsamına başka üslupları da katan alimler olmuştur. Sonrası

nda ise nisbeten mahiyeti konusunda belirginleşmeler görülmüş olup bununla birlikte ihtilaflar devam etmiştir. Sonuç olarak iltifatın tanımıyla ilgili “cümlelerin yapısında asıl (olan)a muhalefet eden bir değişikliğin yapılması” şeklinde bir anlayış birliğinin oluştuğu söylenebilir. Zemahşerî, Sekkâkî, (ö. 626/1229) Hatip Kazvînî (ö. 739/1338) gibi alimlerin bu görüşte oldukları görülmektedir. Ancak bu aslın sadece lafzî mi olabildiği yoksa lafzî olduğu gibi manevî de olabilirliği konusunda yine ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁴ Aslın lafzî olması bizzat söylenmiş olması, manevî olması ise söylenmesi beklenen üslup olması anlamına gelmektedir. Cumhura göre asıl yalnızca lafzî olabilirken yine Zemahşerî (ö.538/1144) ve Sekkâkî gibi isimlere göre manevî de olabilmektedir.⁵⁵Bir örnek verecek olursak İmriü'l-Kays'ın (ö. 540 dolayları) *تَطاولُ / إسميد' de gecen uzadı. Kafası rahat olan uyudu ama sen uyumadın*” beytinde şair esasında kendisiyle konuşma durumundadır. Dolayısıyla aslında *تَطاولُ ليلي / Gecem uzadı*” demesi gerekmektedir. İşte bu gerekliliğe asıl denmektedir. Ancak şair burada bu asıldan saparak hitap üslubunu kullanmıştır. Dolayısıyla burada daha hiç söylemediği bir şeyden sapmış bulunmaktadır. Bu yüzden bu asıl lafzî değil manevîdir. İşte manevî aslı kabul edenlere göre beytin daha ilk cümlesinde dahi iltifat gerçekleşmiştir.⁵⁶Ancak manevî aslı kabul etmeyenlere göre burada herhangi bir iltifat yoktur. Zira söz daha yeni başlamıştır ve bu ilk cümledir.

Kendi zamanına kadar bunun gibi birçok tartışmalarla gelen iltifat bahsine Kemalpaşazâde, risalesinde yeni tartışma konuları eklemiştir.

Müellif iltifatı, telvînü'l-hitabın bir türü olarak ifade etmiştir. Bu ifadeye göre telvînü'l-hitabın başka türleri de bulunduğu kanısında olduğunu düşündüğümüz müellifin telvîn-i hitaptan kastının ne olduğunu bilmemekle birlikte bedî sanatlarını kastettiğini tahmin etmekteyiz. Kemalpaşazâde bu sanatı sözün üslubunda değişiklik yapmak şeklinde tanımlar. Müellifin burada üsluptan kastının müktezâ-i zahiri'l-kelam olduğunu anlamaktayız. Mukteza-i zahiri'l-kelamı cümlelerin akışına uygun olan söz, sîga ya da tam olarak az önce bahsettiğimiz asıl olarak anlamamız mümkündür. Örnek verecek olursak bir sözde metnin akışına göre hangi zamir kullanılması gerekiyorsa bu zamir mukteza-i zahiri'l-kelam, başka bir ifadeyle kelamın zahirinin gerektirdiği zamirdir. İltifât ise bu zamir dışında bir zamir kullanıldığında gerçekleşmektedir. Cümlelerin üslubunda bahsi geçen bu değişiklik üç siyga arasında olur ki bu üç sîga mütekellim, muhatap ve gâib sîgalarıdır. Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde zamir dışındaki unsurlar arasında gerçekleşen iltifat türlerini tamamen dışarıda bırakmış iltifâtı zamir geçişlerinden ibaret olarak görmüştür.

Bir ayet örneğinde iltifatın kelama kattığı nükteden de bahseden Kemalpaşazâde ardından iltifatın şartlarından bahseder. Bunlardan ilki iltifatın gerçekleştiği cümle ile hemen öncesindeki cümlede hitap edilen kişinin ya da şeyin aynı olmasıdır. Eğer bu şart gerçekleşmezse zamirler değişse de iltifat vâkî olmaz. Bu yüzden *”ثم توليتم إلا قليلا منكم / Sonra sizden birazı hariç yüz çevirdiniz⁵⁷”* ayetinde iltifat olmadığını söyler. Ayetin öncesinde İsrâioğullarından bazı hususlar üzerine söz alındığı belirtilir. Her ne kadar öncesinde

⁵³ Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, 4.

⁵⁴ Hatice Muhammed Ahmed el-Benânî, *el-İltifât fi'l-Kur'ani'l-Kerim ilâ Âhiri Sureti'l-Kehf* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 34.; Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, 19.

⁵⁵ Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, 23.

⁵⁶ Tabl, *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, 23.

⁵⁷ Bakara 2/83.

gıyâbî bir üslub varken burada hitâbî üsluba geçilmiş olsa da bunun iltifât sayılamayacağını çünkü öncesinde bahsedilenlerle, ayetin bu kısmının söylendiği kimselerin aynı olmadığını söyler. “*Sonra çok azınız hariç yüz çevirdiniz*” denilen kimseler halihazırda bu ayet geldiğinde yaşayan İsrailoğulları iken öncesindekiler daha önce yaşamış olan ve bizzat sözü vermiş olan İsrailoğullarıdır. Kemalpaşazâde Keşşâf sahibi Zemahşeri'nin burada iltifât olduğunu söylediğini ancak olmadığını belirtir.

İltifatın ikinci şartı, değişikliğin bulunduğu cümlelerin mukteza-i zahirin aksi olmasıdır. Mukteza-i zahir cümle ve ibarelerin lafızların taşıdığı anlama uygun olmasıdır.⁵⁸ Ancak Kemalpaşazâde burada mukteza-i zahiri'l-kelam ile mukteza-i zahiri'l-makam ayırımından bahseder ki bu ayrımı kendisinden başka kimsede görmedik. Esasında iltifatla ilgili en büyük karışıklığın bu ayırımın olmamasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu ayrımı keşfeden müellif bir sözde iltifat olup olmamasıyla ilgili bütün ihtilafları neredeyse bu ayrımla bitirmiş bulunmaktadır. Sözün zahiri'l-makamının muktedâsı ile zahiri'l-kelamının muktedâsı farklı olabilmektedir. Söz gelimi makamın gerektirdiği hitap üslubunun kullanılması iken kelamın gerektirdiği tekellüm üslubunun kullanılması olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken iltifatın olabilmesi için sözün mukteza-i zahiri'l-kelama aykırı olmasıdır. Bir örnekle açıklayacak olursak Abese suresinin 3. ayeti olan “وما يدريك لعله يزكى / *Nerden biliyorsun belki o arınacaktı*” ayetinde iltifat vardır. Zira öncesindeki ayetler “عيس و تولى أن جاءه الأعمى / *Yüzünü asıp gitti. Âmâ ona geldi diye*” şeklindedir. Burada her üçünde de kelamın zâhiri hitâbî gerektirmekte iken ilk iki ayette üslup gıyâbî bir üsluptur. Sonrasındaki üçüncü ayette ise birden hitaba geçilmiştir. Dolayısıyla burada yapılmış olan aykırılık mukteza-i zahiri'l-kelamda bulunmaktadır. Aykırılığın mukteza-i zahiri'l-kelamda bulunmasından dolayı da burada iltifat bulunmaktadır.

Risalesinin birçok mantıksal tanımlamalar ve açıklamalar yapmasından dolayı anlaşılması oldukça güç bir hale gelmiş olduğunu düşündüğümüz müellif iltifat sanatına getirdiği “sözün üslubunda değişiklik yapmak” şeklindeki tanımın kendinden öncekilerin getirdiği tanımlara göre çok daha isabetli olduğunu söyler. Müellifin böyle diyerek eleştirdiği, kendisinden önce cumhurun kabul etmiş olduğu meşhur iltifât tanımı şu şekildedir: *O, bir manayı üç şekilden (tekellüm, hitap ya da gıyâb) biriyle ifade ettikten sonra kalan iki şekilden biriyle ifade etmektir.* Müellife göre bu tanım, tabirin üsluba göre daha değişken olması sebebiyle kapsayıcı değildir. Tanım yeterince kapsayıcı olmadığı için de şöyle bir kayıt eklenmek zorunda kalınmıştır: *İkinci tabirin mukteza-i zahire göre gelmesi gerekenin dışında gelmesi şartıyla...* İşte buradaki mukteza-i zahir, üslup ya da mukteza-i zahiri'l-kelam anlamına gelmektedir. Bu sebeple kendi tanımının daha kapsayıcı olduğunu söyleyen müellif şu ayette tabir değişse de üslubun değişmediğini örnek göstererek konuyu açıklar: *يا أيها الذين آمنوا! إذا قمتم إلى الصلاة*⁵⁹ / *Ey iman edenler! Namaz için kalktığınızda...* Bu ayette *الذين* “onlar ki” mevsulüne dönen *فتمتم* “siz kalktınız” fiili gâib olması gerekirken muhatap şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla tabir değişmiştir. Ancak üslup, başka bir ifadeyle muktezâ-i zahiri'l-kelam değişmemiştir; hala aynıdır. Kemalpaşazâde'nin bu tanımının nerdeyse aynısını *O sözde bir üsluptan başka bir üsluba geçmektir.* (Yahya b. Hamza el-Alevî isminde bir kişinin daha getirdiği kaydedilmiştir.⁶⁰ Ancak müellifin bunu duymadığını düşünmekteyiz.

Kemalpaşazâde iltifatın belagatın meânî, beyan ve bedî alt başlıklarından hangisinde işlenmesi gerektiği tartışmalarına da girer. Ona göre iltifât üslubuyla ortaya çıkarılan anlamlar meânî ilimde incelenen terkiplerin özelliklerinden olduğundan bu üslup meânî ilmine intisâb etmektedir. Beyân ve bedî

⁵⁸ Matlub, *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Belağıyye*, 3/297.

⁵⁹ Maide 4/6.

⁶⁰ Muhammed Ahmed el-Benânî, *el-İltifât fi'l-Kur'ani'l-Kerim ilâ Âhiri Sureti'l-Kehf*, 31.

başlıklarında olması gerektiğini söyleyenlerin getirdiği gerekçelerin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ardından iltifatın üç üsluptan her birinin kendi aralarında olabileceğini, böylelikle altı çeşit iltifât olabileceğini söyleyen Kemalpaşazâde herbirine örnekler getirir.

Müellif Teftâzânî'nin (ö.792/1390) bir görüşüne karşı çıkar. Bu görüş tekellüm sîgasında ta'zim amacıyla tekil için çoğul zamirin kullanılması durumunun çok olduğu, ancak aynı şeyin hitâb ve gıyâb sîgalarında olmadığı, eğer varsa bunların sonradan Arapça konuşanlar tarafından dile katıldığı yönündeki görüştür. Bu kullanımın muhatab ve gaibde de var olduğunu söyler ve buna ayetten örnekler getirir.

Öte yandan İmriu'l-Kays'ın üç beyitte üç iltifat yapmasıyla övüldüğünü halbuki Kur'an-ı Kerim'de bir beyitten bile az bir miktardaki kelimada iki iltifatın bulunduğu işaret eder.

Kemalpaşazâde iltifatın iki farklı kelimada olması şartının doğru olmadığını, aynı söz içinde de iltifatın olabileceğini söyler ve İsrâ suresinin birinci ayetini bu duruma delil olarak sunar. Ancak ayet, şu kıraati tercih edildiğinde delil olmaktadır: “باركنا حوله ليريه من آياتنا” / *Etrafını mübarek kıldı(ğımız) ona ayetlerimizden bir kısmını göstermesi için*” Burada önce tekellümle başlanmış, sonra “ليريه” / *ona göstermesi için*” denildiğinde gâibe geçilmiş, ardından tekrardan tekellüm sîgası gelmiştir. Bilindiği üzere ayetin meşhur kıraati “ليريه” değil, “ليريه” göstermemiz için/üzere” şeklindedir.

3.2. Tefsirinde İltifât Sanatı

Kemalpaşazade, en meşhur örnek olduğu üzere Fatiha suresinin beş numaralı “إياك نعبد” / *Yalnız Sana kulluk ederiz!*” ayetinde iltifat olduğunu belirtir. Çünkü bu ayetten önceki ayetlerde gıyâbî bir üslup kullanılmışken bu ayette birden hitâbî üsluba geçilmiştir. Başka bir ifadeyle mukteza-i zahiri'l-kelamda değişiklik yapılmıştır. Kemalpaşazâde'ye göre bu iltifatı gerektiren unsur makamdır. Ancak bu makam kelimesini muzakteda-i zahiri'l-makam kavramıyla karıştırmamak gerekir. Buradaki makam kelimesi iltifatın faydası ya da nüktesi şeklinde anlaşılmalıdır. Önceki ayetlerde Allah'a hamd ve övgüde bulunulmuştur. Övgü ise gıyâbî üsluba daha uygundur. Ancak “إياك نعبد” ayetiyle birlikte duaya geçilmiştir ki duada hitâbî üslup daha uygundur. Bu yüzden bu fayda gözetilmiştir. Ayetin mukteda-i zahiri'l-makamı ise hitâbî üsluptur. Kemalpaşazâde'nin iltifâtın gerçekleşmesi için bahsettiği diğer şart olan muhatabın değişmemesi şartını bu ayette düşünelim. Fatiha suresinde sanki Allah-u Teâlâ'ya dua etmek öğretilmekte dahası dua eden bir kimse tasvir edilmektedir. O halde bu sözlerin muhatabı kim olmaktadır? Bu sözler ancak Allah'a (c.c) söylenebilecek sözler olduğuna göre muhatap değişmemektedir. O halde iltifatın iki şartı da sağlanmış bulunmaktadır.

“والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها⁶¹” / *Bulut harekete geçirsin diye rüzgarları gönderen Allah'tır. Biz onu ölü bir beldeye sür(eriz)dük de ölümünden sonra toprağa hayat ver(iriz)dik.*” Ayetin “والله الذي أرسل” / *Bulut harekete geçirsin diye rüzgarları gönderen Allah'tır.*” kısmında Allah-u Teâlâ ile ilgili gıyâbî bir üslup kullanılmışken devamında “فسقناه / *onu sürdük*” denilerek birden tekellüme geçilmiştir. Bu iltifatın Allah (c.c) tarafından yapılan işi yapmış olan kendisine has kılmak, yapana vurgulu bir işaret ve nisbette bulunmak için yapıldığı belirtilmiştir. Görüldüğü üzere bu ayette de muhatabın değişmemesi şartı sağlanmış ve de mukteza-i zahiri'l-kelam dışında bir üsluba geçilmiş olduğundan iltifat sanatının yapılmış olduğuna kanaat getirilmiştir.

Kemalpaşazâde, Meryem suresinin “وقالوا اتخذ الرحمن ولدا” / *ve dediler ki Rahman çocuk edindi.*” şeklindeki 88. ayetinde Allah'ın çocuk edindiğini söyleyen kişilerden gıyâbî bir üslupla bahsedilirken arkasından gelen

⁶¹ Fâtır 35/9.

89. ayette iltifat yapılarak hitâbî üsluba geçildiği ve ayetin şu şekilde geldiğine işaret etmiştir: *لقد جئتم شيئا إذا / Gerçekten siz pek çirkin bir şey ortaya attınız.* Kemalpaşazade bu iltifatın onlara olan kızgınlık ve kınamanın şiddetini arttırmak, Allah'a karşı gösterdikleri bu cür'et ve söylediklerinin yanlışlığıyla üzerlerine çektikleri gazaba vurgu yapmak için yapıldığını belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim Allah Rasulüne vahyedilmiş olduğundan bu haberlerin hepsi ona verilmiştir. Dolayısıyla muhatap Allah rasulüdür. Kemalpaşazâde bu ayette de muhatap değişikliği değil ancak üslup değişikliği olduğu için iltifat olduğunu belirtmiştir.

62 وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فايأي فارهبون / Allah buyurdu ki iki tanrı edinmeyin! O ancak bir Tanrı'dır! O halde yalnız benden korkun!" Ayetin "وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد" kısmında gıyâbî bir üslup kullanılırken en sonunda "فايأي" denilerek tekellüme geçilmiştir. Kemalpaşazade tefsirinde, bu iltifatın kalplerde korku uyandırmak ve korkuyu daha fazla hissettirmek için yapıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu iltifatın amacının korku ve azamet hissettirmek olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan ayetin anlamından anlaşılacağı üzere muhatap doğrudan peygamber (sav) olsa da dolaylı olarak tüm insanlıktır ki bu yüzden emir ve nehiyeler cem' sîgada gelmiştir. Kemalpaşazâde'nin burada da muhatap değişmediği, ancak mukteza-i zahiri'l-kelamın dışında bir sîga kullanıldığı için iltifat olduğunu söylediğini anlıyoruz.

İsra suresinin سبحة الذي أسرى عبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله / Bir gece kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir" şeklindeki ilk ayetinde ikinci ism-i mevsûle kadar olan kısım gıyâbî bir üslupla îrâd edilmişken "باركنا" kelimesiyle tekellüm üslubuna geçilmiştir. Bu iltifatın, ayette bahsi geçen ayetlerin ve bereketlerin büyüklüğüne ve önemine işaret etmek için yapıldığı belirtilmiştir. Yine bu ayette de Kemalpaşazâde'nin iltifat için belirlemiş olduğu iki şart da sağlanmıştır.

63 وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا / Onlara Allah'ın indirdiğine uyun denildiğinde "Hayır! biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yola) uyarız" dediler." Burada bahsedilen kimseler müşriklerdir. Bir önceki ayette bu insanlarla ilgili hitabî bir üslupla anlatım yapılırken bu ayette gıyâbî üsluba geçiştir. Kemalpaşazâde bu iltifatın sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Onlar şeytana itaat, ahmaklık ve dalalette o kadar ileri gittiler ki artık direkt olarak hitap edilmeyecek kimseler haline geldiler. Öyle ki ayet akıllı kimselere sanki şöyle demektedir: Şu ahmaklara bakın davetçilere nasıl cevap veriyorlar! Bu ayette de yine muhatap değişmemiş, ancak üslup değişmiştir. Bu yüzden iltifat sabit olmuştur.

Son olarak Kemalpaşazâde'nin tefsirinde içinde iltifat olduğunu belirttiği ayetlerden Yunus suresinin 23. ayetini de örneklerimiz arasına katmak istiyoruz: *فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق يا أيها الناس إنما بغيكم على / أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم إلينا مرجعكم فنبننكم بما كنتم تعملون / Fakat Allah onları kurtarınca bir de bakarsın ki onlar haksız yere taşkınlık ediyorlar. Ey insanlar! taşkınlığınız ancak kendi aleyhinizedir. (Bununla) yalnızca dünya hayatının menfaatini (elde edersiniz!) Sonra dönüşünüz yine bizedir. O zaman size yaptıklarınızı haber vereceğiz.* Ayet gıyâbî üslupla başlamışken "Ey insanlar!" nidasıyla hitâbî üsluba geçiş yapılıyor. Bu iltifatla taşkınlığın terkinin önemine ve bu taşkınlıktan nehyetmeye ciddi bir vurgu yapılmıştır. Bu ayette de muhatap aynı kalıp üslup değişmiş, bu yüzden iltifat gerçekleşmiştir.

4. Sonuç

Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan çalışmalar sayesinde büyük bir gelişim göstermiş olan belagat ilminin en önemli konularından biri de iltifat sanatıdır. Belagat ilminin kendisi gibi bu sanat da zaman içinde gelişimini tamamlamış ve tamamlanuncaya kadar farklı alimler tarafından çeşitli isimler, tanımlamalar ve anlayışlarla ele alınmıştır. Bu anlamda belagat ilminin belki de en ihtilafli konusu olma vasfını kendisinde

⁶² Nahl 16/51.

⁶³ Bakara 2/170.

bulundurmaktadır. Bu ihtilaflardan bazıları günümüzde hala tartışma konusu olabilirken çoğuyla ilgili artık genel bir yargıya varılmış gibi görünmektedir.

Kemalpaşazâde iltifât risalesinde; tarihin içinden, hakkında birçok şey söylenmiş ancak mahiyeti/sınırları hala vuzuha kavuşmamış olarak gelmiş olan iltifat bahsini iki büyük tespitle vuzuha kavuşturmuştur. Bu tespitler muktedâ'z-zahir kavramını muktedâ zahiri'l-kelam ve zahiri'l-makam olarak ikiye ayırması ve iltifatın gerçekleştiği söz ve öncesinde muhatabın aynı olması şartını getirmesidir. Bu iki husus ya da tespit iltifatla ilgili doğru karar vermeyi sağlamakta ve bir sözde iltifat olup olmamasıyla ilgili ihtilafa mahal bırakmamaktadır. Bunun yanında iltifatın eskiden beri yapılagelen tanımındaki tabir kelimesini eleştirip, yerine üslup kelimesini getirmesi onu da muktedâ-i zahiri'l-kelam olarak açıklamasını da ekleyelim.

Kemalpaşazâde'nin tefsirinde ise iltifat bulunan ayetlerle ilgili yorumları başka kaynaklarda yapılan açıklamalarla genel olarak aynı yöndedir. Bu alim iltifat bahsiyle ilgili esas tartışma ve ihtilafları iltifat risalesinde getirmiştir. Bu risalesinde müellif önceki bazı alimlerin iltifat üzerine yapmış oldukları açıklamalar ve tanımlardaki boşluklar, bu sanatla ilgili bazı kuralların geçersizliği, iltifat olmadığı halde iltifat olduğu düşünülen bazı ayet ve sözlerle ilgili açıklamalar getirmiştir. Bütün bu açıklamalar araştırmamızın "İltifat Risalesi" bölümünde incelenmiştir. Risalesindeki dili zorlayıcı olan müellifin iltifat sanatıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalar alimin alandaki yetkinliğine işaret etmekte, sanatla ilgili sınırları belirgin bir çerçeve çizip bu alanda yeterli bir anlayışa ulaşma imkânı vermektedir. Bu çalışma sonrasında müellifin diğer sanat risaleleri üzerinde yapılmış ya da yapılacak çalışmaların önemi gün yüzüne çıkmış görünmektedir.

Kaynaklar

Çifci, Mehmet Faruk. "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)" 19/1 (2020), 119-150.

ElîAçık, Muhittin. "İLTİFAT SANATI ÜZERİNE BİR İNCELEME". *The Journal of Academic Social Sciences* 85/85 (01 Ocak 2018), 1-6. <https://doi.org/10.16992/ASOS.14507>

es-Sekkâkî. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1987.

Kemalpaşazâde. *Mecmûu Resâili İbni Kemal Paşa*. 8 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.

Mahcub el-Hasan, Muhammed. "Kur'an-ı Kerim'de İltifât Sanatı Faydaları ve Amaçları". çev. Mustafa Şentürk - Kasım Altuntaş. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 169-180.

Matlub, Ahmed. *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Belağîyye*. 3 Cilt. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006.

Muhammed Ahmed el-Benânî, Hatice. *el-İltifât fi'l-Kur'ani'l-Kerim ilâ Âhiri Sureti'l-Kehf*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Muhammed Kazım Abbas ez-Zebîdî, Şeyma. *Üslûbu'l-İltifât fi şî'ri'l-Cevâhirî*. Müessesetü Dâri's-Sadık es-Sekâfiyye, 2019.

Özdemir, Abdurrahman. "Kadim Bir Söz: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 151-160.

Saraç, Yekta. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

Tabl, Hasan. *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kuraniyye*, ts.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/238-240, 2022.

Ulusı (Ülger), Müşerref. *Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı*. Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.

Zemahşerî. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 3. Baskı., 2009.

1. Giriş

İbrâhîm Nasrallâh, roman türünde önemli eserler kaleme alan Çağdaş Arap Edebiyatı'nın ileri gelen isimlerindedir. Filistinli olan yazar, eserlerinde daha çok Filistin-İsrail meselesine değinerek, halkın zorla alınan toprakları, göçe karşı direnişini ve sürgün hayatındaki mücadelesini kaleme almaktadır. 'Anahtarın Gölgele' anlamına gelen 'Zılâlü'l-Mefâtih' adlı eser, bu temalar üzerinde durarak halka karşı yaşanan insanlık dramına vurgu yapmaktadır. Bu çalışmamızda söz konusu eseri, romanın önemli unsurlarından olan zaman ve mekân yönünden inceleyerek yapıtın edebi değeri ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır.

2. İbrâhîm Nasrallâh'ın Hayatına Kısa Bir Bakış

İbrâhîm Nasrallâh, Çağdaş Arap Edebiyatı ve Filistinli yazarlar arasında önemli bir yere sahiptir. Yazarın ailesi, Kudüs'e yakın El-Bureyc adında bir köyde yaşamını sürdürürken zorunlu göçe mahkûm edilerek göç deneyimini yaşayan Filistinli ailelerden biridir. Nasrallah, 1954 yılında Ürdün'de Filistinli göçmenler için tahsis edilen el-Vahdet adında bir mülteci kampında dünyaya gelmiştir. Kampta zorlu bir çocukluk dönemi geçiren yazarın, edebi kişiliğinin oluşumunda bu süreç ciddi bir rol oynamıştır. Aynı zamanda ailesinin Filistin davasına olan bağlılığı, bireysel ve edebi kimliğini şekillendirmiştir. Örneğin; işgale rağmen babasının kendisini her bayram Kudüs'e ziyarete götürmesi Nasrallah'ın vatan sevgisini daha da güçlendirmiştir. Bu deneyimlerini eserlerine yansıtan yazar, Filistin halkının yaşadığı trajediye edebi bir boyut kazandırmıştır.⁶⁴

Roman ve şiir başta olmak üzere birçok edebi türde eser kaleme alan yazar, Filistin kimliği ve aidiyeti üzerinde durmuştur. İsrail zulmüne karşı Filistin halkının mücadelesindeki dramını uluslararası arenaya taşımıştır. Nasrallah, eserleri aracılığıyla Arap ve Batı toplumunun dikkatini Filistin meselesine çekerek yaşanan zulme ışık tutan önemli yazarlar arasında yer almaktadır.

Suudi Arabistan'da 1976-1978 yıllarında öğretmenlik yaparak yazarlık kariyerine başlayan Nasrallah, akabinde Ürdün'e dönerek başkent Amman'da basın-yayın alanında görev yapmıştır. Abdülhamîd Şûmân Kurumu'nda 1996-2006 yılları arasında Kültür Danışmanı ve Edebi Faaliyetler Müdürü olarak çalışmıştır. 2006'dan bu yana ise Ürdünlü Yazarlar Birliği Derneği ile Arap Edebiyatçılar ve Yazarlar Birliği üyesi olarak tüm zamanını yazarlık kariyerine ayırmıştır.⁶⁵

3. Romanın Yapısal Özellikleri

Bu başlık altında, Zılâlü'l-Mefâtih adlı romanın zaman ve mekân unsurları sırasıyla ele alınarak, eserin edebi yönü analiz edilmeye çalışılacaktır.

3.1. Zaman

⁶⁴ İbrâhîm Nasrallâh, *es-Sıra et-Tâira* (Beyrut: Dâru'l 'Arabiyye li 'ulum'il Nâruşrun, 2012), 137-139.

⁶⁵ Zehra Gülay Şahan, "Modern Ediplerden İbrâhîm Nasrallâh ve Ürdün Edebiyatındaki Yeri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1, (Bahar, 2021), 79.

Zaman, romanlarda olayların vuku bulduğu, hadiselerin geliştiği ve hikâyenin ilerlediği bir dilim olarak ifade edilir. Romanın modern bir anlatım biçimi olmasından dolayı zaman anlayışımızın farklı biçimlerini dile getirmesi vazgeçilmez bir gerçektir. Bunun yanı sıra roman, içinde yaşanan koşulların insanî tecrübelerini sergilemektedir. Romanda insanın zaman anlayışını, bu deneyimin ve tecrübelerinin bir parçası olarak vermesi doğaldır.⁶⁶

Felsefe, fizik, matematik ve benzeri disiplin gündemlerinde de yer alan zaman kavramı, 'tanımlanması zor kavram' şeklinde tasvir edilmiştir.⁶⁷ Bununla beraber bu kavram sadece temel bilimlere ve modern düşünceye özgü olmayıp, mitolojide ve semavi dinlerde de önem taşıdığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de bu kavrama değinilerek yemin edilmesi, zaman kavramının önemini gözler önüne sermektedir.⁶⁸ "والعصر"⁶⁹

Anlatı sanatı olarak kabul edilen roman aynı zamanda bir zaman sanatıdır. Çünkü roman, olgular, duygular, hayaller ve düşünceler gibi farklı unsurların geniş bir zaman dilimi içerisinde sergilenmesiyle oluşur. Bu bağlamda zaman unsuru hem olayların gelişimini hem de kişilerin içsel dönüşümlerini anlatmada önemli bir rol oynar.⁷⁰ Billhassa gerçek hayatın olaylarından esinlenen realist romanlarda zaman kavramı daha fazla önem taşımaktadır.⁷¹ Öyle ki gerçek olaylardan ilhamla kaleme alınan 'Zılâlû'l-Mefâtih' romanının zaman yönünden incelenmesi kayda değer bir öneme sahiptir. Nitekim romanda gerçekleşen kritik olaylar Filistinliler için önem arz eden tarihlere denk gelmektedir. Romandaki önemli olaylar, takvim tarihine bağlı olarak kronolojik düzende kaleme alınmıştır. Yazar bu tarihleri; 'birinci buluşma 1947', 'ikinci buluşma 1967' ve 'üçüncü buluşma 1987' biçiminde ele alarak önemli olayların denk geldiği kritik tarihlere dikkat çekmiştir.

Romanın olay zinciri romanın ikinci ana kahramanı olan siyonist Nahum'un diğer İsrailli askerler ile birlikte Meryem'in köyüne yaptığı saldırı ile oluşmaktadır. Vaka başlangıcı 1947 yılına tekabül etmektedir. Romanın baş kahramanı olan Meryem ile Nahum'un ilk karşılaşması bu tarihe denk gelmektedir. Meryem'in köyünü ele geçirmek amacıyla gelen Nahum ve arkadaşları, yaptıkları saldırı Filistinli direnişçiler tarafından püskürtülünce geri kaçmak zorunda kalmışlardır. Nahum ise arkadaşlarından uzak olması nedeniyle asker kıyafetlerini çıkartıp silahını bir tarlaya sakladıktan sonra Meryem'in ahırına gizlenmiştir. Ancak ahırdaki hayvanlardan çıkan seslerden dolayı ahıra giden Meryem, Nahum ile karşılaşmıştır. Dört çocuklu bir anne olan Meryem, Nahum'u 17 yaşında olan oğlu gibi görmesi nedeniyle Filistinli direnişçilere teslim etmemiştir. Birkaç gün onu gizledikten sonra eşi ile birlikte Nahum'u güvende olabileceği yere kadar sağ salim şekilde bırakmıştır. Ancak bu görüşmenin ardından İsrailliler Meryem'in köyüne saldırılar düzenleyerek Meryem'i ve onunla birlikte çok sayıda Filistinliyi göçe zorlamıştır. Romanda gerçekleşen bu önemli olayların tarihine ilişkin kesin bir zaman bilgisi verilmesi de romanın başında "اللقاء الأول 1947".⁷² '1947 birinci buluşma' şeklinde tarih detayı aktarılmıştır.

Bu yöntemle yazar, okurun dikkatini Filistinliler için dönüm noktası olan tarihe dikkat çekmiştir. Zira bu tarihte İkinci Dünya Savaşı'nın ardından kurulan İsrail Devleti'nin uyguladığı baskı ve göç politikaları sonucu çok sayıda Filistinli zorla yerlerinden kopararak evsiz bırakılmıştır.⁷³ Meryem de bu tarihte

⁶⁶ Philip Stevich, "Romanda Zaman ve Mekân", *Roman Teorisi*, mlf. Philip Stevich, çev. Sevim Kantarcıoğlu. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 224.

⁶⁷ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, (İstanbul: Ötüken Yayın Evi, 2022), 114.

⁶⁸ Adem Can, "Romanda Zaman Meselesi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5/9, (Haziran 2013), 107.

⁶⁹ Bkz. Kur'ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Asr 103/1.

⁷⁰ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap Yayınevi, 2009), 126.

⁷¹ Ercan Akçora, *Çağdaş Türk Romanında Göç Romanlarının Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 78.

⁷² Nasrallâh, *Sulasıyetü'l-Ecrâs*, 7.

⁷³ Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile 'İsrail-Filistin Sorunu'", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 264.

Nahum ile görüşmesinin ardından geçen yedi ay sonra evsiz kalan Filistinliler arasında yer almıştır. Bu tarihlerde Meryem'in köyüne İsraililer silahlı baskınlar düzenlemiş ve çok sayıda insanı öldürüp göçe zorlayarak evsiz bırakmıştır.⁷⁴

Meryem'in Nahum ile ikinci karşılaşması 1967 yılında, Nahum, yıllar önce hayatını kurtardığı için Meryem'e teşekkür etmek maksadıyla gelmiştir. Ancak Nahum'un bu seferki gelişi ilk gelişinden farklı olarak bir tankın üzerindedir. Bu karşılaşma ilk karşılaşmadan yirmi yıl sonra meydana gelmiştir. Bu görüşmenin yirmi yıl sonra gerçekleşmesi romanda geçen şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

*"Kapıyı açtı ve yirmi yılın ardından silinmeyen o yüz hatlarıyla karşılaştı."*⁷⁵

Yazarın vurgu yaptığı bu görüşmenin tarihi 1967'dir. Nahum'un bu tarihte yaptığı görüşmenin her ne kadar maksadı yıllar önce hayatını kurtaran Meryem'e teşekkür etmek olsa da tankın üzerinde gelmesi Meryem'i üzmüştür. Nitekim, onun bu şekilde gelişi Meryem ve köylüler için korkuya neden olmuştur. Bunun yanı sıra Nahum ilk görüşmeden sonra defalarca Meryem'in köyünü bombalamış ve köye baskınlar düzenleyerek çok sayıda Filistinlinin ölümüne yol açmıştır. Meryem ise Nahum'u iyi birey olması ve halkına zarar vermemesi için kurtarmıştır. Yazar, 1967 yılında Nahum'un Meryem'in evine bu şekildeki gelişine dikkat çekerek o dönemde İsraililerin Filistin topraklarında gerçekleştirdiği baskı ve zorba otoriteye vurgu yapmıştır. Zira bu tarihlerde meydana gelen Arap-İsrail savaşından galip çıkan İsrail ordusu Filistin topraklarının büyük bir bölümünü işgal etmiştir.⁷⁶ Bundan ötürü olsa gerek Nahum Meryem'in evine tankla gelmiştir.

*"لكنك لقد جئت على ظهر دبابة مدفعها موجه إلى صدري."*⁷⁷

"Ama sen ucu göğüsüme yönelmiş bir tank üzerine geldin.

Meryem ile Nahum'un üçüncü karşılaşması ise 1987 yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihte İsraililer, Meryem'i göçe zorlamış ve evini yakmıştır. Buna rağmen yanan evinin bulunduğu yere taşlarla evinin sınırlarını çizerek eski haline getirmeye çalışmıştır. Filistinlilerin ve dış basının dikkatini çeken bu hareket, çok sayıda kişinin tekrar yerle bir olan köyüne toplanmasına vesile olmuştur. Ancak bu haberi alan İsraililer dizilen taşları ve oradaki insanları kovmak için köye bir saldırı düzenlemeye karar vermiştir. Meryem'in köyüne düzenlenen saldırının Nahum tarafından yapılması istenmiştir. Nahum kepçe ile Meryem'in dizdiği taşları her ne kadar kazıya ve derin çukurlar oluştursa da ancak Filistinlilerin zihninden evlerinin hayalini silmenin mümkün olmayacağını farkına varır ve deliye döner. Meryem'in Nahum üzerinde bıraktığı bu etki, onun vatanına duyduğu bağlılığıyla beraber direnişi ve mukavemeti de simgelemektedir. Bu tarihin İsraililere karşı gerçekleşen intifada⁷⁸ yılına takabül etmesiyle Filistinlilerin bu başkaldırısına dikkat çekilmek istenmiştir. Meryem'in de verdiği tepkiyle anlaşılıyor ki, düşmana karşı yapılan mücadelenin etkisi belirginleşmiştir.⁷⁹

Romanlarda görülen zaman, genellikle iki ana kategoriye ayrılır: 'eş zaman' ve 'art zaman'. Eş zaman, metnin gerçek zamanını ifade eder; olaylar belirli bir başlangıçtan itibaren devam eder ve bir sonuca ulaşır. Ancak eş zamanın yanı sıra, geri dönüşler (flashback) ve geleceğe yönelik kesitlerle anlatıcı (yazar), ikinci

⁷⁴ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 43-44.

⁷⁵ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 86.

⁷⁶ Osman Yalçın, "1967 Arap-İsrail Savaşı ve Savaşta Hava Harekâtı", *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 5, (2021), 53- 104.

⁷⁷ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 89.

⁷⁸ Amikam Nachmani, "The Palestinian Intifada 1987-1993: the Dynamics of Symbols and Symbolic Realities, the Role of Symbols, Rituals and Myths in National Struggles", *Published By Frank Cass* 4/1(Bahar, 2001), 49-103.

⁷⁹ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 131-133.

ve bazen üçüncü zaman çizgilerini oluşturabilir.⁸⁰ Bu teknik, Nasrallâh'ın kaleme aldığı bu romanda da kullanılmıştır. Yazar bu tekniği ustalıklarla kullanarak olayları anlatırken ileriye ve geriye dönüşlerle okurun ilgisini sürekli canlı tutmayı başarmıştır. Romanda anlatımın doğrusal bir biçimde ilerlemesinin dışında, ileri ve geriye yapılan dönüşlerle düz metnin dinamiğini güçlendirirken bir yandan da geçmişte yaşananlar hakkında bilgi vermiştir. Örneğin roman, Meryem ile Nahum'un ahırda karşılaşmasıyla başlamaktadır. Nahum'un köye giriş zamanı, yazarın geri dönüş tekniğiyle okuyucuya aktarılmaktadır. Nahum, bir önceki gün Meryem'in köyüne saldıran İsraili askerlerden biridir. Bu bağlamda, Meryem ile karşılaşmadan önceki gün Filistin köyüne girmiştir:

"المعركة التي حدثت ليلة أمس كانت ضارية، انسحبت الكتائب الصهيونية نحو الغرب، أكتشف، أنه عالق في الشرق، أن يتبعهم فهذا يعني أن يقتل. في وقت كانت فيه القرى الفلسطينية، في المنطقة كلها مستيظة سار عبر كروم الزيتون كان هناك بيت، وهناك حظيرة بسرعة إنطلق فتح باب الحظيرة وأغلقه خلفه"⁸¹

"Dün gece gerçekleşen çatışma son derece şiddetliydi. Siyonist taburlar batıya doğru çekildi, ancak Nahum, doğuda sıkışıp kaldığını fark etti; onları takip etmesi, ölüm anlamına geliyordu. Bu esnada, bölgedeki tüm Filistin köyleri uyanık durumdaydı... Zeytinlikler arasında yürüdü... orada bir ev ve bir de ahır vardı. Hızla hareket ederek, ahırın kapısını açtı ve arkasından kapattı."

Nahum'un, Meryem'in köyüne bir önceki gece girdiği, Meryem'in ona yönelttiği sorulardan anlaşılmaktadır. Meryem, Nahum'u ahırda gördüğünde ona birçok soru sorar. Nahum'un verdiği yanıtlardan, onun köyüne saldıran İsraili askerlerden biri olduğu ve önceki gün köye girdiği anlaşılmaktadır.⁸²

Romanda geriye dönüş tekniğinin kullanımı, okuyucuya olayların meydana geldiği zamana ait bilgi vermektedir. Şöyle ki, romanın baş kahramanı olan Meryem'in göç ettiği zamana dair kesin bir tarih verilmemiştir. Ancak romanda Meryem'in, 20 yıl önce sürüldüğü köyüne 1967 tarihinde geri döndüğü ifadesi kullanılarak kahramanın 1947 yılında köyünden göç ettiği anlaşılmaktadır.

⁸³"صبيحة السبت الثاني عشر من آب 1967 بدأت أم جاسر رحلتها الحزينة إلى قريتها... حين هُجرت من القرية قبل عشرين عاماً

"1967 yılının Ağustos ayının 12. günü sabahı, Umu Jasir, köyüne olan hüznü yolculuğa başlamıştır...Yirmi yıl önce ayrılmak zorunda kaldığı köyünün yolunu anımsamaya çalıştı."

3.1. Mekân

Roman bir bileşim olup, mekân da bu bileşimin önemli bir ögesidir. Mekân, sadece vakaların yaşandığı ortamın tasvir edilmesiyle sınırlı değildir. Romanda mekân unsuru, kahramanların kişiliklerini ve ruh hallerini yansıtarak esere gerçeklik sağlamaktadır.⁸⁴ Bu unsur, romanda bir arka plan olmaktan ziyade kişilerin içsel dünyalarını yansıtarak esere duygu katmaktadır. Mekânın etkili kullanımı okuyucuda esere karşı ilgiyi güçlendirir. Bu unsuru eserlerinde ustaca kullanan Nasrallah, kaleme aldığı diğer eserlerinde de görüldüğü üzere Filistin topraklarında yer alan mekânlardan bahsetmektedir. Böylelikle romanda yer alan kişilerin mekânla ilgili hissiyat ve düşünceleri esere gerçeklik kazandırmıştır.

⁸⁰ Mustafa Ayyıldız, Roman-Tanım-Tarihçe-Teknik (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 182-183.

⁸¹ Nasrallâh, *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, 9-13.

⁸² Nasrallâh, *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, 18.

⁸³ Nasrallâh, *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, 102-103.

⁸⁴ Tekin, *Roman Sanatı*, 137.

Romanda dikkat çeken belirgin mekân tasvirlerinden biri, Meryem'in köyü ve çevresidir. Nahum, Meryem'in evine ulaşmadan önce zeytin ağaçlarıyla dolu bir alandan geçer. Bu betimleme, köyün verimli topraklara sahip olduğunu ve dolayısıyla ekonomik olarak zengin bir bölge olduğunu ima etmektedir. Aslında zeytin, Filistinlilerin karakteristik sembolüdür. Yazarın köyle ilgili yaptığı tasvirlerde zeytin ağaçlarını sıklıkla vurgulaması, okuyucuya köyün öne çıkan özelliğini belirtmek istemesidir. Bununla beraber, mekânın yalnızca fiziksel bir arka plan değil, aynı zamanda romanın sembolik derinliğini pekiştiren bir öge olduğu gösterilmektedir.

⁸⁵ "سَارَ عِبْرَ كُرُومِ الزَّيْتُونِ"

"Zeytinlikler arasında yürüdü"

Meryem'in köyündeki zeytinlikler, köyün tarımsal zenginliğini ve köylülerin geçim kaynaklarını simgeleyen önemli bir unsurdur. Ancak, İsraililerin köye art arda düzenledikleri bombalama saldırıları neticesinde bu verimli bahçeler büyük bir tahribata uğramıştır. Alevler, hayatın simgesi olan bu ağaçları yok ederek, köyün doğal dokusuna zarar vermiştir.

Köydeki yangının boyutu o kadar şiddetlidir ki, çok uzak mesafeden bile açık bir şekilde görünmüştür. Hatta bu yangının şiddeti nedeniyle diğer köylerin yolları bile gece yarısı olmasına rağmen aydınlanmış ve uyuyan köy halkının uyanmasına neden olmuştur. Bu durum yaşanan felaketin büyüklüğünü açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. Yangının yarattığı tahribat köyün fiziksel yapısına verdiği zararlar kalmayıp köy halkının yaşam dokusunun ve kültürel kimliğinin tehlike altında olduğunu ortaya koymaktadır. Romanda bu olayın yaşanması kişiler ve toplum üzerindeki etkilerini gözler önüne sermiş, bunun yanı sıra doğa üzerinde yarattığı uzun vadeli zarara da dikkat çekmiştir.

كان أبو جاسر ساهرا في بيت المختار, وصل الى خيمته. لم يكن بأستطاعته إلا أن يلقي نظرة في آخر كل نهار على القرية البعيدة, لكن تلك النظرة في ذلك الليل, مختلفة لأن القرية كانت تشتعل..... كانت النار على درجة من القوة بحيث أضاءت دروب النبعة الفوقا. أستيقظ بعض سكانها, دبت الحركة في الشوارع.⁸⁶

"Ebu Câser, o gece muhtarın evinde geç saate kadar oturmuştu, daha sonra çadırına gelen ebu Câser her akşam yaptığı gibi uzakta olan köyüne bir bakış atmaktan başka bir şey yapamıyordu. Ancak o gece köyüne olan bakışı diğer gecelerden farklıydı. Köyü yanıyordu... yangın o denli güçlüydü ki Neb'a el-Fukâ köyünün bile yollarını aydınlatmıştı. Hatta bazı köy halkı uyanmış ve caddelerde hareketlenmeler olmuştur."

Romanda öne çıkan bir diğer önemli mekân, Meryem'in göç sonrasında kaldığı çadırıdır. Şöyle ki; çadırın bulunduğu ortam insani yaşam koşullarından yoksundur. Bu durum, karakterlerin ruhsal ve bedensel sağlığını ciddi şekilde olumsuz etkiler. Yetersiz altyapı ve olumsuz iklim koşulları bu mekânı karakterler için bedensel açıdan zararlı bir yer haline getirir. Bu bağlamda romanda çadır sadece geçici bir barınak olmanın ötesinde, zorlukları simgeleyen bir mekân olarak betimlenmiştir.

" تلك الليلة ناموا وعند منتصف الليل, نهضوا مبتلين. كانت الريح تقطع أغطيهم وتبلل كل ما لديهم من الأشياء أباريق, طناجر وحتى أحذيتهم جرفتها الريح التي تحولت الى سيل, فتحوا أعينهم. لم تكن خيمتهم هناك "⁸⁷

⁸⁵ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 86.

⁸⁶ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 9-13.

⁸⁷ Nasrallâh, *Sulasîyetü'l- Ecrâs*, 64.

"O gece, gece yarısına doğru uyudular ve sonra ıslanmış bir şekilde uyandılar. Rüzgâr, örtülerini söküüp, ellerindeki her şeyi ıslatıyordu: Çaydanlıklar, tencereler, hatta ayakkabılarını bile sürükleyen rüzgâr, onları bir sel gibi alıp götürmüştü. Gözlerini açtıklarında, çadırlarının yerinde olmadığını fark ettiler."

Meryem, göç ettikten sonra kaldığı çadır, onun için son derece önemli bir mekândır. Bu çadırı köyünü görebilecek şekilde köyüne yakın bir noktaya kurmuştur. Kaldıkları çadır sağlık koşullarına uygun olmasa da çadırdaki türlü hastalıklara yakalansalar da ve Meryem'in eşi çadırdaki kalmanın sağlık açısından riskli olduğunu ifade de etse, Meryem bu mekânı terk etmeye bir türlü yanaşmamaktadır. Meryem'in bu mekânda kalmak istemesinin sebebi psikolojik bir bağlılıktır. Meryem'in bu tutumu, köyüne duyduğu derin bağlılığından ve güven arayışından kaynaklanmaktadır. Bu durum, onun önceki hayatına dair sağlam bir bağ kurma çabalarını ve mevcut koşullar altında bile eski alışkanlıklarını sürdürme isteğini yansıtmaktadır. Bu bağlamda çadır, sadece bir barınma alanı olmanın ötesinde, Meryem için bir tür psikolojik sığınak görevi görmektedir:

"بُنْكَرِي أَنْ الْأَمْرَاضَ سَتَقْتَرِسْنَا فِي هَذِهِ الْخِيْمَةِ، وَأَنْنَا لَنْ نَعُودَ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ إِذَا مَتْنَا هُنَا. أَعْدَكَ أَنْنِي سَأَحْرُصُ عَلَى أَنْ لَا تَغِيْبَ قَرِيْبَتَنَا عَنْ عَيْنَيْكَ أَبَدًا، قَالَ لَهَا

مرضت⁸⁸

"Unutma ki hastalıklar, bu çadırdaki bizi yok edecek. "Ve burada ölürsek, hiçbir şeye geri dönmeyeceğiz. Sana söz veriyorum, köyümüzün asla gözlerinden kaybolmaması için elimden geleni yapacağım." dedi. O ise reddetti."

Romanda mekân unsurunu incelerken, karşımıza Filistinliler için önemli bir sembol dikkatimizi çekmektedir. Bu sembol Meryem'in boynunda taşıdığı evinin anahtarıdır. Filistinliler, 1948 Nakba'sı sırasında evlerinden göçe zorlanıklarında anahtarlarını yanlarında götürmüşlerdir. Bu anahtarlar fiziksel bir nesne olmanın ötesinde, onlara ait olan evin ve toprakların sembolüdür. Anahtarlar, Filistinliler için evlerine geri dönüş umudu ve evlerine sahip çıkma iradesinin simgesidir. Diğer Filistinli kadınların olduğu gibi Meryem'in de boğazında asılı olan bu anahtar bir araçtan öte anlam taşıdığını Nahum'un komutanının ona sarfettiği şu ifadelerden anlaşılmaktadır.

"ناحوم، هل لاحظت أن أبواب بيوتهم كلها كانت مغلقة، في كل قرية طردناهم منها؟ إنهم يعتقدون: مادامت مفاتيح بيوتهم معهم فإننا لانسطيع دخولها "

89

"Nahum, köylerinden onları sürerek girdiğimiz tüm evlerin kapılarının kapalı olduğunu farkettiler mi? onlar evlerinin anahtarları onlarda olduğu sürece, o evlere girmemizin mümkün olmadığını düşünmektedirler."

4. Sonuç

İbrâhîm Nasrallâh'ın Zılâlü'l-Mefâtih adlı romanı, Filistin halkının sürgününü ve mücadelesini derin bir şekilde ele alırken, aynı zamanda bireysel trajediler üzerinden evrensel bir insanlık dramı sunmaktadır. Roman, Filistin'in kültürel, coğrafi kayıplarına ve halkının yaşadığı zorluklara dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda insanlık onuru, empati ve vatanseverlik gibi evrensel temaları işler. Meryem'in anahtar sembolüyle yeniden vatanına dönme umudu, onun vatanına olan bağlılığını simgelerken, romanın yapısı, karakter gelişimi ve mekân tasvirleriyle bu temaların derinliği artırılmaktadır.

⁸⁸ Nasrallâh, *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, 63-64.

⁸⁹ Nasrallâh, *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, 54.

Roman, Filistinlilerin yaşadığı trajediye ışık tutarken, aynı zamanda bir direnişin ve hayatta kalma mücadelesinin simgesi haline gelmiştir. Yazar, Filistinli bir kadının gözünden, yerinden yurdundan edilen insanların içsel dünyalarını ve dirençlerini etkili bir biçimde tasvir eder. Meryem'in boynundaki anahtar, sadece Filistinli mültecilerin simgeleri değil, kaybedilen yurtları hatırlatan ve geri dönüş umudunu simgeleyen güçlü sembollerdir. Eserin sonunda, bu anahtarlar ve taşlarla inşa edilen umut, kaybedilen köylerin ve halkın silinmemesi gerektiğini vurgular.

Sonuç olarak, *Zılâlü'l-Mefâtih*, sadece Filistin'in dramatik bir portresini sunmakla kalmaz, aynı zamanda insanlık, kimlik ve direniş üzerine derinlemesine düşünmeyi teşvik eden bir edebi yapıttır. Bu roman, İbrâhîm Nasrallâh'ın edebi yeteneğini ve Filistin halkının tarihi trajedisini hem kişisel hem de toplumsal bir düzeyde dile getirme başarısını ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

- Akçora, Ercan. *Çağdaş Türk Romanında Göç Romanlarının Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi*, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aktaş, Şerif. *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2017.
- Ayyıldız, Mustafa. *Roman-Tanım-Tarihçe-Teknik*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Can, Adem. "Romanda Zaman Meselesi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5/9 (Haziran 2013), 107-137. Erişim Tarihi 19 Şubat 2025. https://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/adem_can_roman_zaman.pdf?utm_source
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınevi, 2009.
- Forster, E.M. "Düz ve Yuvarlak Karakterler," *Roman Teorisi*, mlf. Philip Stevich, çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Kiş, Erden. "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile 'İsrail-Filistin Sorunu'," *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-274.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3 Basım, 2009.
- Nachman, Amikam. "The Palestinian Intifada 1987-1993 the Dynamics of Symbols and Symbolic Realities, the Role of Symbols, Rituals and Myths in National Struggles", *Published By Frank Cass*, 4/1(Bahar, 2001), 49-103.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *es-Sîra et-Tâira*. Beyrut: Dâru'l 'Arabiyye li 'ulum'il Nâruşrun, 2012.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *Kitâbu'l-kitâbe*. Beyrut: Dâru'l 'Arabiyye li 'ulum'il Nâruşrun, 2018.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *Sulasıyetü'l- Ecrâs*, Beyrut: Dâru'l 'Arabiyye li 'ulum'il Nâruşrun, 2019.
- Stevich, Philip. *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Şahan, Zehra Gülay. "Modern Ediplerden İbrahim Nasrallâh ve Ürdün Edebiyatındaki Yeri," *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1, (Bahar, 2021), 78-93.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayın Evi, 2022.

Yalçın, Osman. "1967 Arap-İsrail Savaşı ve Savaşta Hava Harekâtı", *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 5, (2021), 53- 104.

Değerler Eğitiminin Okullardaki Yeri ve İlkokul Düzeyinde Müstakil Bir Ders Olarak Gerekliği Üzerine Bir İnceleme

Rabia Abuzar 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

rabiaabuzar@marun.edu.tr

Halime Tokgöz 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

24053600002@mersin.edu.tr

1. Giriş

Değer, evrensel bir kavram olmasının yanı sıra her kültür açısından farklı anlamlar ifade etmesinden dolayı öznel bir kavram olarak da ele alınabilir. Genel olarak bakıldığında bir toplumun yapı taşı oluşturan maddi ve manevi öğeler bütünü olarak tanımlanır. Sorumluluk bilinci, duyarlılık, dürüstlük, adalet, hoşgörü gibi kavramlar, değerlerin temel örnekleridir. Değer eğitimi ise bu değerleri gelecek nesillere aktarmayı sağlayan önemli bir araçtır. Bu bağlamda, değerler eğitimi toplumsal huzurun sağlanmasında ve değerlerin nesiller boyu devam etmesinde önemli bir yere sahiptir. Aile bu değerler aktarımının temelini oluştursa da değerler eğitimi, bireyin genişleyen sosyal çevresiyle birlikte okullarda da yer almalıdır. Aksi takdirde istenilen başarıya ulaşılamayacaktır. Okullara bu görev bilinci yüklenmediğinde bütün sorumluluk ailede toplanacaktır. Fakat değerler eğitimi sadece aile ile sınırlamak doğru bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Bunun yanlış olmasının sebebi, bütün ebeveynlerin bilinç ve eğitim düzeylerinin eşit olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu farklılık, çocuklara verilen değer eğitiminde de eşitsizliklere yol açabilir. Dolayısıyla eğitimde eşitliği yakalayabilmek için okullarda sistemli bir şekilde değerler eğitimi verilmelidir. Bu sistemi sağlayabilmek için de hayat bilgisi, sosyal bilgiler gibi derslerin içeriğinde bulunan değerler eğitiminin yanı sıra müstakil bir ders olarak da müfredatta bulunması gerekmektedir. Değerler eğitiminin hangi yaşta başlaması gerektiğini ve bu görüşlerin temellerini daha iyi anlayabilmek için, tarih boyunca ortaya konulmuş bazı gelişim kuramlarından faydalanmak gerekmektedir. Bu kuramlar, çocukların değerleri kavrama ve içselleştirme süreçlerini daha iyi açıklayarak etkili bir değerler eğitimi programının oluşturulmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılacak olup değerler eğitiminin önemi ve okullardaki yeri incelenecek, sonrasında ise değerler eğitiminin ilkokul düzeyinde diğer derslerin içerisinde bulunan kısımlarına ek olarak müstakil bir ders şeklinde yer almasının gerekliliği gelişim kuramları ile temellendirilecektir.

2. Değerler Eğitiminin Önemi ve Okullardaki Yeri

2.1 Değer ve Değerler Eğitimi

Sosyal bir varlık olarak insan; davranışlarını, insani ilişkilerini, sınırlarını belli başlı değerlere göre şekillendirir. Değer kavramının ortak bir tanımı bulunmamakla beraber farklı araştırmacılar tarafından pek çok tanımı yapılmıştır. Schwartz'a göre değer kavramı, insan davranışlarını ve tercihlerini yönlendiren, ulaşılması hedeflenen ve bu hedef doğrultusunda çaba gösterilen inançlardır.⁹⁰ Benzer şekilde Halstead değerleri davranışa yönelik rehber olarak işlev gören ve karar verme ya da davranışların değerlendirilmesi süreçlerinde başvurulacak referans noktaları olarak kabul edilen ilkeler, temel inançlar,

⁹⁰ Shalom Schwartz, "A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work", *Applied Psychology* 48/1 (1999), 24-25.

idealler, standartlar veya yaşam tutumları şeklinde ifade etmiştir.⁹¹ Güngör ise değer kavramını bir şeyin arzu edilen -iyi- veya istenmeyen -kötü- olduğunu gösteren ifadeler olarak tanımlamıştır.⁹² Türk'e göre değer kavramı doğruluğu toplumda yaşayan tüm bireyler tarafından kabul edilen, değişimi oldukça uzun süren standartlar ve bireylerce gerçekleştirilmesi beklenen davranışlardır.⁹³ Tanımlardan yola çıkarak değer kavramı bireylerin davranışlarını yönlendiren, toplum tarafından kabul gören, zaman içinde değişebilen ancak genellikle uzun süre geçerliliğini koruyan inanç ve ilkeler bütünü olarak ifade edilebilir.

Hem bireysel hem de toplumsal yönden insan hayatını yönlendiren ve şekillendiren değer kavramının nesilden nesile aktarımı elzemdir. Bu bağlamda değerler eğitimi bireylerin bu değerleri benimsemesi, içselleştirmesi ve günlük yaşamlarında uygulayabilmesi için sistemli ve bilinçli bir şekilde yürütülmesi gereken bir süreçtir. Değerler eğitiminin tanımı bakış açılarına bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Geleneksel perspektiften bakıldığında değerler eğitimi, bireylere toplumsal norm ve ahlaki ilkeleri kazandırma süreci olarak ele alınırken; dini yaklaşım çerçevesinde bireyin dini değerleri benimseyerek hayatında uygulamasını ve bu doğrultuda bir yaşam tarzı oluşturmaya amaçlayan bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Hümanist bakış açısına göre ise değerler eğitimi bireyin kişisel gelişimini destekleyerek kendini gerçekleştirmesine katkıda bulunan bir süreç olarak tanımlanabilir.⁹⁴ Hangi bakış açısından bakılırsa bakılsın değerler eğitimi, bireylerin tutum ve davranışlarını şekillendiren, yaşamlarını anlamlandıran ve toplumsal uyumu destekleyen temel bir eğitim süreci olarak önemini korumaktadır.

2.3 Değerler Eğitiminin Amacı ve Önemi

Bir toplumu ayakta tutan en önemli iki yapı kanunlar ve değerlerdir. Toplumsal bütünlüğün sağlanması için kanunlar tek başına yeterli değildir; beraberinde manevi değerlerin birleştirici gücüne de ihtiyaç vardır. Nitekim hoşgörü, adalet, empati, saygı, sevgi gibi değerler kanunla öğretilemez ve uygulanamaz. Dolayısıyla değerler eğitimi toplumun düzen ve uyum içerisinde işleyebilmesi için hayati öneme sahiptir.⁹⁵ Tarih boyunca değerlerini kaybeden toplumlar bozulmaya mahkûm olmuş; şiddet, hukuksuzluk, ahlaksızlık, suç, intihar gibi durumlar yaygınlaşmıştır. Değerlerin yozlaşması bireyler ve toplum üzerinde derin etkilere sebep olur ve bu durum psiko-sosyal yaşamı, ekonomik yapıyı, hukuk sistemini, eğitim sürecini, iş ve meslek yaşamını, kısaca hayatın her alanını olumsuz yönde etkiler.⁹⁶ Bu nedenle değerler eğitimi sadece bireylerin değil, toplumun da sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için kritik bir öneme sahiptir.

Değerler eğitiminin amacı, çocuğun doğuştan sahip olduğu olumlu özellikleri ortaya çıkararak kişiliğinin tüm yönleriyle gelişmesine katkı sağlamak, iyi ahlaka yönlendirmek ve kötü davranışlardan uzak tutmaktır. Dolayısıyla çocuklara ahlaki değerler hakkında doğru bilgiler verilerek iyi eğilimleri güçlendirilir ve kötü eğilimlere karşı direnç gösterme becerisi kazandırılır. Bu sayede karakterleri olumlu yönde gelişir, yüksek idealler ve doğru değerler öğretilerek yüksek duyguların oluşması sağlanır.⁹⁷

⁹¹ J. Mark Halstead, "Values and Values Education in Schools", *Values in Education and Education in Values* (London: The Falmer Press, 1996), 5.

⁹² Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 27.

⁹³ İbrahim Türk, *Değerler Eğitiminde Saygı* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 2.

⁹⁴ Hasan Meydan, *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 102.

⁹⁵ Davut Işıkdogan, "Değerler Öğretimi", *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Hacer Âşık Ev (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 351.

⁹⁶ Hamdi Kızılar, "Ahlaki Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi", *Milli Eğitim Dergisi* 44/204 (2014), 10.

⁹⁷ Mehmet Zeki Aydın - Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 15.

Hem akademik anlamda hem de karakter yönünden iyi yetişmiş bireyler bir toplumun gelişmesi ve dönüşmesinde önemli role sahiptirler. Ancak bireylerin bu özelliklere doğuştan sahip olmaları pek mümkün değildir.⁹⁸ Dolayısıyla eğitim sisteminin başlıca görevi akademik alanda başarı sahibi ve ahlaki yönden temel değerlere sahip bireylerin yetişmesini sağlamaktır.⁹⁹ Bu ise yalnızca öğretim ile değil, aynı zamanda nitelikli bir değerler eğitimi ile mümkündür. Nitekim bilgi ve değer arasında bir denge vardır. Kişi edindiği bilgileri değerleri ile anlamlı kılar. Akademik anlamda başarılı bireyler ancak insani, ahlaki, kültürel değerler ile olgunlaşır. Değerden yoksun bilgi kişide mutsuzluğa sebep olabilir.¹⁰⁰ Bu bağlamda, değerler eğitimi bireyin hayatının her alanını anlamlandıran önemli bir faktördür.

Tüm eğitim alanlarında olduğu gibi değerler eğitimi de ailede başlar. Ancak aile bu noktada tek başına yeterli değildir.¹⁰¹ Dolayısıyla, ailede başlayan bu eğitim okullarda da sistematik bir şekilde sürdürülmelidir. Bunu başarmak için okullaşma sürecinin en erken aşamaya çekilmesi gerekmektedir. Okul öncesi, ilkokul ve ortaokullarda bilişsel alanlara ek olarak duyuşsal alanlarda da davranışlar kazandırılmalıdır.¹⁰² Bu noktada değerler eğitiminin okullardaki yeri gündem olmaktadır.

2.4 Okullarda Değerler Eğitimi

Eğitim toplumun standartlarına yönelik evrensel ve geleneksel değerlerin bireylere aktarımında önemli bir konumdadır.¹⁰³ Günümüz eğitim yaklaşımlarının esas amacı davranışlarının farkında olan, bireysel olarak karar verebilen bireylerin yetişmesini sağlamaktır.¹⁰⁴ 2010 senesi 18. Milli Eğitim Şûrasının sonuç bildirisinde okulların bireylere değerleri öğretme ve benimsetme görevine dikkat çekilmiş olup bu konuda öğretmen yeterliliklerinin iyileştirilmesinin gerekliliği ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Okullar bireylerin pozitif davranışları edinmesinde, geliştirmesinde ve bu davranışları sürdürmesinde önemli görevlere sahiptir.¹⁰⁶ Okullarda öğrencilere sunulan değer eğitimi, öğrenim çağındaki bireylerde olumlu ahlaki ve insani özelliklerin gelişmesini kaçınılmaz hale getirir. Ek olarak, bireylerin karakterinin ve kişiliğinin oluştuğu küçük yaşlarda ahlaki değerlerle iç içe bir ortamda bulunması ilerleyen yıllarda bu değerlerin içselleştirilmesini kolaylaştıracaktır.¹⁰⁷ Bu noktada özellikle ilkokul düzeyinde verilen değerler eğitiminin önemi ortaya çıkmaktadır.

Değerler eğitiminin okullarda yer alması neredeyse tüm dünyada gerekli görülen bir uygulamadır.¹⁰⁸ Çünkü değerler eğitimi bir toplumun süregelen kültürünü, hayat biçimini yetişen nesillere aktarmada en önemli araçtır. Okullarda verilen değerler eğitimi, öğrencilerin empati, sorumluluk ve adalet gibi evrensel değerlere sahip bireyler olarak yetişmelerini sağlar. Değerler eğitiminin okul müfredatında yer almasının amaçları bireyin zihinsel, duygusal ve toplumsal gelişimini desteklemek, öğrencilerin kendilerini daha iyi

⁹⁸ Fethiye Albayrak, *İlkokul sosyal bilgiler dersinde kazandırılan değerlerle ilgili sınıf öğretmenlerinin görüşleri* (Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39.

⁹⁹ Halil Ekşi, "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2003), 79.

¹⁰⁰ Aydın - Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar*, 16.

¹⁰¹ Tuğrul Yürük - Ahmet Düzenli, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 721.

¹⁰² Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 80.

¹⁰³ Nazlı Cihan, "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış", *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014), 435.

¹⁰⁴ Işıkdogan, "Değerler Öğretimi", 352.

¹⁰⁵ "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı" (Ankara, 2010).

¹⁰⁶ Yürük - Düzenli, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 721.

¹⁰⁷ Işıkdogan, "Değerler Öğretimi", 352.

¹⁰⁸ Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, 81-82.

tanımlarını, ahlaki değerlerle disiplinli bir yaşam sürmelerini sağlamak, aynı zamanda düşünme, duygularını yönetme ve başkalarına empati gösterme gibi becerilerini geliştirmektir. Bireyin toplumla uyum içinde yaşamasını sağlayan değerler eğitimi, öğrenmeye olan sevgiyi artırır, toplumsal dayanışmayı güçlendirir ve insanları birbirlerine saygı duymaya yönlendirir.¹⁰⁹

Türkiye’de okullarda “değer eğitimi” adıyla ayrı bir ders bulunmamaktadır. Değerler okul öncesi, ilkököl ve ortaöğretim müfredatındaki dersler aracılığıyla öğretilmektedir. Eğitim programlarında yer alan değer eğitimi, doğrudan değer öğretimi olarak tanımlanır ve derslerde farklı öğretim yöntemleriyle öğrencilere kazandırılmaya çalışılır.¹¹⁰ Örtük programla öğretilen değer eğitimi ise okul kuralları, öğretmen tutumları gibi faktörlerle plansız bir şekilde verilir. Ancak, değerlerin etkili bir şekilde öğretilmesi için planlı bir yaklaşım gereklidir.¹¹¹ Bu nedenle, özellikle bireyin karakter gelişiminin en önemli aşaması olan ilkököl düzeyinde değerler eğitiminin müstakil bir ders olarak yer alması, öğrencilerin doğru değerleri sistemli bir şekilde öğrenmelerini sağlar ve bu değerlerin kalıcı olmasına katkı sunar.

3. İlkokullarda Değerler Eğitiminin Müstakil Bir Ders Olarak Verilmesi Gerektiğinin Kuramlarla Desteklenmesi

Değerler eğitimi, toplumsal düzeni sağlayabilmek için bir çocuğa verilmesi gereken en önemli eğitimidir. Bireyin toplum kurallarına uyum sağlaması, çevresine karşı duyarlı olması ve etik çerçevede hayatını idame ettirebilmesi için değerler eğitimi bir alt yapı oluşturmaktadır. Tarih boyunca bu eğitimle ilgili olan tartışma değerler eğitiminin verilip verilmemesiyle ilgili değil de nasıl, ne şekilde ve hangi yaşlarda verilmesi gerektiğiyle ilgili olmuştur. Bu gibi tartışmaları çocuğun doğuştan iyi, kötü ve nötr kabul edilmesi şeklinde üç farklı görüşte inceleyebiliriz.

Bunlardan ilki Hristiyan görüşün günümüz uzantısı olan Freud’un Psikanalitik görüşüdür. Hristiyan geleneğine göre çocuk doğuştan kötüdür ve ailesi çocuğa eğitim vermekle yükümlüdür. Verilen eğitimin de en başında ahlak eğitimi bulunmaktadır.¹¹² Freud’un psikanalitik kuramının da bu temele dayandığı söylenebilmektedir. Freud çocuk gelişimini beş ana evreye ayırmaktadır. Bunlar: Oral dönem (0-2 yaş), Anal dönem (2-3 yaş), Fallik dönem (3-5 yaş), Latent dönem (6-12 yaş), Genital dönemdir (12-15 yaş).¹¹³ Ona göre çocuklar soyut kavramları fallik dönemde tam öğrenemeseler de ahlak ve adalet ile ilgili temel kavramlar bu dönemde verilmeye başlanmalıdır. Fakat bu gibi değer kavramları için asıl önemli olan evre latent dönemdir. Çünkü bu dönemde çocuklardaki psikoseksüel gelişim belli bir süreliğine durmakta ve yerini akademik ve sosyal enerjinin açığa çıkıp gelişmesi yer almaktadır.¹¹⁴ Bu dönemde çocukların sosyal çevresinin genişlemesiyle birlikte farklı değerlerle karşılaşma olanakları da artmaktadır. Önceki dönemlerde çocuklar yalnızca aileleri ve yakın çevresini örnek alabilecek imkânlarla sahipken, okul hayatının başlamasıyla dış dünyaya da açılmışlardır. Bu sebeple onlara fallik dönemde aileleri tarafından verilen değerler eğitiminin okul tarafından yani kabul görülen farklı bir otorite tarafından desteklenmesi gerekecektir. Freud’a göre latent dönemde çocuklara değerler eğitimi verilmesi, onların superego gelişimini destekler.¹¹⁵ Superego, bireyin vicdanını ve toplumsal normlara uyumunu sağlayan psikolojik yapıdır. Ayrıca temel ahlaki ilkeler de bu dönemde pekiştirilmektedir. Bu nedenle, latent dönemde verilen

¹⁰⁹ MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, *Erdem Değer Eylem Çerçevesi: Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 3. Modül, Eğitim Kılavuzu (Ankara: MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2024) (MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü), 4.

¹¹⁰ Albayrak, *İlkokul sosyal bilgiler dersinde kazandırılan değerlerle ilgili sınıf öğretmenlerinin görüşleri*, 33.

¹¹¹ Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, 30.

¹¹² Yasin İpek, “Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Çocuk Algısı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2021), 156-161.

¹¹³ Gizem Nur Sağlık, “Psikanalitik Kuram ve Sosyal Hizmet”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2021), 444-445.

¹¹⁴ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 88-93.

¹¹⁵ Sigmund Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınları, 2017), 93.

değerler eğitimi, bireyin uzun vadede ahlaki yargılarının sağlam temeller üzerine inşa edilmesini sağlamaktadır.

Bu görüşlerden ikincisi John Locke'un görüşüdür. Ona göre bireyler nötür olarak dünyaya gelmektedirler. Ebeveynlerin ve çevresindeki insanların yönlendirmelerine göre iyi veya kötü yönde şekil almaktadırlar.¹¹⁶ Bu görüşün günümüz uzantısı olarak davranışçı kuram ele alınabilmektedir. Davranışçı kurama göre soyut kavramlar çocukların somut deneyler sonucu gözlemlerinden yola çıkarak verilmelidir.¹¹⁷ Bu gözlemler sonucunda soyut kavramların verilmesi çocukların gelişimine bağlı olarak erken dönemlerde başlayabilmektedir. Fakat bu kavramların tam mahiyetiyle kavranması 6-12 yaş aralığında gerçekleşecektir. Bu yaş aralığı ise ilkokul dönemini kapsamaktadır. Davranışçı kuram ve sosyal öğrenme teorisi arasındaki köprüyü oluşturan Albert Bandura da bu kategori içerisinde ele alınabilmektedir. Bandura klasik davranışçı kuramı yetersiz bulmuş, akabinde yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.¹¹⁸ İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu bu sebeple davranışlarının diğer insanlardan farklı olamayacağını savunmuştur. Bu yaklaşımından dolayı "Sosyal davranışçı" olarak anılmıştır.¹¹⁹ Ona göre çocuklar, gözlem ve model alma yoluyla öğrenirler. Okul ortamında, öğretmenlerin ve akranlarının sergilediği davranışlar, çocukların değer algısının oluşmasında kritik bir rol oynamaktadır.¹²⁰ Müstakil bir değerler eğitimi dersi, çocuklara yalnızca teorik bilgi sunmakla kalmaz, aynı zamanda olumlu rol modeller aracılığıyla etik değerleri örnek görerek öğrenme fırsatı sağlamaktadır. Bu nedenle, çocukların doğru bir değerler eğitimi almaları için bu dersin yapılandırılmış ve sistematik bir şekilde sunulması gerekmektedir.

Bu görüşlerden sonuncusu ise J. J. Rousseau'ya aittir. Ona göre bireyler doğuştan temizdir. Yetişkinlerin müdahalesi sonucunda ahlak dışı davranışlar öğrenirler. Bu sebeple çocuklara erken yaşlarda herhangi bir müdahalede bulunulmaması gerektiğini savunmaktadır.¹²¹ Bu düşüncenin günümüz uzantısı olarak bilişsel gelişim ele alınabilmektedir. Bilişsel gelişim kuramcılarında olan Piaget bireylerin gelişim dönemlerini dört ana gruba ayırmıştır. Duyusal Motor Dönemi (0-2), İşlem Öncesi Dönem (3-6), Somut İşlemler Dönemi (7-11), Soyut İşlem Dönemi (12-16). Ona göre çocuklar 7 yaşından önce soyut kavramları anlamlandıramamaktadır.¹²² Piaget'e göre çocuklar soyut kavramları tam manasıyla 12-16 yaş aralığında kavranmaktadır. Fakat somut işlemler döneminde bu kavramların temellerinin verilmiş olması soyut işlemler döneminde yaşanacak herhangi bir aksaklığın önüne geçecektir. Çünkü çocuklar 7-11 yaş aralığında yani somut işlemler döneminde mantıksal akıl yürütme yetisini kazanmakta ve kural gibi kavramları anlamlandırmaya başlamaktadırlar.¹²³ Piaget, çocukların bu dönemde çevresindeki değerleri somut deneyimler aracılığıyla öğrendiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, ilkokulda değerler eğitiminin müstakil bir ders olarak işlenmesi, çocukların soyut kavramları anlamlandırmalarına ve ahlaki karar alma becerilerini geliştirmelerine yardımcı olacaktır. Ders kapsamında sunulan somut örnekler, drama çalışmaları ve grup etkinlikleri, çocukların ahlaki yargılarını geliştirmelerine katkı sağlayacaktır.

Bu görüşlere ek olarak Lawrence Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramı, Erik Erikson'un Psikososyal Gelişim Kuramı, Lev Vygotsky'nin Sosyokültürel Kuramı da ortaya konulan görüşü destekler niteliktedir. Kohlberg'in ahlaki gelişim teorisi, bireylerin ahlaki yargılarının zamanla değiştiğini ve geliştiğini öne sürmektedir. İlkokul çağındaki çocuklar genellikle ödül ve ceza temelli kararlar almaktadırlar. Ancak

¹¹⁶ Mustafa Cihan, "John Locke ve Eğitim", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2010), 173-175.

¹¹⁷ C. Hakan Aydın, "Öğrenme ve Öğretme Kuramlarının Eğitim İletişimine Katkısı", *Kurgu* 17/1 (2000), 183-186.

¹¹⁸ Sevrâ Su Tathioğlu, "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura", *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-17.

¹¹⁹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (Remzi Kitabevi, 2016), 426.

¹²⁰ Mustafa Bayrakçı, "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (09 Mayıs 2013), 203.

¹²¹ Jean Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 406.

¹²² Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 30-35.

¹²³ Yüksel Yıldırım, "Eğitim Sosyolojisi Perspektifi ile Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz Denemesi", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 5/2 (25 Haziran 2016), 619-621.

uygun bir eğitim ile toplumsal kurallara ve değerlere uyuma geçiş yapabilmektedirler. Sistematiik bir değerler eğitimi dersi, çocukların empati, sorumluluk ve adalet gibi kavramları içselleştirmelerini sağlayarak, onları üst düzey ahlaki muhakemeye yönlendirebilmektedir.¹²⁴ Erik Erikson bireyin gelişimini sekiz evrede incelemektedir. Erikson'a göre ilkokul çağındaki çocuklar, "Başarıya karşı aşağılık duygusu" evresinde yer almaktadırlar. Bu dönemde çocuklar, çevrelerinden aldıkları geri bildirimlerle özgüven kazanmaktadırlar. Bağımsız bir değerler eğitimi dersi, çocuklara etik kararlar almaları için gerekli desteği sağlayarak, onların özgüven ve sorumluluk duygularını pekiştirmektedir.¹²⁵ Lev Vygotsky'nin Sosyokültürel Kuramı, çocuğun bilişsel ve ahlaki gelişiminin sosyal etkileşim ve kültürel bağlam içinde şekillendiğini savunmaktadır.¹²⁶ Bu bağlamda, değerler eğitimi erken yaşlardan itibaren başlamalı, ancak 6-12 yaş aralığında yapılandırılmış sosyal öğrenme ortamları ile desteklenmelidir. Vygotsky'ye göre çocuklar, yakınsal gelişim alanı içinde yetişkin rehberlerle etkileşime girerek değerleri öğrenmektedirler. Bu dönemde eğitim, model alma, iş birliğine dayalı öğrenme ve rehberli etkinlikler yoluyla verilmelidir.¹²⁷

Değerler eğitiminin ilkokul müfredatında bağımsız bir ders olarak ele alınması, çocukların etik ve ahlaki gelişimleri açısından büyük bir öneme sahiptir. Sigmund Freud, John Locke, J.J. Rousseau, Albert Bandura, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Erik Erikson ve Lev Vygotsky gibi kuramcılarının görüşleri, erken yaşta verilen değerler eğitiminin çocukların bilişsel, duygusal ve ahlaki gelişiminde kritik bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle, değerler eğitimi dersinin sistematiik ve yapılandırılmış bir şekilde sunulması, bireylerin karakter gelişimini destekleyerek, topluma duyarlı ve ahlaki bireyler yetiştirilmesine katkı sağlayacaktır.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak değer toplumu ve bireyi oluşturan, yaşamı şekillendiren, davranışlara yön veren önemli bir kavramdır. Değerini kaybeden toplumlarda ahlaki çöküntüler boy göstermektedir. Dolayısıyla değerler eğitimi toplumun devamlılığını sağlama ve bireyin topluma katılımını destekleme noktasında kritik bir yere sahiptir. Erken yaşlardan itibaren verilmesi gereken bu eğitim okullar tarafından da desteklenmelidir. Okul öncesi dönemde verilen değerler eğitimi devamlılığı sağlaması açısından ilkokul düzeylerinde de devam etmelidir. Halihazırda ilkokullarda değerler eğitimi diğer derslere entegre edilerek verilmektedir. Ancak çocukların gelişim düzeyleri göz önünde bulundurulduğunda değer kavramlarını bağdaştırabilmeleri için bu kavramlar sistematiik bir düzen içerisinde çocuklara verilmelidir. Bu düzen yalnızca değerler eğitiminin müstakil olarak ders müfredatlarında bulunmasıyla gerçekleşecektir. Nitekim tarih boyunca bireyin gelişimi veya ahlak gelişimi ile ilgili ortaya konulmuş kuram ve kuramcılar da değerler eğitiminin bu yaşlarda özenli ve düzenli verilmesi gerektiğini desteklemektedirler. Dolayısıyla çocukların gelişim evrelerini tam anlamıyla gerçekleştirebilmeleri için ilkokul düzeyinde değerler eğitimi dersinin yer alması önem arz etmektedir.

Kaynaklar

Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

¹²⁴ Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 74-81.

¹²⁵ İbrahim Gürses - M. Akif Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 156-162; Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 104-109.

¹²⁶ Musa Eroğlu, "Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişim: Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması", *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (2023), 73-74.

¹²⁷ Mehmet Bilgin vd., *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi* (İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 138-154.

- Albayrak, Fethiye. *İlkokul sosyal bilgiler dersinde kazandırılan değerlerle ilgili sınıf öğretmenlerinin görüşleri*. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/56787>
- Aydın, C. Hakan. "Öğrenme ve Öğretme Kuramlarının Eğitim İletişimine Katkısı". *Kurgu* 17/1 (2000), 176-190.
- Aydın, Mehmet Zeki - Gürler, Şebnem Akyol. *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (09 Mayıs 2013), 198-210.
- Bilgin, Mehmet vd. *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi*. İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Cihan, Mustafa. "John Locke ve Eğitim". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2010), 173-178.
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014), 429-436. <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=e813c7a7-b514-3761-8fe3-5ff0baedef4d>
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. Remzi Kitabevi, 28. Basım, 2016.
- Ekşi, Halil. "Temel İnsanî Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2003), 79-96. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29200/312609>
- Eroğlu, Musa. "Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişim: Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması". *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (2023), 69-77. <https://doi.org/10.52974/jena.1258278>
- Freud, Sigmund. *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınları, 2017.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2. Basım., 1998.
- Gürses, İbrahim - Kılavuz, M. Akif. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 153-166.
- Halstead, J. Mark. "Values and Values Education in Schools". *Values in Education and Education in Values*. 3-14. London: The Falmer Press, 1996.
- Işıkdöğən, Davut. "Değerler Öğretimi". *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*. 351-372. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Basım., 2023.
- İpek, Yasin. "Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Çocuk Algısı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2021), 255-278. <https://doi.org/10.51553/bozifder.866623>
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2016.

- Kızıler, Hamdi. "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi". *Milli Eğitim Dergisi* 44/204 (2014), 5-17. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milliegitim/issue/36160/406462>
- MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü. *Erdem Değer Eylem Çerçevesi: Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 3. Modül. Eğitim Kılavuzu. Ankara: MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2024. MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü.
- Meydan, Hasan. *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/handle/20.500.12619/77575>
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Sağlık, Gizem Nur. "Psikanalitik Kuram ve Sosyal Hizmet". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2021), 435-455.
- Schwartz, Shalom. "A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work". *Applied Psychology* 48/1 (1999), 23-47. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1999.tb00047.x>
- Tatlıoğlu, Sevrâ Su. "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura". *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-30.
- Türk, İbrahim. *Değerler Eğitiminde Saygı*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yıldırım, Yüksel. "Eğitim Sosyolojisi Perspektifi ile Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz Denemesi". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 5/2 (25 Haziran 2016), 617-628. <https://doi.org/10.14686/buefad.v5i2.5000191537>
- Yürük, Tuğrul - Düzenli, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 715-740. <https://doi.org/10.30627/cuilah.987645>
- "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". Ankara: MEB Yayınları, 2010.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın Yaratıcı Düşünme Becerisi Açısından Değerlendirilmesi

Sema Bağ 

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2411721001@ogrenci.ibu.edu.tr

1. Giriş

Yaratıcılık kavramının birden fazla tanımı bulunmaktadır. Maslow'a göre yaratıcılık bireyin hayatında kendini geliştirmesini sağlayan bir araç, Goleman vd. göre sorunlara ve problemlere çözüm üretme süreci, Lubart & Sternberg'e göre yeni ürün üretme süreci, Weisberg'e göre bilinmeyenlere çözüm üretme, dünyayı değiştirecek fikir ve ürünler üretmektir.¹²⁸ Yaratıcılığın en kapsamlı tanımını yapan Torrance'e göre ise yaratıcılık sorunlara, eksikliklere, eksik bilgi ve kayıp unsurlara karşı duyarlı olabilmek, var olan güçlüğü tanımlayabilmek, sorunlara karşı çözüm üretebilmek, kestirme yolları tespit edebilmek, yeni deneme durumları meydana getirebilmek, değiştirebilmek ve sınavabilmek tüm bunların ardından bir sonuca ulaşabilmek yetisidir.¹²⁹ Yaratıcılık evrende yalnızca insana bahşedilmiş bir özelliktir. İnsanoğlu kendisine bahşedilen yaratıcılık özelliği ile tarihin ilk dönemlerinden itibaren sürekli bir gelişme ve değişme göstererek, dünyadaki yaşamını daha kolay ve yaşanabilir hale getirme eğiliminde olmuştur. Yaratıcılık bireylerde çocukluk dönemlerinden itibaren kendini belirgin şekilde gösteren bir özelliktir. Söz konusu bu özelliğin geç fark edilmesi ya da farkına varılamaması durumlarında zayıflayabilmekte zamanla da yok olabilmektedir. Yaratıcılık özelliğinin kaybolmaması için erken yaşlardan itibaren desteklenmesi ve geliştirilmesi bu nedenle önem arz etmektedir.

Yaratıcı düşünme becerisi içinde yaşadığımız yirmi birinci yüzyılın öne çıkan becerilerinden biridir. Yaratıcı düşünme becerisi bireylerin karşılaştıkları herhangi bir yeni durum veya probleme yönelik çeşitli çözüm yolları geliştirebilmek, yeni fikirler ortaya koyabilmek, alternatif yöntemler üretebilmeleri açısından önemlidir. Yaratıcı düşünme becerisi ile ortaya çıkan fikir veya ürün özgün olma özelliği taşımaktadır. Yaratıcı düşünme becerisi aynı zamanda gözlem ve deneyim yoluyla sahip olduğumuz bilgi ve deneyimden yola çıkarak yeni düşünce ve fikirler üretmemizi sağlayan bir beceri türüdür.

Orijinalliği, farklı düşünmeyi ve üretmeyi temel alan yaratıcı düşünme becerisi; öğrencilerin kendilerine sunulan herhangi bir duruma veya probleme yönelik yeni fikir üretmelerini, var olan fikirlerini genişletmelerini, hipotez kurabilmelerini, hayal güçlerini kullanabilmelerini ve geliştirebilmelerini, alternatif yolları keşfedebilmelerini sağlamaktadır. Aynı zamanda yaratıcı düşünme becerisi bünyesinde akılcılık, esneklik, özgünlük ve ayrıntılaşma olmak üzere dört adet yaratıcı düşünme becerileri olarak adlandırılan becerileri de barındırmaktadır. Akılcılık bireyin zihninde mevcut olan bilgileri gerekli durumlarda hızlı ve etkili şekilde kullanmasını, esneklik belirli kalıplara bağlı kalmadan çok sayıda farklı fikirler üretebilmeyi, özgünlük herhangi bir sorun karşısında farklı ve bilinenin dışında çözümler üretebilmeyi, ayrıntılaşma ise bireye sunulana eklemeler yaparak onu geliştirmesini ifade etmektedir.¹³⁰

Yaratıcı düşünme becerisi gelişmiş bireyler toplumda diğer insanlardan belli başlı özellikler ile ayrılmaktadırlar. Bu özelliklerin başında açık fikirli olma gelmektedir. Yaratıcı bireyler yenilikleri, farklı bakış açılarını diğer insanlara göre daha kolay saptar ve uyum sağlarlar. Bu özellikleri ile daha önce tasavvur edilmemiş, düşünülmemiş, üretilmemiş olanı ortaya koyarlar. Yaratıcı bireylerin bir diğer öne

¹²⁸ Şerife Mahmut, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yaratıcılığa Yolculuk* (Selçuk Üniversitesi, Thesis, 2009) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

¹²⁹ Etem Yeşilyurt, "Yaratıcılık ve Yaratıcı Düşünme: Tüm Boyut ve Paydaşlarıyla Kapsayıcı Bir Derleme Çalışması", *OPUS International Journal of Society Researches* 15/25 (31 Mayıs 2020), 3874-3915.

¹³⁰ Serap Çimşir, "Temel Eğitimde Yaratıcı Düşünme Becerisinin Kazandırılmasının Önemi", *The Journal of Limitless Education and Research* 4/3 (15 Kasım 2019), 283-299.

çıkan özelliği ise sorgulayıcı bir zihin yapısına sahip olmalıdır. Sahip oldukları sorgulayıcılık ile sıradan düşünme kalıplarını yıkarak kendilerine has düşünceler ortaya koyarlar. Hayal güçleri yüksektir ve mevcut olanın dışına kolaylıkla çıkararak yeni ve özgün fikirleri rahatlıkla ifade ederler. Risk alma eğilimleri yüksek olur ve hata yapmaktan, denemekten, yanılmaktan ve başarısız olmaktan korkmazlar. Risk alarak hareket etmeyi öğrenme süreçlerine dahil ederler ve risk almayı kendilerini ileriye iten bir unsur olarak kullanırlar. Bağımsız düşünme yetileri yüksek olup, başkalarının yönlendirmelerine ihtiyaç duymadan kendi sezgileri ve düşünceleri ile hareket ederler. Odaklanma becerileri yüksektir ve üzerine kafa yordukları meselelerde sabır gösterirler, çözüme ulaşana kadar süreçten kopmazlar. Başkalarına tuhaf gelebilecek, görünüşte de alakasız gibi duran fikirlerini kendi zihinlerinde farklı bağlantılar kurarak oluştururlar ve rahatlıkla da ifade ederler.¹³¹ Yaratıcı bireyler sahip oldukları bu özellikler kendi içlerinde faydalı ve başarılı olabildikleri gibi topluma birçok açıdan da katkı sağlarlar.

Günümüzün hızla değişen dünyasında yaratıcı düşünme becerisi sanata, tasarıma, iş ve meslek dünyasına, bilime, eğitime, günlük yaşama kadar etki etmektedir. Yaratıcı düşünme becerisi inovasyon ve yenilikçi temelli bir beceridir. Günümüzün gelişen teknolojileri ile (bilgi-işlem teknolojileri yapay zekâ, robotik, vs.) iş ve meslek dünyasında başarılı olabilmenin yolu yenilikçi olmaktan/yenilikçi düşünebilmekten geçmektedir. Yaratıcı düşünme becerisi bireylerden beklenen yenilikçi olma/yenilikçi düşünebilmeyi sağlamada da temel unsurlardan biridir. Ancak yaratıcı düşünme sadece iş becerisi olarak anlaşılmamalıdır. Kişisel gelişim için de önemli becerilerden olan yaratıcı düşünme zihinsel esnekliğe sahip, açık fikirli, çözüm odaklı, adaptasyon yeteneği gelişmiş, iç motivasyonu yüksek, iletişim becerilerini edinmiş, ekip çalışmasına uyumlu bireylerin yetişmesine de katkı sağlamaktadır. Bu sebeple günümüz eğitim süreçlerinde yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılması önem arz etmektedir.

Ülkemizde lisansüstü eğitim araştırmalarına yaratıcı düşünme becerisinin dahil edilmesi 2007 yılında başlamıştır ve her sene yaratıcı düşünme becerisine yönelik en az bir çalışma yapılmıştır. Yapılan tez çalışmalarında 2011 ve 2016 yıllarında diğer yıllara göre artış gözlemlenmiştir.¹³² Yapılan lisansüstü çalışmaların çoğunluğu beceri kazandırmada öne çıkan ortaokul kademesinde gerçekleştirilmiştir. Çoğunlukla nicel yöntemler kullanılarak gerçekleştirilen çalışmalar Sosyal Bilgiler, Fen ve Teknoloji ve Hayat Bilgisi dersleri ağırlıklı olarak yürütülmüştür.¹³³

Yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılmasında değerlendirilebilecek ve etkili olabilecek bir diğer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4-8) yapısı gereği öğrenme alanları ve kazanımları ile beceri eğitimine müsait bir alandır. Birden fazla farklı beceriyi de bünyesinde barındırmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılmasında din eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri önemli roller üstlenebilir. Bu amaçla araştırmada nitel araştırmalarda kullanılan yöntemlerden tarama ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak yaratıcı düşünme becerisine yönelik kaynaklar ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı incelenmiş; yorumlama yöntemi ile araştırma sonuçları değerlendirilmiştir.

2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı'nda Yaratıcı Düşünme Becerisi

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (4-8. Sınıflar) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli çerçevesinde güncellenmiştir. Programın amaçları ve felsefesi başlığı altında eğitimin bir parçası olduğu ifade edilen din ve ahlak öğretiminde bireylerin bilişsel ve duyuşsal becerilerinin yanında analiz edebilme becerisinin de kazandırılması vurgusu yapılmaktadır. Din ve ahlak öğretiminin aynı zamanda insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı ve anlamlı öğrenme modellerine dayanan bir yapıda tasarlandığı

¹³¹ İsa Boz - Halil Yılmaz, "Sınıf Öğretmenlerinin Yaratıcı Düşünme Becerisi ile İlgili Görüşlerinin İncelenmesi", *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (03 Aralık 2018), 68-81.

¹³² Eray Eğmir vd., "Yaratıcı Düşünme Uygulamalarının Etkisinin İncelendiği Lisansüstü Tezlerin Analizi", *Language Teaching and Educational Research* 3/1 (17 Haziran 2020), 116-135.

¹³³ Şenem Alkan - Canan Cengiz, "YARATICI DÜŞÜNMEYİ KONU ALAN ULUSAL ÇALIŞMALARA YÖNELİK BETİMSSEL İÇERİK ANALİZİ", *Trakya Eğitim Dergisi* 12/2 (30 Mayıs 2022), 1057-1072.

ifade edilmektedir.¹³⁴ Programın bu amaçlarına yönelik program içerisinde var olan becerilere ilave olarak Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli kapsamında kendini tanıma (öz farkındalık), kendini düzenleme (öz düzenleme), kendi uyarılama (öz yansıtma), bilgi okuryazarlığı, görsel okuryazarlık vb. beceriler eklenmiştir. Söz konusu beceriler tüm sınıf kademelerinde her öğrenme alanı öncesi öğrenme alanının eğilimleri ve program arası bileşenleri ile detaylı olarak tasnif edilmiştir.¹³⁵ Bu alanlar incelendiğinde yaratıcı düşünme becerisinin herhangi bir öğrenme alanı veya kazanım çerçevesinde ifade edilmediği, program becerileriyle ilişkilendirilmediği ve önemli beceriler arasında vurgulanmadığı görülmüştür. Yaratıcı düşünme becerisi program dışına itilebilecek veyahut göz ardı edilebilecek bir beceri olduğu düşünülmektedir. Tek başına bireye birçok yönden gelişme kat etmesini sağlayabileceği gibi diğer becerilerin de kazandırılmasında ve geliştirilmesinde etkin rol oynayabilecek bir beceridir. Tüm bunlara ek olarak Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersi konu ve kazanımları üzerinde düşünülmesi gerektiren, sorgulama odaklı, akıl yürütme ve yorumlamalara açık, bunun sonucunda anlamlı öğrenmeyi sağlayacak şekilde düzenlenmiştir. Dolayısıyla yaratıcı düşünme becerisini kazandırmaya yönelik öğrenme alanı ve kazanım açısından oldukça müsait bir yapıda olduğu düşünülmektedir.

Program içerisinde yaratıcı düşünme becerisinin vurgulanması, uygun öğrenme alanları ve kazanımların beceriyi kazandırma amaçlı olarak değerlendirilmesi yaratıcı düşünme becerisinin olumlu getirilerini bireye kazandırmanın yanında programın hedeflerinin de gerçekleştirilmesini kolaylaştıracaktır. Yaratıcı düşünme becerisinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı açısından olumlu etkilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Yaratıcı düşünme becerisi bireylerin dini metinleri ve dini metinlerde insanlara verilen öğütleri daha iyi sorgulamalarına ve anlamlandırmalarına yardımcı olur. Ayet ve surelerde yer alan açık veya örtük anlamlar yeni bakış açılarıyla farklı yorumlanır, modern dönem sorunlarına yeni çözümler ve cevaplar bulunur.
- Bireylerin dini metinlerde yer alan bilgileri yaratıcı düşünme becerisi ile anlamlandırması bilgilerin içselleştirilmesini sağlar.
- Dinin ve dini değerlerin modern dünya ile ilişkilendirmesini kolaylaştırır, dini değer ve öğretilerin pratikte uygulanabilirliğine yönelik yeni fikirlerin geliştirilmesini sağlar, dini konular üzerine düşünmeye teşvik eder.
- Din eğitiminde hedeflenen bireylerin inançlarını kişisel ve toplumsal düzeyde anlamlandırma ve uygulamaya yardımcı olarak bireylerin sahip olduğu inançlarının topluma yönelik sorumluluklarını nasıl etkileyeceğine yönelik düşünmeye sevk eder ve inançların toplumsal faydaya evrilmesini sağlar.
- Yaratıcı düşünme becerisi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında yer alan diğer becerileri (eleştirel düşünme, analitik düşünme, yapılandırma becerisi vb.) destekler, geliştirilmelerini kolaylaştırır.
- Program içerisinde öğretilmesi hedeflenen bilgi, konu, kazanım, değer vb. unsurların öğretime katkı yaparak kalıcı olmalarını sağlar.

Yaratıcı düşünme becerisinin bireye katkıları ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programına yönelik faydaları gözetildiğinde program içerisinde yer alan öğrenme alanları ve kazanımlar incelenmiş, yaratıcı düşünme becerisini öne çıkaracak belli başlı öğrenme alanları ve kazanımlar belirlenmiştir. Her sınıf kademesinde belirlenen öğrenme alanları ve kazanımlar şu şekildedir:

Tablo 1: Yaratıcı Düşünme Becerisinin İlişkilendirilebileceği Öğrenme Alanları ve Kazanımlar

Sınıf	Öğrenme Alanı	Kazanım
-------	---------------	---------

¹³⁴ "2024programdin45678Onayli.pdf" (Erişim 28 Şubat 2025).

¹³⁵ "2024programdin45678Onayli.pdf".

4. Sınıf	“Günlük Hayat ve Din” “Allah Sevgisi” “Peygamberlerin Sevgisi” “Ahlaki Değerlerimiz” “Haklar ve Sorumluluklar”	“4.1.2. İslam’ın temizliğe verdiği önemi gözleme dayalı tahmin edebilme” “4.1.5. Sübhaneke duasını ve bu duanın anlamını okuyarak yorumlayabilme” “4.2.2. Allah’ın (cc) kullarına olan sevgisini gözleme dayalı tahmin edebilme” “4.2.3. Dua etme ihtiyacı hakkında düşünebilme” “4.2.5. Amentü duasını ve bu duanın anlamını okuyarak yorumlayabilme” “4.3.2. Peygamberlerin toplumlarına olan sevgisini yapılandırabilme” “4.3.3. Peygamberlerin çevre sevgisine ilişkin akıl yürütebilme” “4.3.4. Peygamberlerin çalışmayı sevdiğine dair çıkarım yapabilme” “4.3.5. Salli ve Barik dualarını ve bu duaların anlamlarını okuyarak yorumlayabilme” “4.4.1. Adaletli davranmayı sorgulayabilme” “4.4.2. Sabır değerinin önemini yapılandırabilme” “4.4.3. Yardımseverliğin insan ilişkilerindeki rolünü ve önemini gözleme dayalı tahmin edebilme” “4.4.4. Fatıha suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “4.5.2. Mahremiyet hakkını sorgulayabilme” “4.5.5. Rabbena dualarını ve bu duaların anlamlarını okuyarak yorumlayabilme”
5. Sınıf	“Allah İnancı” “Namaz”	“5.1.1. Evrendeki mükemmel düzene ilişkin akıl yürütebilme” “5.1.2. Evrendeki mükemmel düzeni gözlem yoluyla fark edip Allah’ın (cc) varlığı ve birliğini gözleme dayalı tahmin edebilme” “5.1.4. İhlas suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “5.2.3. Namazın insan hayatına etkileri hakkında düşünebilme”

	"Kur'an- Kerim" "Peygamber Kıssaları"	"5.2.4. Tahiyat duasını ve bu duanın anlamını okuyarak yorumlayabilme" "5.3.4. Kevser suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme" "5.4.1. Peygamberlik hakkında akıl yürütebilme" "5.4.3. Kureyş suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme"
6. Sınıf	"Peygamber ve İlahi Kitap İnancı" "Ramazan ve Oruç" "Ahlaki Değerler" "Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed"	"6.1.2. Vahiylerin insanlara ilettiği mesajları yapılandırabilme" "6.1.3. İlahi kitaplarla ilgili bilgileri çözümleyebilme" "6.1.4. Felak suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme" "6.2.3. Oruç ibadetinin insana kazandırdıklarını yapılandırabilme" "6.2.4. İftar duasını ve bu duanın anlamını okuyarak yorumlayabilme" "6.3.2. Merhametli olmayı yorumlayabilme" "6.3.4. Vatanını sevmenin önemi hakkında çıkarım yapabilme" "6.3.5. Kunut dualarını ve bu duaların anlamlarını okuyarak yorumlayabilme" "6.4.3. Hz. Muhammed'in (sav) gençlik yılları hakkında verilen bilgileri yapılandırabilme" "6.4.4. Fil suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme"
7. Sınıf	"Melek ve Ahiret İnancı" "Hac, Umre ve Kurban"	"7.1.2. Ahiret hayatının aşamalarını çözümleyebilme" "7.1.3. Melek ve ahiret inancının insan davranışına etkisi hakkında düşünebilme" "7.1.4. Nâs suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme" "7.2.2. Kurban ibadetini yapılandırabilme" "7.2.3. Hac ve kurban ibadetinin kültürümüze yansımalarını gözleme dayalı tahmin edebilme"

	“İslam Düşüncesinde Yorumlar” “Peygamber Olarak Hz. Muhammed”	“7.2.4. Kâfirun suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “7.3.1. Din anlayışındaki yorum farklılıklarının sebeplerini sorgulayabilme” “7.3.3. Kültürümüzdeki tasavvufi yorumları çözümleyebilme” “7.4.1. Hz. Muhammed’in (sav) Mekke’de yaşadıklarını yorumlayabilme” “7.4.3. Hz. Muhammed’in (sav) Medine Dönemi konusunu yapılandırabilme” “7.4.4. Nasr suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme”
8. Sınıf	“Kader İnancı” “Zekât ve Sadaka” “Din ve Sosyal Hayat” “Kur’an ve İnsan”	“8.1.2. Kaderle ilgili kavramları açıklayabilme” “8.1.3. Kader inancının insan davranışına etkisi hakkında düşünebilme” “8.1.4. Tebbet suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “8.2.2. Sadaka kapsamında değerlendirilen davranışları kendi hayatına yansıtabilme” “8.2.3. Zekât ve sadaka ibadetinin kültürümüze yansımalarını gözleme dayalı tahmin edebilme” “8.2.4. Maun suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “8.3.1. Dinin temel gayesi konusunu sentezleyebilme” “8.3.2. Dinin sosyal hayattaki işlevini yapılandırabilme” “8.3.3. Asr suresini ve bu surenin anlamını okuyarak yorumlayabilme” “8.4.1. İnsanın Kur’an-ı Kerim’de anlatılan özelliklerini sentezleyebilme” “8.4.3. Kur’an-ı Kerim’e göre Hz. Muhammed’in (sav) örnekliğini çözümleyebilme” “8.4.4. Hz. Lokman’ın öğütlerini kendi hayatına yansıtabilme”

	"Müslümanların Bilim ve Kültüre Katkısı"	"8.4.5. Ayetelkürsî'yi ve bu ayetin anlamını okuyarak yorumlayabilme" "8.5.1. İslam kültür ve medeniyetinin esasları konusunu sentezleyebilme" "8.5.2. İslam'ın bilime verdiği önemi ve katkıyı sorgulayabilme" "8.5.3. Müslüman bilim insanlarının bilim ve kültüre katkısını tarihsel bağlamda değerlendirebilme"
--	--	---

Tablo 1’de de görüldüğü üzere yaratıcı düşünme becerisi her sınıf kademesinde birden fazla öğrenme alanı ve kazanım ile ilişkilendirilebilmektedir. 4. Sınıf kademesinden “Günlük Hayat ve Din, Allah Sevgisi, Peygamberlerin Sevgisi, Ahlaki Değerlerimiz, Haklar ve Sorumluluklar”; 5. Sınıf kademesinden “Allah İnancı, Namaz, Kur’an-ı Kerim, Peygamber Kıssaları”; 6. Sınıf kademesinden “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı, Ramazan ve Oruç, Ahlaki Değerler, Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed”; 7. Sınıf kademesinden “Melek ve Ahiret İnancı, Hac, Umre ve Kurban, İslam Düşüncesinde Yorumlar, Peygamber Olarak Hz. Muhammed”; 8. Sınıf kademesinden “Kader İnancı, Zekât ve Sadaka, Din ve Sosyal Hayat, Kur’an ve İnsan, Müslümanların Bilim ve Kültüre Katkısı” öğrenme alanları yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılmasında öne çıkan öğrenme alanları olarak değerlendirilmiştir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç itibarıyla yaratıcı düşünme becerisi içinde bulunduğumuz çağın önemli becerilerinden biridir. Bireyin kendinde var olan özellikleri geliştirmesinin yanında bireye yaratıcılığa has yeni özellikler de katabilmektedir. Tek başına bireye birçok yetkinlik kazandırabileceği gibi farklı beceriler ile uyum içerisinde kazandırılması da mümkün olan bir beceri türüdür. Bu nedenle farklı alanlarda birden çok çalışmanın konusu olmuştur.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı bünyesinde birçok beceriyi barındıran, donanımlı bireyler yetiştirmeyi hedefleyen, beceri temelli bir program yapısına sahiptir. Dolayısıyla yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılmasında önemli bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcut öğrenme alanları ve kazanımları yaratıcı düşünme becerisinin kazandırılmasına müsait olup her sınıf kademesinde birden çok konuda söz konusu becerinin gerek ana gerekse yardımcı beceri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Yaratıcı düşünme becerinin program içerisine daha fazla dahil edilmesiyle gelişen dünya şartlarına uyum sağlayabilecek farklı açılardan donanımlı ve yenilikçi karakteristik özelliklere sahip bireylerin yetiştirilmesinin yanında; program içerisinde yer alan konu, kavram ve bilgilerin öğretilmesi, öğretilen bilgilerin kalıcılığının sağlanması, programın bireylere yönelik bilişsel ve duyuşsal hedeflerinin gerçekleştirilmesi daha mümkün ve kolay olacaktır.

Kaynaklar

- Alkan, Şenem - Cengiz, Canan. “YARATICI DÜŞÜNMEYİ KONU ALAN ULUSAL ÇALIŞMALARA YÖNELİK BETİMSSEL İÇERİK ANALİZİ”. *Trakya Eğitim Dergisi* 12/2 (30 Mayıs 2022), 1057-1072. <https://doi.org/10.24315/tred.957880>
- Boz, İsa - Yılmaz, Halil. “Sınıf Öğretmenlerinin Yaratıcı Düşünme Becerisi ile İlgili Görüşlerinin İncelenmesi”. *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (03 Aralık 2018), 68-81. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/johass/issue/40763/462991>

- Çakıroğlu, Hanife. "Din Eğitiminde 21.Yüzyıl Öğreten Becerilerinin Önemi". *MANAS Journal of Religious Sciences* 3/2 (31 Aralık 2024), 98-105. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mjrs/issue/89530/1593193>
- Çimşir, Serap. "Temel Eğitimde Yaratıcı Düşünme Becerisinin Kazandırılmasının Önemi". *The Journal of Limitless Education and Research* 4/3 (15 Kasım 2019), 283-299. <https://doi.org/10.29250/sead.596929>
- Eğmir, Eray vd. "Yaratıcı Düşünme Uygulamalarının Etkisinin İncelendiği Lisansüstü Tezlerin Analizi". *Language Teaching and Educational Research* 3/1 (17 Haziran 2020), 116-135. <https://doi.org/10.35207/late.709223>
- Işık, Yrd doç dr Ayşe. "Sunular Yardımıyla Öğrencilerin Yaratıcı Düşünme Becerilerini Geliştirme". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 1/1 (08 Haziran 2013), 89-96. <https://dergipark.org.tr/en/pub/buefad/issue/3811/51136>
- Mahmut, Şerife. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yaratıcılığa Yolculuk*. Selçuk Üniversitesi, Thesis, 2009. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=eng&tidno=2522>
- Özerbaş, Mehmet Arif. "Yaratıcı Düşünme Öğrenme Ortamının Akademik Başarı ve Bilgilerin Kalıcılığa Etkisi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (01 Eylül 2011), 675-705. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gefad/issue/6737/90564>
- Yeşilyurt, Etem. "Yaratıcılık ve Yaratıcı Düşünme: Tüm Boyut ve Paydaşlarıyla Kapsayıcı Bir Derleme Çalışması". *OPUS International Journal of Society Researches* 15/25 (31 Mayıs 2020), 3874-3915. <https://doi.org/10.26466/opus.662721>
- "2024programdin45678Onayli.pdf". Erişim 28 Şubat 2025. <https://cdn.eba.gov.tr/icerik/GorusOneri/2024ProgramlarOnayli/2024programdin45678Onayli.pdf>

1. Giriş

Felsefe tarihi boyunca peygamberlik ve mucize kavramları, din ve akıl arasındaki gerilimli ilişkinin önemli konularından biri olmuştur. Geleneksel dinî öğretiler, peygamberleri Tanrı'nın özel elçileri olarak kabul etmiş ve mucizeleri de doğa yasalarını aşan ilahî müdahaleler olarak yorumlamıştır. Ancak, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, bu kavramlar akılcı ve eleştirel bir perspektiften incelenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, 17. yüzyıl filozoflarından Baruch Spinoza (1632-1677), dini dogmaların akıl ve doğa yasaları ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş ve peygamberlik ile mucize anlayışına yönelik radikal yorumlar getirmiştir. Onun felsefesi, natüralizm ve rasyonalizmin güçlü bir birleşimini temsil ederek, kutsal metinlerin akılcı bir yorumunu önermektedir.

Spinoza'ya göre peygamberler, ilahi bilgiyi doğrudan edinen varlıklar değildir; aksine, güçlü bir hayal gücüne ve hitabet yeteneğine sahip bireylerdir. Onun düşüncesinde peygamberlik, akılsal bilgiye dayalı bir süreçten çok, halkın duygularına hitap eden bir anlatım biçimi olarak görülmektedir. Spinoza, bu görüşünü özellikle *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme) adlı eserinde detaylandırarak, peygamberlerin metafizik bilgiye sahip olmadığını, ancak toplumsal düzenin sağlanması açısından önemli roller üstlendiklerini ileri sürmektedir. Peygamberlerin vahiy yoluyla aktardıkları bilgilerin, aslında dini semboller ve mecazlarla süslenmiş ahlaki öğretiler olduğunu iddia eden Spinoza, bu öğretilerin akılsal bir temelden yoksun olduğunu savunur. Ona göre, hakikatin nihai kaynağı akıldır ve sadece akılsal bilgi gerçek anlamda bilginin konusu olabilir¹³⁶.

Mucizeler konusunda ise Spinoza, doğa yasalarının değişmezliğini vurgulayarak, mucizelerin gerçekte var olmayan, ancak bilgisizlikten kaynaklanan yanlış anlamalar olduğunu öne sürer. Ona göre, doğa Tanrı'nın zorunlu ve değişmez yasalarına tabidir ve doğa yasalarının ihlal edilmesi imkânsızdır. Eğer bir olay gerçekten doğa yasalarını ihlal ediyor gibi görünüyorsa, bu durum ancak o olayın bilimsel açıklamasının henüz bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Spinoza bu bağlamda, mucizeleri gerçeküstü olaylar olarak değil, doğa bilgisindeki eksikliklerin bir sonucu olarak değerlendirir¹³⁷. Böylece o, doğaüstü fenomenlere karşı radikal bir eleştiri geliştirerek, mucize kavramını tamamen seküler bir çerçevede ele almaktadır.

Bu çalışmada, Spinoza'nın peygamberlik ve mucize anlayışı, onun Tanrı, doğa ve akıl konusundaki genel felsefi görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır. Öncelikle, Spinoza'nın peygamberlik kavramına yaklaşımı analiz edilecek, ardından mucizeler hakkındaki görüşleri doğa yasaları anlayışı bağlamında tartışılacaktır. Çalışma, Spinoza'nın düşüncelerinin tarihsel bağlamını da göz önünde bulundurarak, onun çağdaşları ve selefleriyle olan düşünsel etkileşimlerini de içerecektir. Son olarak, Spinoza'nın bu kavramlara ilişkin değerlendirmelerinin modern din felsefesi açısından taşıdığı önem üzerinde durulacaktır.

Bu bağlamda bildiri metnimiz, peygamberlik ve mucizenin doğa yasaları ve akılsal bilgi çerçevesinde nasıl yorumlandığını ortaya koymayı amaçlamakta ve Spinoza'nın felsefi düşüncesinin günümüz teoloji ve bilim felsefesi açısından nasıl değerlendirilebileceğini incelemektedir. Onun natüralist teolojisinin peygamberlik ve mucize anlayışı üzerindeki etkileri, özellikle modern bilim ve sekülerleşme süreçleri

¹³⁶ Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. Samuel Shirley (Leiden: Brill, 2001), 75.

¹³⁷ Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985), 93.

bağlamında büyük bir önem taşımaktadır. Sonuç olarak, Spinoza'nın dini epistemolojiye getirdiği eleştirilerin ve akılcı yorumunun, yalnızca kendi dönemine özgü bir tartışma değil, aynı zamanda çağdaş felsefi ve teolojik yaklaşımlar açısından da dikkate değer bir miras olduğu sonucuna varılacaktır.

2. Doğanın Yasası, Zihnın Sınırı: Spinoza'da Peygamberlik ve Mucizenin Felsefi Temelleri

Spinoza'nın dini düşüncesi, geleneksel teistik anlayışlardan ayrılarak doğa ve akıl temelli bir metafizik üzerine inşa edilmiştir. O, dinin temel kavramlarını eleştirirken bunları felsefi bir perspektifle yeniden yorumlamıştır. Spinoza'ya göre dinin amacı, bireyleri ahlaki açıdan doğru bir yaşama yönlendirmek olmalıdır. Bu bağlamda, dinin özü ahlaki ve rasyonel ilkeler üzerine kurulmalıdır. Ancak tarih boyunca din, otorite ve toplumsal kontrol aracı haline getirilmiş ve metafiziksel dogmalara dayanarak bireyleri itaate zorlamıştır. Spinoza, bu durumu aşmak için kutsal metinlerin eleştirel bir okumasını ve akıl merkezli bir din anlayışını önermektedir.

Baruch Spinoza'nın felsefesinde Tanrı kavramı, geleneksel teistik anlayışlardan farklı bir çerçevede ele alınmaktadır. Spinoza, Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirerek panteist bir bakış açısı geliştirmiştir. Onun ünlü *Ethica* adlı eserinde ortaya koyduğu "Deus sive Natura" (Tanrı ya da Doğa) ilkesi, Tanrı'nın doğadan bağımsız, aşkın bir varlık olmadığı, bilakis doğanın kendisi olduğu düşüncesine dayanır¹³⁸. Bu bağlamda, Tanrı doğadaki tüm varlıkların hem nedeni hem de özüdür. Tanrı, sonsuz sıfatlara sahip bir varlık olarak değişmez ve zorunlu bir gerçekliktir. Spinoza'nın bu yaklaşımı, Tanrı'yı antropomorfik ve kişisel bir varlık olarak gören geleneksel dinî görüşlere önemli bir eleştiri sunmaktadır.

Spinoza, Tanrı'nın bir iradesi veya amaçları olduğuna inanmaz. Ona göre Tanrı, doğa yasaları aracılığıyla zorunlu olarak var olan bir bütündür ve doğadaki her şey bu yasalar çerçevesinde meydana gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın insanlarla kişisel bir ilişkisi olduğu fikri Spinoza için kabul edilemezdir¹³⁹. O, geleneksel dinî öğretilerde bulunan dualist ayrımları reddeder ve Tanrı'yı doğadan ayrı bir varlık olarak düşünmenin bir yanılsama olduğunu savunur. Bu düşünce, klasik teistik yaklaşımların aksine, Tanrı'nın doğadaki fenomenlerle özdeş olduğu fikrini temel alır ve varlıkların Tanrı'nın doğasının bir parçası olduğunu ileri sürer.

Spinoza'nın Tanrı anlayışı, aynı zamanda etik ve bilgi teorisi açısından da önemli sonuçlar doğurur. Eğer Tanrı doğa ile aynı şeyse, o halde Tanrı'yı bilmek, doğa yasalarını bilmek anlamına gelir. Bu durum, vahiy ve mucize gibi geleneksel dinî kavramların yerine akıl ve bilimsel yöntemin geçmesi gerektiği düşüncesini doğurur. Spinoza için en yüksek bilgi, Tanrı'nın yani doğanın zorunlu düzenini kavrayabilmektir¹⁴⁰. Bu çerçevede, dinî dogmalardan ziyade, doğa yasalarının rasyonel analizi en üstün bilgi kaynağıdır.

Spinoza'nın Tanrı anlayışı, Aydınlanma düşüncesi ve modern bilimsel yaklaşım açısından büyük bir etkiye sahiptir. Onun, doğayı Tanrı ile özdeşleştiren anlayışı, seküler dünya görüşünün gelişimine katkıda bulunmuş ve teolojik kavramların akılcı bir temele oturtulmasına öncülük etmiştir. Spinoza'nın panteizmi, onun felsefi mirasını önemli kılan unsurlardan biri olarak kabul edilir ve birçok modern düşünür, onun metafizik anlayışını din ve bilim arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasında önemli bir model olarak değerlendirmiştir¹⁴¹.

¹³⁸ Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985), 21.

¹³⁹ Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. Samuel Shirley (Leiden: Brill, 2001), 56.

¹⁴⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988), 45.

¹⁴¹ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 187.

Spinoza, dinin geleneksel öğretilerine karşı köklü bir eleştiri getirerek, dini akıldan bağımsız bir otorite ve toplumsal kontrol mekanizması olarak değerlendirmiştir. Ona göre din, tarih boyunca insanların duygularına ve korkularına hitap ederek, onların itaatini sağlamak için kullanılmıştır¹⁴². Spinoza, özellikle Yahudi-Hristiyan geleneklerinde Tanrı'nın insanlara doğrudan vahiy yoluyla bilgi verdiği düşüncesini reddeder ve vahyin tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini savunur¹⁴².

Spinoza'ya göre, kutsal metinler Tanrı'nın doğrudan sözleri değil, belirli bir dönemin insanları tarafından yazılmış tarihî ve ahlaki metinlerdir. Bu metinler, insanların kendi bilgi seviyelerine ve sosyal koşullarına bağlı olarak şekillenmiş anlatılardır. Spinoza, vahyin metafizik bir gerçeklik değil, insan zihninin üretimi olduğunu ve dinin esasen ahlaki bir öğreti olarak ele alınması gerektiğini belirtir¹⁴³. Bu bağlamda, vahiyde bulunan mucizevi unsurlar doğa yasalarına aykırı olmayıp, dönemin insanların bilinmeyen olaylara verdikleri açıklamalar olarak değerlendirilmelidir.

Spinoza, dinin otoriteye dayalı bir sistem olmasının, bireyin özgür düşünmesini ve akıl yoluyla hakikate ulaşmasını engellediğini savunur. Ona göre, dinin temel amacı insanları erdemli kılmak olmalıdır; ancak tarih boyunca din, bireyleri itaate zorlayan bir araç haline gelmiştir¹⁴⁴. Bu nedenle Spinoza, dinî dogmaların eleştirel bir şekilde incelenmesi ve kutsal metinlerin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini vurgular.

Bu düşünceler, Spinoza'nın özgürlükçü ve rasyonalist yaklaşımının temelini oluşturur. Ona göre, insan zihni ancak akıl yoluyla hakikate ulaşabilir ve gerçek bilgiye erişmenin yolu bilimsel yöntem ve felsefi sorgulamadan geçmektedir. Bu sebeple, Spinoza'nın din anlayışı geleneksel teolojik yaklaşımlardan ayrılarak, modern seküler düşüncenin gelişimine büyük katkı sağlamıştır¹⁴⁵.

Spinoza, kutsal metinlere ve dini öğretilere yaklaşımında özgün bir tutum sergilemiştir. Onun kutsal metinlere yönelik eleştirisi, yalnızca dinin dogmatik ve metafizik yönleriyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda metinlerin tarihsel bağlamda nasıl oluştuğunu da sorgular. Spinoza'nın düşüncesinde kutsal metinlerin yorumu, akılsal bir yaklaşım ve tarihsel eleştiri yöntemiyle şekillenir.

Spinoza'nın kutsal metinlere dair eleştirisi, esasen modern eleştirel teolojinin temel taşlarını atmıştır. Ona göre, kutsal kitaplar, Tanrı'nın iradesine dair doğrudan bir açıklama değil, insanların Tanrı'yı anlamaya yönelik, tarihsel ve kültürel bağlamda ürettikleri yazılı eserlerdir. Bu bakış açısı, Spinoza'nın metinlerin tarihi doğasını kabul etmesine yol açar. Kutsal kitapların içerdiği öğretilerin, belirli bir tarihsel bağlamda oluşmuş ve insanların ihtiyaçlarına göre şekillenmiş olduğunu savunur. Spinoza, Tanrı'nın varlığını ve öğretilerini insan aklıyla uyumlu bir şekilde açıklama çabası içinde, kutsal kitapların birçok zaman insan toplumunun ideolojik ve politik baskılarının bir yansıması olduğuna dikkat çeker¹⁴⁶.

Spinoza'nın kutsal metinleri yorumlama yaklaşımı, akıl ve tarihsel bağlamın birleşimi üzerine kuruludur. Kutsal kitapları, halkın inançlarını ve toplumun dini anlayışını yansıtan metinler olarak değerlendirir. Spinoza, özellikle İncil'in içinde bulunduğu kültürel bağlamı göz önünde bulundurarak, metinlerin yalnızca ruhani ya da dogmatik değil, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel içerik taşıyan öğretiler sunduğunu ifade eder. Bu anlamda, Spinoza'nın yorumlayıcı perspektifi, modern eleştirel teolojiyle

¹⁴² Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 205.

¹⁴³ Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 134.

¹⁴⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988), 53.

¹⁴⁵ Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 298.

¹⁴⁶ Spinoza, B. (1670). *Tractatus Theologico-Politicus*.

benzerlik gösterir; zira o, kutsal metinlerin anlamını tarihsel, dilsel ve kültürel bağlamda anlamaya çalışır¹⁴⁷.

Spinoza, kutsal kitapların yalnızca Tanrı'nın iradesini ve ahlaki öğretileri aktaran birer araç olamayacağını belirtir. Onlara dair doğru bir anlayış geliştirmek için metinlerin sadece literal anlamları değil, aynı zamanda halkın bu metinlerden nasıl anlamlar çıkardığı da dikkate alınmalıdır. Bu, onun felsefesinde dini öğretilerin akıl yoluyla anlaşılmasını savunmasının bir sonucudur. Spinoza'ya göre, akıl ve mantık, kutsal metinleri doğru bir biçimde anlamamanın temel araçlarıdır ve bu metinlerin içindeki anlamlar, insan aklının ve özgürlüğünün ilerlemesiyle daha iyi kavranabilir¹⁴⁸.

Spinoza, dini dogmaların akıl dışı yanlarını sorgularken, dogmatik inançların toplumları ve bireyleri nasıl şekillendirdiğine dair derinlemesine bir analiz yapar. Ona göre, dogmalar, insanların Tanrı ve doğa hakkında doğru bir anlayış geliştirmelerini engeller. Bu bağlamda, dinin çeşitli inanç sistemleri yerine, akılsal ve rasyonel bir dini anlayışın peşinden gitmek gerektiğini savunur. Dogmaların sorgulanması, aynı zamanda bireylerin özgürlüğü ve akıl yoluyla Tanrı'ya yaklaşımlarını da teşvik eder. Spinoza, dini dogmaların teolojik ve metafizik temellerini sorgularken, bu dogmaların aslında tarihsel süreçler içinde şekillendiğini ve belirli güç yapılarını desteklediğini ileri sürer¹⁴⁹.

Spinoza'nın dini dogmalar ve kutsal metinlere yönelik eleştirisi, sadece dini anlamda bir reformasyon önerisi değildir. O, dinin toplumsal etkilerini de göz önünde bulundurarak, dogmaların insanın özgür düşüncesini ve bilimsel gelişmesini nasıl engellediğini ortaya koyar. Bu noktada, onun çağdaşlarından farklı olarak, dogmaların sadece bireysel inançlar değil, toplumsal yapılar üzerinde de derin etkiler yarattığını vurgular¹⁵⁰.

Spinoza, mucizeleri doğa yasalarının ihlali veya tanrısal bir müdahale olarak görmemektedir. Onun düşüncesinde, doğa yasaları ve Tanrı arasında bir ayrım yoktur; çünkü Tanrı, doğa ile özdeşdir. Bu bakış açısı, Spinoza'nın mucizelere ilişkin anlayışını şekillendirir. Mucizeler, geleneksel anlamda Tanrı'nın doğa yasalarına müdahalesi olarak değil, insanların bu yasaları anlamaktan aciz oldukları anlarda gerçekleşen fenomenler olarak görülür. Spinoza'ya göre, mucizeler, insanların bilgi eksikliklerinden kaynaklanır ve gerçekte doğa yasalarının dışına çıkmaz. Bu noktada, Spinoza'nın dini ve doğa anlayışının bir arada nasıl işlerlik kazandığını incelemek oldukça önemlidir.

Spinoza'nın felsefesinde, doğa yasaları değişmez ve zorunludur. Tanrı, doğayı kendi içsel yasalarıyla yaratmış ve bu yasalar evrenin her noktasında geçerli olmuştur. Tanrı, bu yasaların ötesinde bir varlık değil, yasaların kendisidir. Bu bakış açısı, mucizelerin doğa yasalarının ihlali olarak görülmesini imkansız kılar. Spinoza, Tanrı'nın doğa ile özdeş olduğunu belirterek, doğa yasalarının Tanrı'nın iradesine uygun şekilde işlediğini savunur. Bu, Spinoza'nın mucizelere karşı duyduğu kuşkuyu açıklar; ona göre, eğer doğa yasaları her zaman geçerliyse, Tanrı'nın bu yasaları ihlal etmesi söz konusu olamaz.

Spinoza'nın doğa yasalarına ilişkin bu öğretisi, onun teolojisiyle doğrudan ilişkilidir. Doğa, Tanrı'nın dışavurumu olduğu için, doğada meydana gelen her şey, Tanrı'nın iradesiyle uyumludur. Bu bağlamda, mucizeler de aslında doğa yasalarının dışına çıkmak yerine, insanın doğa ve evren hakkında sahip olduğu sınırlı bilgiye işaret eder. Mucize olarak adlandırılan olaylar, Spinoza'ya göre, aslında doğanın doğal

¹⁴⁷ Garrett, D. (1996). *Spinoza and the Ethics of Interpretation*. Cambridge University Press.

¹⁴⁸ Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford University Press.

¹⁴⁹ Nadler, S. (2006). *Spinoza: A Life*. Cambridge University Press.

¹⁵⁰ Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Rationality of Nature*. Harvard University Press.

işleyişinin bir parçasıdır; ancak insanlar bu işleyişi tam anlamadıkları için, bu olayları mucize olarak algırlarlar¹⁵¹.

Spinoza, mucizeleri bilgisizlikten doğan bir yanılsama olarak görür. İnsanlar, doğanın karmaşık yasalarını anlamadıkları zaman, doğaüstü olaylar ve mucizeler gibi fenomenlere inanma eğilimindedirler. O, mucizelerin sadece bilimsel bilgi eksikliklerinden kaynaklandığını savunur. Spinoza'ya göre, mucize olarak kabul edilen olaylar, aslında doğa yasalarına dayanan ve belirli koşullarda gerçekleşen olağanüstü durumlar olabilir. Ancak, bu olaylar sadece insanların bilgi eksiklikleri nedeniyle mucize gibi algılanır. Eğer insanlar doğa yasalarını tam anlamış olsalardı, mucizeler diye bir şeyin var olmadığı anlaşılacaktı.

Spinoza'nın bu görüşü, onun doğa ve Tanrı anlayışının temelinde yatan bir ilkedir. Tanrı, her şeyin doğasında mevcut olduğuna göre, doğa yasaları da Tanrı'nın iradesine uygundur. Dolayısıyla, Tanrı'nın doğa yasalarını ihlal etmesi mümkün değildir. İnsanlar, bilinçli bir şekilde doğa yasalarını anlamadıkça, her olağanüstü durumu mucize olarak kabul ederler. Ancak, bilimsel bilgi arttıkça, mucizelerin gerçek doğası anlaşılabilir hale gelir ve bu tür olaylar daha az mistik bir anlam taşır¹⁵².

Spinoza'nın mucizelere yönelik eleştirisi, dini otoritenin bu fenomenleri kendi çıkarları doğrultusunda nasıl manipüle edebileceğiyle de ilişkilidir. Spinoza, dinin genellikle politik bir araç olarak kullanıldığını ve dini otoritelerin mucizeleri, toplumu kontrol etmek için kullandığını savunur. Dini liderler, mucizeleri Tanrı'nın gücünün bir göstergesi olarak sunar ve böylece halkı, dini dogmalara ve otoritelerine itaat etmeye zorlarlar. Mucizeler, halkı ikna etmek ve onların dini öğretilere sadık kalmalarını sağlamak için kullanılan güçlü bir araçtır.

Spinoza'nın eleştirisi, sadece dini otoritelerin mucizeleri kullanma biçimini sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda dinin toplumsal yapılar üzerindeki etkisini de incelemektedir. Onun düşüncesinde, mucizeler, insanların dogmatik düşüncelerle şekillendirilen inançlarını pekiştirmek amacıyla kullanılabilir. Bu noktada, Spinoza, dini dogmaların ve mucizelerin toplumda bir tür politik hegemonya yaratmaya hizmet ettiğini öne sürer. Mucizeler, halkın aklını değil, duygularını harekete geçiren ve onları belirli bir ideolojinin etrafında toplayan araçlar olarak işlev görür. Bu da Spinoza'nın dini eleştirisinin temel unsurlarından biridir: din, politik otoritenin bir aracı olarak kullanılmamalıdır¹⁵³.

Spinoza, peygamberlik ve mucize anlayışıyla yalnızca kendi zamanının dini öğretilerine yönelik bir eleştiri getirmekle kalmamış, aynı zamanda modern düşüncüyü derinden etkileyen bir felsefi temeli atmıştır. Onun peygamberlik ve mucizelerle ilgili görüşleri hem dini hem de felsefi açıdan çok daha geniş bir etki alanı yaratmıştır. Spinoza'nın, doğa yasaları ile Tanrı'nın özdeşliği, akıl temelli teoloji anlayışı ve kutsal metinlerin yorumlanmasına dair yenilikçi bakış açıları, Aydınlanma dönemi düşünürlerini ve sonraki sekülerleşme süreçlerini etkilemiş, modern din felsefesinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

Spinoza'nın dini düşünceleri, Aydınlanma düşüncesinin temellerini atmada önemli bir rol oynamıştır. Aydınlanma dönemi, akıl, bilim ve bireysel özgürlük gibi değerlere dayanan bir dönemi işaret eder. Spinoza, mucizelere ve peygamberlik gibi doğaüstü olgulara şüpheyile yaklaşarak, akıl ve mantık yoluyla Tanrı'yı ve dini açıklamaya çalışan bir filozof olarak öne çıkmıştır. O, dini öğretileri doğa yasalarına indirgemiş ve Tanrı'nın doğa ile özdeş olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, Aydınlanma döneminin dinin dogmatik öğretilerine karşı geliştirdiği eleştirilerin temelini atmıştır.

¹⁵¹ Spinoza, B. (1670). *Tractatus Theologico-Politicus*.

¹⁵² Nadler, S. (2006). *Spinoza: A Life*. Cambridge University Press.

¹⁵³ Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford University Press.

Spinoza'nın sekülerleşme süreçlerine katkısı, dini dogmaların bireylerin akıl ve özgür iradesine engel teşkil ettiğini belirtmesiyle belirginleşir. Onun felsefesi, dini öğretilerin bireysel düşünceyi ve bilimi sınırlayan yapısını ortaya koymuş ve bu da Aydınlanma düşünürlerine ilham vermiştir. Spinoza, dini öğretilerin sosyal ve politik baskı aracı olarak kullanılmasına karşı çıkarak, bireylerin özgürce düşünebileceği bir toplum anlayışını savunmuştur. Bu felsefi duruş, sekülerleşmenin ve dini inançların kamusal alanda daha az etkili olduğu bir toplum anlayışını da beraberinde getirmiştir¹⁵⁴.

Spinoza'nın peygamberlik ve mucizelerle ilgili görüşleri, modern din felsefesinin şekillenmesinde önemli bir etkidir. Spinoza, dini metinleri tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak incelemiş ve bunların akıl yoluyla anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu anlayış, dinin ahlaki ve toplumsal değerlerinin vurgulanmasını gerektirir ve dogmaların sorgulanmasını teşvik eder. Modern din felsefesinin birçok önemli figürü, Spinoza'nın din anlayışından ilham almış ve benzer bir yolu izlemiştir. Örneğin, Immanuel Kant, dinin etik yönünü vurgulamış ve dini öğretilerin insan aklıyla uyumlu bir biçimde anlaşılmasını savunmuştur.

Spinoza'nın dini dogmalara karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşım, din felsefesinde modern rasyonel ve etik perspektiflerin önünü açmıştır. Onun, mucizelere ve peygamberliğe dair eleştirisi, dinin rasyonel ve bilimsel bir anlayışla uyumlu hale getirilmesi gerektiğini savunur. Spinoza'nın felsefesi, dini fenomenlerin akıl yoluyla anlaşılabilir olduğunu ve bunların her şeyden önce toplumsal ve tarihsel bağlamda değerlendirilmeleri gerektiğini öne sürmüştür¹⁵⁵.

Spinoza'nın doğa ve akıl temelli teolojisi, günümüz din felsefesinde ve genel teolojik düşüncede önemli bir miras bırakmıştır. Bugün pek çok çağdaş filozof ve teolog, Spinoza'nın yaklaşımını, doğa ile Tanrı'nın özdeşliğini savunarak, doğa yasalarının işleyişini Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak görmektedir. Modern panteizm anlayışları, Spinoza'nın Tanrı-Doğa ilişkisine dair felsefi argümanlarına dayanmaktadır. Spinoza'nın doğa yasalarını ve Tanrı'yı bir arada düşünmesi, din ve bilim arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendiren bir bakış açısı sunmuştur.

Spinoza'nın akıl temelli teolojisi, özellikle dinin ahlaki ve etik yönlerini ön plana çıkarmış, dinin metafizik ve doğaüstü unsurlarını ise arka planda bırakmıştır. Günümüzdeki birçok filozof, Spinoza'nın öğretilerini, dini inançların evrensel bir etik temel üzerinde şekillendirilebileceği bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Aynı zamanda, Spinoza'nın düşüncesi, teistik ve ateistik anlayışlar arasında bir köprü işlevi görebilir; çünkü Tanrı'nın doğa ile özdeşliği, doğanın kendisini bir kutsallık olarak görmek için yeterlidir, bu da her bireyin kişisel bir dini anlayış geliştirmesine olanak tanır¹⁵⁶.

3. Sonuç

Spinoza, peygamberlik ve mucizeler üzerine geliştirdiği görüşlerle, sadece dönemin dini anlayışlarına karşı bir eleştiri getirmemiş, aynı zamanda modern felsefi ve teolojik düşüncenin temel taşlarını atmıştır. Onun peygamberlik ve mucizelerle ilgili yaklaşımları, doğa yasalarının değişmezliğine ve akıl temelli bir teolojiye dayanır. Spinoza'nın, Tanrı ile doğayı özdeşleştiren panteist görüşü, mucizelere ve peygamberlik gibi doğaüstü olgulara dair geleneksel dini bakış açılarına karşı radikal bir duruş sergilemesine yol açmıştır. Bu görüşler, Aydınlanma dönemi ve modern din felsefesi için bir düşünsel zemin hazırlamış ve dinin tarihsel, toplumsal ve akılcı yorumlarının önünü açmıştır.

Spinoza'nın peygamberlik ve mucizelerle ilgili görüşleri, onun genel felsefi sisteminin bir parçası olarak incelenmelidir. Onun dini eleştirisi, doğa yasalarının ve akıl yoluyla bilimin üstünlüğünü savunur.

¹⁵⁴ Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford University Press.

¹⁵⁵ Garrett, D. (1996). *Spinoza and the Ethics of Interpretation*. Cambridge University Press.

¹⁵⁶ Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Rationality of Nature*. Harvard University Press.

Spinoza, mucizelerin insan bilgisinin eksikliklerinden kaynaklanan yanılsamalar olduğunu ileri sürerken, dinin akıl ve mantıkla uyumlu bir şekilde yorumlanması gerektiğini belirtir. Peygamberlik ve mucizelere dair Spinoza'nın görüşleri, doğa yasalarının işleyişiyle çelişmediği sürece, herhangi bir metafiziksel müdahale gerektirmez. Bu, onu dönemin diğer dini düşünürlerinden ayıran önemli bir farktır. Onun bakış açısı, insan aklının, doğa ve Tanrı ile ilişkisini yeniden şekillendirmeye yönelik bir yenilik sunar.

Spinoza'nın görüşleri, geleneksel dini dogmaların sorgulanmasını teşvik etmiş ve dini öğretilerin, tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, Aydınlanma düşüncesinin temellerini atarken, dini öğretilerin insanların akıl ve özgür iradesine zarar vermemesi gerektiği anlayışını güçlendirmiştir. Ayrıca, Spinoza'nın mucizelere yönelik eleştirisi, dini dogmaların toplumsal baskı aracı olarak kullanılmasını da eleştiren bir perspektif sunar.

Spinoza'nın peygamberlik ve mucizelerle ilgili görüşleri, günümüz felsefi ve teolojik tartışmalarında önemli bir etkiye sahiptir. Modern teoloji ve din felsefesi, dinin akıl yoluyla anlaşılabilirliğine ve doğa yasalarıyla uyumlu bir şekilde yorumlanması gerektiğine dair Spinoza'dan beslenmektedir. Günümüzde pek çok filozof, doğa ve Tanrı arasındaki ilişkiyi yeniden ele almakta ve Spinoza'nın felsefi bakış açılarını, dini inançların evrensel etik ve akıl temelli bir yaklaşımla yorumlanabileceği bir zemin olarak kullanmaktadır.

Spinoza'nın felsefesi, panteizm anlayışlarının gelişmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Bugün, doğa yasalarının Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak görülmesi, Spinoza'nın öğretilerinin doğrudan bir sonucudur. Aynı zamanda, mucizelere dair eleştirisi, doğaüstü olgulara karşı rasyonel bir bakış açısının benimsenmesini sağlamış ve dini öğretilerin akıl ve bilimle uyumlu hale getirilmesini teşvik etmiştir.

Günümüz teolojik tartışmalarında da Spinoza'nın etkisi görülmektedir. Örneğin, çağdaş filozof John Hick, dinlerin çeşitliliğini açıklarken Spinoza'nın rasyonel ve doğa temelli yaklaşımından ilham alarak, farklı inanç sistemleri arasında diyalogu mümkün kılan bir 'çoklu dinî gerçeklik' teorisi geliştirmiştir¹⁵⁷. Benzer şekilde, din tarihçisi Karen Armstrong, Spinoza'nın kutsal metinlerin tarihsel bağlamda yorumlanması gerektiği görüşünü modern dinlerarası diyalog çalışmalarına uyarlamıştır¹⁵⁸. Ayrıca, Norveçli filozof Arne Naess'in kurucusu olduğu 'Derin Ekoloji' hareketi, Spinoza'nın 'Deus sive Natura' (Tanrı ya da Doğa) anlayışını temel alarak, ekolojik krizlere karşı etik bir yaklaşım geliştirmiş ve bu sayede teist-ateist ayrımını aşan yeni bir ontolojik tartışma alanı açmıştır¹⁵⁹.

Bu çalışma, Spinoza'nın peygamberlik ve mucizelerle ilgili görüşlerinin hem kendi döneminde hem de sonraki felsefi ve teolojik tartışmalarda ne denli derin etkiler yarattığını göstermektedir. Spinoza'nın doğa yasalarının değişmezliğini savunarak mucizelere karşı geliştirdiği eleştiriler, dinin akıl yoluyla anlaşılabilirliğini ve bilimle uyumlu olmasını teşvik etmiştir. Aynı zamanda, onun görüşleri, Aydınlanma düşüncesinin gelişimine katkı sağlamış ve modern din felsefesinin temellerini atmıştır.

Günümüzde, Spinoza'nın öğretilerinin özellikle dinin toplumdaki rolü, doğa ve Tanrı anlayışı, ile ilgili önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Spinoza'nın akıl temelli yaklaşımı, çağdaş felsefi ve teolojik düşüncelerle paralel bir şekilde güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda, modern din felsefesi ve teolojisi üzerine yapılacak çalışmaların Spinoza'nın düşüncelerine daha fazla yer vermesi, dinin çağdaş toplumlarda nasıl anlaşılabilirliğine dair yeni perspektifler sunabilir.

¹⁵⁷ Armstrong, K. (2009). *The Case for God*. New York: Alfred A. Knopf.

¹⁵⁸ Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (2nd ed.). New Haven: Yale University Press.

¹⁵⁹ Naess, A. (1973). "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16(1-4), 95-100.

Öneri olarak, gelecekteki araştırmaların, Spinoza'nın doğa, akıl ve Tanrı anlayışlarının günümüz dini ve felsefi bağlamdaki etkilerini daha detaylı bir şekilde incelemesi, özellikle panteizm ve sekülerleşme süreçlerinin anlaşılmasında faydalı olabilir. Ayrıca, Spinoza'nın peygamberlik ve mucizelerle ilgili eleştirilerinin, modern din anlayışları ve dini otoritelerin toplumdaki rolü hakkında daha geniş bir tartışmaya yol açabileceği düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Armstrong, K. (2009). *The Case for God*. New York: Alfred A. Knopf.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. Çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.
- Garrett, D. (1996). *Spinoza and the Ethics of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (2nd ed.). New Haven: Yale University Press.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Naess, A. (1973). "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16(1-4), 95-100. doi:10.1080/00201747308601682
- Nadler, S. (2006). *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Popkin, Richard. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch. (1985). *Ethica*. Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, Baruch. (2001). *Tractatus Theologico-Politicus*. Çev. Samuel Shirley. Leiden: Brill.
- Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Rationality of Nature*. Cambridge: Harvard University Press.

1. Giriş

Birey, yaşam yolculuğunun her basamağında fiziksel, duygusal ve sosyal açıdan birçok değişim geçirmektedir. Bu değişiklikler, doğum ile başlayan ve ileri yaşlara kadar uzanan, birbirini izleyen gelişim dönemleri boyunca farklı yoğunluklarda kendini göstermektedir. Ancak yaşlılık dönemi, yaşanan değişikliklerin en belirgin ve en sarsıcı biçimde tecrübe edildiği dönemi temsil etmektedir. Bedenin yıpranması ve sağlığın günden güne kötüleşmesi, sosyal çevrenin daralması ve ortaya çıkan yeni kaygılar, bu dönemde motivasyona duyulan ihtiyacı artırmaktadır. Bu noktada din, bireyin yaşamına anlam kazandırarak güçlü bir manevi destek görevini üstlenmektedir. Varoluşsal sorgulamalar derinleşip gelecek daha belirsiz hale geldiğinde inanç ve dini pratikler, kişinin yalnızlık ve ölüm korkusu gibi var olan endişelerle başa çıkmasına yardımcı olmakta ve hayatın zorluklarına karşı direnç sağlamaktadır.¹⁶¹

Yaşlılıkta dinin yanı sıra geçmişe duyulan özlem de büyük önem taşımaktadır. Kişinin geride bıraktığı yıllara duyduğu hasret, kimi zaman hüznü bir anımsamadan öteye geçerek olumlu anıları öne çıkaran bir iyileşme süreci şeklinde belirlemektedir.¹⁶² Aslında bu nostaljik eğilim, geçmişin güvenli limanına dönük bir özlemi ifade etmekte; aynı zamanda bireyin yaşam öyküsünü yeniden anlamlandırmasına katkıda bulunmaktadır. Geçmiş deneyimler, kaybedilmiş yakınlar ya da geçmişte kalan mekânlar artık yalnızca hatıradan ibaret olsa da geçmişten gelen bu hatıralar, dini değerlerle harmanlanarak geleceğe dair umudu besleyen bir kaynak haline gelmektedir. Yaşlılık döneminde din ve nostalji, iç içe geçen iki değerli güç olarak bireyin psikolojik iyi oluşuna hizmet etmekte; bir yandan belirsizliklerle baş etmeye vesile olurken diğer yandan hayatın içinde geçmişe dair olumlu duyguları canlı tutmaktadır.

Türkiye’de ortaya konan çalışmalar incelendiğinde, özellikle dini yönelim üzerine çok sayıda çalışmaya ulaşılmaktadır. Buna karşın, dini yönelim ile nostalji arasındaki ilişkiyi ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamakta; nostalji kavramına odaklanan araştırmaların ise oldukça sınırlı olduğu dikkati çekmektedir. Nostaljiye dair mevcut olan az sayıdaki çalışma geneli itibariyle İşletme, Reklamcılık ve Sosyoloji disiplinleri etrafında şekillenmiş olup Psikoloji ve Din Bilimleri çerçevesinde incelemelere rastlanmamaktadır. Söz konusu eksiklik, ağırlıklı olarak Avrupa ülkelerinde yürütülen araştırmaların bulgularına başvurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma ile Türkiye’deki ilgili literatürdeki boşluğu doldurmaya yönelik bir katkı sağlanması hedeflenmektedir. Özellikle dini yönelimin nostalji eğilimi üzerindeki etkisini araştıran ve bu kapsamda Türkiye’de gerçekleştirilen ilk çalışmalardan biri olması, araştırmanın önemini ve özgünlüğünü daha da artırmaktadır. Bu bağlamda mevcut araştırma, 60 yaş üstü bireylerde nostalji eğilimi ve dini yönelim düzeylerinin birbirlerini nasıl etkilediklerini incelemeyi

¹⁶⁰ Bu bildiri Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN danışmanlığında tamamlanan “Nostalji Eğilimi ve Dini Yönelim İlişkisi: 60 Yaş Üstü Bireyler Üzerine Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹⁶¹ Ali Köse - Talip Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir Araştırma* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 142.

¹⁶² Kemal Sayar, “Hakikat Yaralar”, *Lacivert Dergisi* 60 (2019), 18.

amaçlamaktadır. Çalışmamızın amacı doğrultusunda temel araştırma sorularımız ve hipotezimiz¹⁶³ şu şekildedir:

Araştırma Soruları:

- 60 yaş üstü bireylerin dini yönelimleri ne düzeydedir?
- 60 yaş üstü bireylerin nostalji eğilimleri ne düzeydedir?
- 60 yaş üstü bireylerin dini yönelim ve nostalji eğilimleri arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

Araştırmanın Hipotezi:

- Dini yönelim ve nostalji eğilimi arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Dini Yönelim

Din, insanlık tarihinin başından bu yana öyle ya da böyle daima var olmuştur. İnsan yaşamında çok boyutlu bir şekilde yer alan din, insanın varoluşsal sorularına cevap verme, ona anlam ve amaç kazandırma noktasında kayda değer bir yer tutmaktadır.¹⁶⁴ Ancak dinin var olan çok boyutlu yapısı, onu tek bir tanım altına yerleştirmeyi de zorlaştırmaktadır.¹⁶⁵ Zira tarih boyunca antropologlar, sosyologlar ve psikologlar, dini kendi yöntem ve kavrayışları çerçevesinde tanımlandırmaya çalışmış; dine dışsal veya içsel boyutları açısından farklı yorumlar getirmişlerdir. Nitekim kimi düşünürler dinin bilişsel, kimi duygusal, kimi de davranışsal yönüne ağırlık vererek çeşitli tanımlar ortaya koymuş olsalar da dinin geniş ve çok boyutlu yapısı, üzerinde uzlaşmış tek bir tanım yapılmasını güçleştirmiştir.

Din psikolojisi, dinin insan hayatındaki yerini özellikle bireyin inanç, duygu ve davranışları üzerinden ele almaktadır. Psikologlar için asıl önemli olan, kişinin neye inandığından ziyade bu inancı nasıl deneyimlediği ve hayatında ne şekilde kullandığıdır.¹⁶⁶ Bu çerçevede “dini yönelim” kavramı, bireyin dine yönelik motivasyonunu ve dine nasıl yaklaştığı ile ilişkilidir.¹⁶⁷ Allport’un ortaya attığı iç güdümlü (intrinsic) ve dış güdümlü (extrinsic) dini yönelim, konuya açıklık getirmede sıkça başvurulan bir tasniftir.

Dini yönelim meselesi, birçok faktörün etkisiyle şekillenen değişken bir yapıya sahiptir. Kimileri, hayatlarındaki kriz ve travmatik durumlarla başa çıkmak ya da varoluşsal boşlukları doldurmak için dine yönelirken; kimileri için din sürekli var olan bir rehber ve hayatın merkezinde olan değerler sistemi olarak yer almaktadır. Zira, çocukluktan itibaren dini pratikler ile tanışık olan ve inancını bu doğrultuda yoğun bir şekilde içselleştiren bireyler olduğu gibi aile, çevre veya kişisel çıkar gibi farklı nedenlerle görünürde dini davranışlarda bulunup aslında dine pek de içten bağlanmayan insanlar da mevcuttur. Bir kişinin dini

¹⁶³ Bildiri metninin çok fazla uzamaması adına çalışmaya demografik değişkenler eklenmemiş olup hipotezler yalnızca korelasyon analizine tabi tutulan hipotezler ile sınırlı tutulmuştur.

¹⁶⁴ Bilal Sambur, “Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3, (2006).

¹⁶⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 37.

¹⁶⁶ Sambur, “Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek”, 426.

¹⁶⁷ Emine Erdoğan, “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29, (2015).

yönelimi ve düzeyi, çoğu zaman onun niyeti, inancının günlük hayatını etkileme derecesi ve uygulamalarıyla ölçülmeye çalışılmaktadır.

Yaşın artmasıyla dine yönelim ve dindarlık düzeyinin artıp artmadığı birçok araştırmacının sorduğu sorulardan biri olmuştur. Bazı araştırmalar,¹⁶⁸ ileri yaş döneminde özellikle ölüm ve ahiret düşüncesi ile dindarlığın arttığını, kişinin geçmiş için telafi etme ihtiyacı duyduğunu ve ibadet ile dine daha çok yöneldiğini ileri sürmektedir. Bu dönemde yaşanan kayıplar, sağlık problemleri ve yalnızlık hissi gibi nedenlerden ötürü insanlar manevi bir desteğe ihtiyaç duymaktadır.¹⁶⁹ Öte yandan, kimi çalışmalar ise yaşlılıktaki fiziksel rahatsızlıklar veya farklı yaşam koşulları sebebiyle bireylerin dini katılımlarında azalma olabileceğini,¹⁷⁰ kimisi de dini ilgi ve tutumlarda belirgin bir fark oluşmadığını göstermektedir.¹⁷¹

2.2. Nostalji Kavramı

Nostalji kavramının kökeni Yunanca “nostos” (geri dönüş) ve “algos” (acı) sözcüklerinde yatar.¹⁷² Bu etimoloji aslında nostaljinin tatlı bir duyguyla harmanlanmış bir hüznü barındırdığını gösterir. TDK, nostaljiyi “geçmişte kalan güzelliklere olan özlem duygusu ve bu duygunun baskın bir duruma gelmesi, değişime karşı duyulan korku sonucu geçmişe sığınma duygusu, geçmişseverlik”¹⁷³ olarak tanımlar. Tarihsel süreçte memleket veya eve duyulan özlem şeklinde tanımlanan nostalji kelimesi artık kaybedilmiş veya kaybolmakta olan bir geçmişe özlem şeklinde daha geniş bir anlam kazanmıştır.¹⁷⁴ Zihnimizde canlanan anılar, nesneler, insanlar ve deneyimler bizi hem mutlu eder hem de geçmişin geri dönülemezliğinden doğan bir burukluk yaratır. Bu hal, nostaljik hissedenden bireyde bir yandan “bana ait bir zaman, bir yer vardı” duygusunu beslerken, diğer yandan “geri döndürmenin imkânsızlığı” ile yüzleşmekten doğan da bir hüznü yaratır. Dolayısıyla nostalji, kişinin yaşadığı çağa ve yere yabancılaşma duygusuyla birlikte bir iç sızısı¹⁷⁵ ama aynı zamanda kimlik ve aidiyet duygusunu besleyen güçlü bir bağ olarak karşımıza çıkar.

Günümüzde ise nostalji bellekle ilişkili bir “takıntı” biçimine dönüştüğünü söylemek çok da abartı sayılmaz. İnsanlar, geçmişin güvenli ve tanıdık hissettiren atmosferinde, değişimin hızına ve belirsizliğine karşı bir “sığınak” veya “kaçış rotası” bulmaktadır. Huyssen’in söz ettiği gibi, medya ile zaman ve mekan algılarının giderek silikleştiği bir çağda geçmişe yönelmek aslında tam da bugünün hızına ve sürekli yenilik beklentisine tutunma çabasıdır.¹⁷⁶

2.3. Nostalji Eğilimi

¹⁶⁸ Hasan Dam, “Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4, (2003); Kemaleddin Taş, “Dindarlığa Etki Eden Faktörler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (2004); M. Faruk Bayraktar (ed.), *Yetişkinlik Dönemi Eğitimleri ve Problemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 227.

¹⁶⁹ Ali Ayten - Ali Köse, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 121-122; Macid Yılmaz, “Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, (2013).

¹⁷⁰ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009; M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 81.

¹⁷¹ Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

¹⁷² Barbara Cassin, *Nostalji: İnsan Ne Zaman Evindedir? Odysseus, Aeneas, Arendt* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 16-17.

¹⁷³ Türk Dil Kurumu (TDK), “Nostalji” (Erişim 3 Şubat 2025).

¹⁷⁴ Morris B. Holbrook, “Nostalgia and Consumption Preferences: Some Emerging Patterns of Consumer Tastes”, *Journal of Consumer Research* 20/2, (1993).

¹⁷⁵ Hamit Emrah Beriş, “Nostalji, Muhafazakarlık ve Türkiye”, *Muhafazakâr Düşünce* 7/25-26, (2010).

¹⁷⁶ Kemal Sayar, *Kayıp Arkadaş* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 82-83.

Nostalji eğilimi, kişinin geçmişine hasret duyma arzusunun düzeyini ifade eder ve bu durum, varoluşsal kaygılarını yönetmede başarılı olan bireylerde daha sık ve yoğun biçimde ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁷ Yüksek nostalji eğilimi olan kişiler genellikle daha duygusal bir yapıya sahiptir ve geçmişe ait anılarını besleyen etkinliklerden keyif almaktadırlar.¹⁷⁸ Örneğin, tarihi mekanlar veya antikalarla ilgilenmeleri, eski dönemlere ait eserlere karşı hoşnutluk duymaları ve duygusal nedenlerle çeşitli nesneler biriktirmeleri bu tutumun bir yansımasıdır.¹⁷⁹

Nostaljik duyguların yoğunluğu, yaşamın farklı evrelerinde değişiklik gösterebilir. Yapılan çalışmalarda yaş ilerledikçe artan anıların, kişinin çocukluk veya gençlik yıllarına daha sıkı bağlanmasına yol açtığı gözlemlenmektedir. Yaş ilerlemesi ile fiziksel sağlıktaki düşüş ve azalan sosyalleşme, yaşlıların geçmişte kalan sevdiklerini ve onlarla paylaştıkları anıları bir sığınak olarak benimsemesine neden olmaktadır.¹⁸⁰ Bunun yanı sıra, aile büyüklerini veya sevdiklerini kaybeden kişiler için geçmişteki hatıralar, “onların henüz hayatta olduğu” günlere duyulan bir özlemi ifade edebilmektedir. Ancak nostalji, sadece yaşlı kişilere özgü bir durum değildir. Genç ve orta yetişkinler de toplumsal veya kişisel sorunlar karşısında umutsuzluğa düştüklerinde, “geçmişin güzel günlerini” anımsama eğilimi göstererek nostaljiye yönelebilir.¹⁸¹ Bu da nostaljinin farklı yaş gruplarındaki bireyler için de bir başa çıkma stratejisi veya duygusal destek mekanizması olarak işlev görebileceğini ortaya koymaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmanın yöntemi, 60 yaş üstü bireylerde nostalji eğilimi ve dini yönelim arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacı doğrultusunda ilişkisel tarama modelidir. Araştırmanın evreni, 60 yaş üstü yetişkinlerden oluşurken; kartopu örnekleme tekniği kullanılarak seçilen örneklem, farklı yerleşim yerlerinde yaşayan 60 yaş üstü toplamda 353 bireyden oluşmaktadır. Çok daha büyük gruplara daha hızlı uygulanabilme avantajına sahip olduğu için veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmamızın örneklemi oluşturan katılımcıların dini yönelim ile nostalji eğilim ilişkisini belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi anketi ile Dini Yönelim Ölçeği ve Nostalji Eğilimi Ölçeği uygulanmıştır. Anket formu, Nisan-Eylül 2022 tarihleri arasında Google Forms kullanılarak oluşturulmuş; hem yüz yüze uygulaması yapılmış hem de sosyal medya platformları aracılığıyla katılımcılara ulaştırılmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi adına veriler, SPSS 26 istatistik programına aktarılarak analiz edilmiştir.

4. Nostalji Eğilimi ve Dini Yönelim Arasındaki İlişkiye Dair Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların dini yönelimleri ile nostalji eğilim düzeyleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla Spearman Brown Sıra Farkları korelasyon katsayısı analizi gerçekleştirilmiş olup, analiz sonuçları Tablo 1’de gösterilmektedir.

Tablo 1: Nostalji Eğilimi ve Dini Yönelim Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Testi Sonuçları

¹⁷⁷ Jacob Juhl v., “Nostalgia Proneness and Empathy: Generality, Underlying Mechanism, and Implications for Prosocial Behavior”, *Journal of Personality* 88/3, (2020).

¹⁷⁸ Muhammed Çağrı Tannıkulu, *Nostalji Eğilimi, Marka Nostaljisi ve Marka Mirasının Marka Sadakatini Üzerindeki Etkisi*, Çankırı: Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

¹⁷⁹ George E. McKechnie, “The Environmental Response Inventory in Application”, *Environment and Behavior* 9/2, (1977).

¹⁸⁰ Constantine Sedikides vd., “Nostalgia: Past, Present, and Future”, *Current Directions in Psychological Science* 17/5, (2008).

¹⁸¹ Fatih Diren - Ceyhan Kandemir, “Y Kuşağının Nostalji Eğilimi”, *Sanat ve Tasarım Araştırmaları Dergisi* 2/2, (2021).

	Dini Yönelim	Nostalji Eğilimi
Dini Yönelim	1	.448**
Nostalji Eğilimi	.448**	1
**p<0,01; *p<0,05		

Dini yönelim ile nostalji eğilimi arasında orta düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki tespit edilmiştir ($r=0.448$, $p<0.05$). Bu sonuç, bireylerin dini yönelim düzeyi arttıkça nostalji eğilimlerinin de paralel olarak arttığını göstermektedir. Başka bir deyişle, daha yüksek düzeyde dini yönelime sahip bireyler, geçmişe dair daha yoğun nostaljik hisler taşımaktadır. Bu bulgu, çalışmanın “Dini yönelim ve nostalji eğilimi arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.” hipotezimizin doğrulandığını göstermektedir.

İleri yaş dönemindeki bireylerde geçmişe yönelik hayıflanmaların ve nostaljik anlatıların sıkça gözlemlendiği bilinmektedir. Yaşlanma süreciyle birlikte bireyin yaşamında biriken anıların sayısı artmakta, bu durum da geçmişle kurulan duygusal bağın güçlenmesine neden olmaktadır. Bu dönemde bireyler, geçmiş yıllara dair özlem taşıyan söylemleri daha sık dile getirmeye başlarlar. Özellikle “Hey gidi günler hey” ya da “Nerede o eski bayramlar” gibi ifadeler, yalnızca nostaljik bir özlemi değil, aynı zamanda geçmişin günümüze kıyasla daha anlamlı, huzurlu ya da değerli algılandığını da yansıtmaktadır. Bu tür söylemler, yaşlı bireylerin zamanla değişen rollerini, fiziksel sağlıktaki azalmayı ve sosyal çevrelerinde yaşanan daralmayı kabullenme sürecinde geçmişe sığınarak anlam arayışlarını da ifade etmektedir. Dolayısıyla, yaştan ilerlemesi sadece bedensel değil, aynı zamanda psikososyal bir dönüşümü de beraberinde getirir ve bu dönüşüm, geçmişe duyulan bağlılığı ve nostaljik eğilimleri pekiştirir.

Dini yönelim ile nostalji arasındaki ilişkinin altında yatan nedenlerin incelenmesi, bireylerin nostaljik eğilimlerinin dini içerikli geçmiş yaşantılarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Özellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde deneyimlenen dini pratikler; bayram kutlamaları, iftar sofraları, kandil geceleri, mevlitler gibi pratiklerin toplumsal birliktelikler ve aile içi etkileşimlerle harmanlandığı anlamlı anılar olarak bireylerin hafızalarında yer ettiği görülmektedir. Bu tür deneyimler, bireyde güven, aidiyet, sevgi ve birlik duygularını pekiştirmekte; geçmişe yönelik nostaljik duygu durumlarını güçlendirmektedir.

Söz konusu dini pratikler, yalnızca birer ibadet ya da tecrübe olmanın ötesinde, bireylerin sosyal bağlarını kuvvetlendirdiği, duygusal anlamda doyum sağladığı ve aidiyet hissini deneyimlediği anılar olarak önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum, bireylerin günümüzün hızlı ve stresli yaşam koşulları içerisinde geçmişe yönelerek manevi tatmin ve psikolojik huzur arayışına girmeleriyle daha da anlam kazanmaktadır. Bu sebeple, dini yönelimin bireylerde nostaljiye duyulan eğilimi artırdığı ve bu eğilimin temelinde geçmişte yaşanan dini içerikli anlamlı deneyimlerin de bulunduğu söylenebilmektedir.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma ile dini yönelimin, bireyin geçmişle kurduğu duygusal bağları besleyen bir başa çıkma mekanizması olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle yaşlılık döneminde bireyler, geçmişlerine daha sıkı sarılmakta; anılarını, değerlerini ve inançlarını daha anlamlı biçimde içselleştirmektedir. Yaşlandıkça geleceğin daha da belirsizleşmesi de bireyi tanıdık ve güvenilir geçmişine yöneltmektedir. Çünkü birey geçmişine döndüğünde, anlamlı ve mutlu anılarını hatırlamak ister ve bu hatırlama süreci sadece özlem

değil, aynı zamanda kendini onarma, değerli hissetme ve yaşamına anlam yükleme sürecidir. İleri yaş dönemindeki bireylerde nostaljik söylemler, yalnızca geçmişe özlem değil; aynı zamanda bir anlam ve aidiyet ihtiyacının dışavurumudur. Dini yönelim, bu noktada bir bağ kurma ve korunma aracı olarak devreye girmektedir. Özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde yaşanan dini deneyimler yalnızca ibadet değil; aynı zamanda sosyal birliktelik, aile sıcaklığı ve sevgi ortamları olarak hafızalarda yer etmiştir. Birey, geçmişte deneyimlediği dini atmosferi yeniden yaşamak istemekte; bu durum da nostaljiyi tetiklemektedir. Dolayısıyla bu dini anılar, sadece birer pratik değil; bireyin aidiyet duygusunu, güven hissini ve manevi tatminini besleyen kıymetli hatıralardır.

Sonuç olarak bu araştırma, 60 yaş üstü bireylerin genel olarak yüksek düzeyde bir dini yönelime sahip olduklarını ve orta-yüksek düzeyde bir nostalji eğilimi gösterdiklerini ortaya koymuştur. Ayrıca, dini yönelim ile nostalji eğilimi arasında orta düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Bu çalışmanın nihayetinde, ileri yaşlardaki bireyler için din ve nostaljinin birbirini tamamlayan ve derinlemesine ele alınması gereken iki önemli konu olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

- Ayten, Ali. Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayten, Ali - Köse, Ali. Din Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Bayraktar, M. Faruk (ed.). Yetişkinlik Dönemi Eğitimleri ve Problemleri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Beriş, Hamit Emrah. "Nostalji, Muhafazakarlık ve Türkiye". Muhafazakâr Düşünce. 7/25-26 (2010), 47-74.
- Cassin, Barbara. Nostalji: İnsan Ne Zaman Evindedir? Odysseus, Aeneas, Arendt. İstanbul: Kolektif Kitap, 2020.
- Dam, Hasan. "Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi". Değerler Eğitimi Dergisi. 1/4 (2003), 31-59.
- Diren, Fatih - Kandemir, Ceyhan. "Y Kuşağının Nostalji Eğilimi". Sanat ve Tasarım Araştırmaları Dergisi. 2/2 (2021), 66-76.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemleri". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 12/29 (2015), 223-246.
- Holbrook, Morris B. "Nostalgia and Consumption Preferences: Some Emerging Patterns of Consumer Tastes". Journal of Consumer Research. 20/2 (1993), 245-256.
- Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Juhl, Jacob vd. "Nostalgia Proneness and Empathy: Generality, Underlying Mechanism, and Implications for Prosocial Behavior". Journal of Personality. 88/3 (2020), 485-500.
- Köktaş, M. Emin. Türkiye'de Dini Hayat. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse Ali - Küçükcan, Talip. Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir Araştırma. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

- McKechnie, George E. "The Environmental Response Inventory in Application". Environment and Behavior. 9/2 (1977), 255-276.
- Sambur, Bilal. "Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek". İslami Araştırmalar Dergisi. 19/3 (2006), 423-440.
- Sayar, Kemal. Kayıp Arkadaş. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Sayar, Kemal. "Hakikat Yaralar". Lacivert Dergisi. 60 (2019), 16-19.
- Sedikides, Constantine vd. "Nostalgia: Past, Present, and Future". Current Directions in Psychological Science. 17/5 (2008), 304-307.
- Şengül, Fatma. Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tanrıkulu, Muhammed Çağrı. Nostalji Eğilimi, Marka Nostaljisi ve Marka Mirasının Marka Sadakati Üzerindeki Etkisi. Çankırı: Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığa Etki Eden Faktörler". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 13 (2004), 63-83.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Nostalji". Erişim 3 Şubat 2025. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yılmaz, Macid. "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 39 (2013), 241-264.

1. Giriş

Psikoloji, yaklaşık iki yüzyıldır bilim dünyasında bağımsız bir disiplin olarak yer edinmeye çalışmaktadır. Bu süreçte çeşitli yöntemler geliştirmiş, geniş bir deneysel veri birikimi oluşturmuş ve önemli teorik açılımlar gerçekleştirmiştir. Ancak, temel inceleme nesnesinin bilinç mi, davranış mı yoksa insanın bütüncül bir yaklaşımla ele alınması mı gerektiği konusunda bir uzlaşıya varamamıştır. Aydınlanma dönemindeki ampirizm ve Kartezyen düşüncenin etkisiyle şekillenen 19. ve 20. yüzyıl bilim anlayışı, pozitivist bir çerçevede doğadaki nesneleri ölçme ve gözlemlenebilir temeline dayanmıştır. Böylece psikoloji, 18. ve 19. yüzyıllardaki gelişmelerin etkisiyle, fizik gibi doğa bilimlerinin yöntemlerini benimseyerek ilkin insan bilincini deneysel yöntemler aracılığıyla yapılarına ayırarak incelemeye yönelmiş ve Wundt'un öncülüğünde kurulan laboratuvarlarda deneysel yöntemlerin kullanılmasıyla da psikolojinin bilimsel bir disiplin olarak doğuşu resmen ilan edilmiştir.¹⁸² Bu süreçte psikoloji, felsefeden koptuğunu ilan ederek bilinç ve zihin gibi yapıları incelemeye başlamışsa da somut bir nesne olmayan bilincin incelenmesinin bilimsellik ölçütlerine uygun olmadığı gerekçesiyle pozitivist düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan davranışçılık akımı, psikolojiyi gözlemlenebilir davranışlara yönlendirmiştir. Bu akım, uzun süre psikolojide hâkim paradigma haline gelerek insanı yalnızca görünür davranışlar üzerinden değerlendirmeye başlamış bu da insanın içsel deneyimleri ve zihinsel süreçlerinin göz ardı edilmesine ve psikolojinin bütüncül bir anlayış geliştirme çabasından uzaklaşmasına neden olmuştur.

Pozitif ve teknik bilimlerin, çağdaş dünyada egemen bir konum kazanarak insan yaşamının yönlendirilmesinde bilginin dizginlerini ele geçirmesiyle oluşan bu problematik durum, yalnızca psikoloji için değil, tüm insan bilimleri için geçerli olmuştur. Pozitivist bilim anlayışının etkisiyle, insan bilimleri ve felsefi temeller çözülmeye başlamış, natüralist, psikolojist ve indirgemeci tutumlar, madde ile bilinç arasındaki farkın gözden kaçırılmasına, yaşamın anlamının ötekileştirilmesine ve öznel deneyimlerin nesnelleştirilerek doğadaki herhangi bir nesne konumuna düşmesine yol açmıştır.¹⁸³ Bu durum, felsefenin rehberlik eden ve evrensel niteliğini kaybetmesiyle daha derin bir varoluşsal krize dönüşmüştür. Felsefenin yansıtıcı, sorgulayıcı ve rasyonel gücüne duyulan güvenin azalması, insana dair bilginin doğru şekilde elde edilmesindeki önemini zayıflatmıştır. Bu krizi bir bilim, felsefe ve kültür krizi olarak değerlendiren Husserl,¹⁸⁴ Avrupa İnsanlığı ve Felsefesinin Krizi'nde felsefenin yenilenmesini ve yeniden inşasını önermiştir.¹⁸⁵ Husserl, bu krizin aşılabilmesi için felsefenin temel sorulara dönmesi; insanın öznel deneyimlerini, bilincini ve yaşam dünyasını (Lebenswelt) merkeze alan bir yaklaşım benimsemesi gerektiğini savunmuştur. Bu sayede, pozitivistimin indirgemeci tutumunun ötesine geçilerek, insanı bütüncül bir şekilde anlamaya yönelik yeni bir bilimsel ve felsefi perspektif geliştirilebileceğini öne sürmüştür. Husserl'in bu önerisi, yalnızca felsefe için değil, psikoloji gibi insan bilimleri için de önemli bir çağrı niteliği taşımaktadır. Zira insanı yalnızca ölçülebilir veriler üzerinden değil; bilinç, öznellik ve yaşam

¹⁸² James Morley, "Phenomenological Psychology", *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. S. Luft ve S. Overgaard (Londra: Routledge Press, 2011), 586.

¹⁸³ Hüseyin Aydoğdu, "Özel Bir Felsefi Düşünme Biçimi ve Yöntem Olarak Fenomenoloji: Husserlci Fenomenoloji", *Beytulhikme: International Journal of Philosophy* 14(2) (2024), 393.

¹⁸⁴ R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992), 9.

¹⁸⁵ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 269.

deneyimleriyle birlikte ele alan bir yaklaşım hem felsefenin hem de insan bilimlerinin bu krizden çıkışına rehberlik edebilecektir.

Bu doğrultuda Husserl, fenomenolojiyi *titiz bir bilim olarak felsefe* şeklinde yapılandırmış ve *şeylerin kendilerine dönme çağrısında* bulunmuştur.¹⁸⁶ Ona göre, bilimin insanlığın kendi kaderini özgürce şekillendirmesini sağlayacak rasyonel bilgi üretme misyonunu yerine getirebilmesi için yalnızca fiziksel dünyaya odaklanması yeterli değildir. Aksine fiziksel dünyanın da ötesine geçerek aynı bilimsel titizlikle insan deneyimini de dikkate alması gerekmektedir.¹⁸⁷ Böylece Husserl'in fenomenolojisi, pozitivist bilim anlayışının sınırlamalarını aşarak, insanın yalnızca bir nesne olarak değil, bilinçli bir özne olarak da incelenmesi gerektiğini vurgulamış, bilgi üretim sürecinde öznenin ve bilincin rolünü yeniden tanımlayarak, insanı anlama çabalarımıza yeni bir derinlik kazandırmıştır.¹⁸⁸ Nihayetinde felsefe ve insan bilimlerinin pozitivist bilim anlayışının etkisi altındaki yöntemsel daralmalarını aşarak, bu anlayışın yarattığı krizi deneyim, bilinç ve anlamın kökensel araştırılması yoluyla çözmeye çalışmıştır.

Husserl'in, her ne kadar öncelikle felsefi olsa da çalışmalarının, kişilerin deneyimlerini inceleyen pozitif bilim olan psikoloji disiplini için önemli çıkarımları olmuştur. Nitekim asistanı Fink'in, çalışmalarını üç döneme ayırdığı ve ilk dönemini *psikolojizm dönemi*¹⁸⁹ olarak adlandırdığı süreçte Husserl, psikolojinin bilimsel bir disiplin olarak statü kazanma çabasında kendine özgü bir kavramsal temel ve metodoloji geliştiremediğini savunmuştur. Dilthey'i takip ederek, bilinçli deneyimin temel bileşenlerini tanımlamanın en iyi yolunun açıklama değil, betimleme olduğunu savunan Husserl, doğa bilimleri psikolojisine yönelik insan deneyiminin özünü kavramakta yetersiz kaldığını ve yaşanmış deneyimi yeterince dikkate almadığı şeklinde keskin bir eleştiri getirmiştir. Böylece, yaşantıyı merkeze alan ve insanın öznel deneyimlerini inceleyen Husserl'in betimleyici ve transandantal fenomenoloji dönemlerindeki çalışmaları, 20. yüzyıl entelektüel hareketine önemli katkılarda bulunmuş; insan deneyiminin özgün niteliklerine duyarlı, hümanist bir bilim anlayışının gelişimine zemin hazırlamıştır. Nitekim Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty gibi filozofların, Husserl'in fenomenolojisini temel alarak serimledikleri varoluşçu-fenomenolojik çalışmaları, psikoloji disiplini derinden etkilemiş, varoluşçu ve fenomenolojik psikoloji gibi yeni perspektiflerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.¹⁹⁰

2. Bilimsel Fenomenolojik Psikolojiye Geçiş: Amedeo P. Giorgi

İkinci Dünya Savaşı ve Holokost'un yarattığı travmanın ardından, Batı medeniyeti yeni bir hümanizme yönelirken, psikoloji de insani olgulara daha fazla saygı gösteren paradigma arayışına girmiş,¹⁹¹ özellikle davranışçı yaklaşımına alternatif olarak, Rogers ve Maslow gibi hümanist psikologlar, bireyin potansiyeline, öznelliğine, bilincine ve özgür iradesine odaklanan yöntemler geliştirmişlerdir. Davranışçıların insanı tahmin edilebilir ve kontrol edilebilir bir makine gibi görmesine karşı çıkan bu hümanist bakış, fenomenolojik-varoluşçu gelenekten beslenerek, psikolojinin yalnızca biyolojik ve davranışsal süreçlere indirgenmesine karşı durmuşlardır.¹⁹² Öte yandan bu dönüşümde Allport, Frankl ve Rollo May gibi isimler de önemli rol oynamış; ortaya koydukları çalışmalarıyla, fenomenolojik-varoluşçu geleneğin psikoloji içinde giderek daha belirgin bir yönelim haline gelmesine katkıda bulunmuşlardır.¹⁹³ Nitekim başlangıçta bireysel girişimlerle sınırlı kalsa da, fenomenolojik-varoluşçu psikoloji geleneği,

¹⁸⁶ Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 33.

¹⁸⁷ Scott D. Churchill ve Frederick J. Wertz, "An Introduction to Phenomenological Research in Psychology: Historical, Conceptual, and Methodological Foundations", *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*, ed. Kirk J. Schneider vd (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015), 275.

¹⁸⁸ Peter Willis, "The 'Things Themselves' in Phenomenology", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 1/1 (Nisan 2001): 2

¹⁸⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2000), 65.

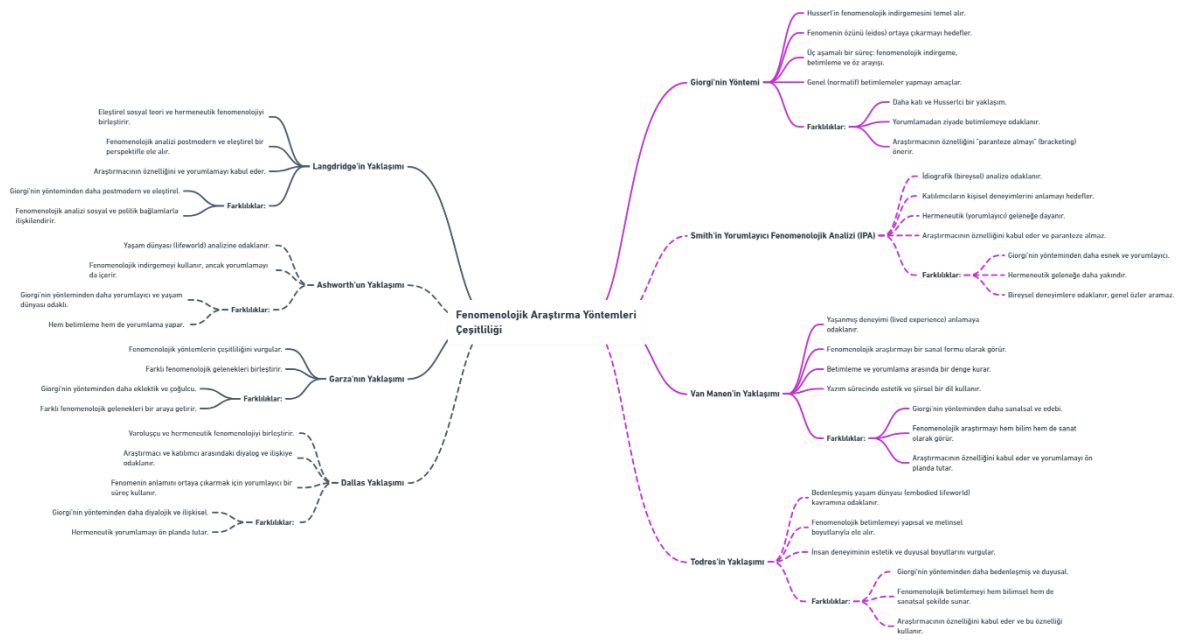
¹⁹⁰ Churchill ve Wertz, "An Introduction to Phenomenological Research in Psychology", 275.

¹⁹¹ David L. Smith, "A History of Amedeo P. Giorgi's Contributions to the Psychology Department and Phenomenology Center of Duquesne University in his Twenty-Four Years There." *In The Redirection of Psychology: Essays in Honor of Amedeo P. Giorgi*, ed. Thomas F. Cloonan and Christian Thiboutot, (Les Collectifs du Cirp, 2010), 1/250.

¹⁹² Ronald Comer ve Elizabeth Gould, *Psychology Around Us* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2011), 17.

¹⁹³ Smith, "A History of Amedeo P. Giorgi's Contributions", 250.

Wertz'e göre Duquesne Üniversitesi'nde Van Kaam tarafından başlatılan fenomenolojik yöntemlere dayalı lisansüstü program ile akademik alanda giderek yerleşen sistematik bir yapı kazanmaya başlayacaktır. Zira sadece klinik psikolojinin değil genel olarak disiplinin, varoluşsal temelleri benimsemesi gerektiğini savunan Van Kaam'ın ekibine Giorgi'nin katılımıyla, fenomenolojik psikoloji, sistematik bilimsel bir araştırma yöntemi haline gelecektir.¹⁹⁴ Öyle ki Giorgi, Husserl'in yöntemini bilimsel bir çerçeveye oturtturarak, indirgemeci yaklaşımlardan kaçınmayı ve nitel araştırmalara dayalı bir model geliştirmeyi amaçlamış, insan deneyimini biyolojik veya bilişsel süreçlerle sınırlamak yerine, fenomenlerin (deneyimin) kendilerine dönerek betimlenmesini savunmuştur. Böylece fenomenolojik araştırma geleneği, psikoloji bilimi içinde güçlenerek yalnızca bireysel deneyimi anlama aracı olmaktan çıkmış, temel paradigmalarından biri olma yolunda ilerlemiş ve zamanla farklı perspektiflerle zenginleşmiştir. Finlay, fenomenolojik araştırmaların bu çeşitliliğine dikkat çekerek, metodolojinin farklı yönelimlerle nasıl şekillendiğini vurgulamıştır. Sözgelimi, Dahlberg açık yaşam dünyası yaklaşımını geliştirirken; Smith, betimleme yerine yorumlayıcı tutumu benimsemiş, van Manen de yaşanmış deneyime odaklanmıştır. Halling, diyalogik bir perspektif sunarken, Garza da Dallas yaklaşımını önermiştir. Nihayetinde Ashworth, yaşam dünyası yaklaşımını merkeze almış, Todres de bedenlenmiş yaşam dünyasını öne çıkarmıştır.¹⁹⁵ Biz de burada, diğer yaklaşımlar arasındaki temel farkları ve odak noktalarını Finlay'ın çalışmasına dayanarak aşağıda özet bir tabloda sunacak, ardından Giorgi'nin sistemini Gendlin'in yöntemiyle birleştirerek zenginleştiren Todres'in yaklaşımına odaklanacağız.



Şekil 1: Fenomenolojik Araştırma Yöntemleri Çeşitliliği¹⁹⁶

3. Bedenlenmiş Yaşam Dünyası Yaklaşımı (Todres):

¹⁹⁴ Churchill ve Wertz, "An Introduction to Phenomenological Research in Psychology", 277.

¹⁹⁵ Linda Finlay, "Debating Phenomenological Research Methods." *Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice*, ed. Norm Friesen vd. (Rotterdam: Sense Publishers, 2012), 17-37.

¹⁹⁶ Finlay, "Debating Phenomenological Research Methods", 17-37.

Yaşam dünyası yaklaşımının, araştırmaların şiirsel ve çağrışımsal yollarla yazıldığı estetik fenomenoloji adı verilen ve giderek büyüyen bir uygulamaya ait bir araştırma geleneği olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁷ Todres'in geliştirdiği bu yaklaşım, fenomenolojik nitel araştırmalara bedenlenmiş deneyimi ve estetik boyutları dâhil ederek disiplinin sınırlarını genişletmeyi amaçlamaktadır. Geleneksel fenomenolojik yaklaşımlar genellikle bilişsel betimleme ve yorumlama süreçlerine odaklanırken, Todres, anlamın yalnızca zihinsel bir yapıda değil, aynı zamanda duyuşsal ve bedensel bir süreçte yer aldığını vurgulamaktadır.¹⁹⁸ Bu nedenle, fenomenolojik araştırmanın yalnızca kavramsal analizle sınırlı kalmaması gerektiğini savunarak yaşanmış deneyimin bedensel, hissedilen ve estetik yönlerini de içeren bütüncül bir perspektif sunmaktadır.¹⁹⁹ Dolayısıyla fenomenolojinin merkezinde yer alan yaşam dünyası (lifeworld) kavramını temel alarak, bireyin dünyayla dolaysız ilişkisini ve anlam üretme sürecini bedensel boyutuyla birlikte ele alan bu yaklaşım,²⁰⁰ Giorgi'nin fenomenolojik yöntemine bağlı kalmakla birlikte, Gendlin ve Gadamer'in katkılarını da sürece dâhil etmektedir.²⁰¹ Özellikle Gendlin'in düşüncesinden hareketle deneyimleme sürecinde her zaman dile getirilemeyen, ancak bedensel olarak hissedilen bir fazlalık unsurunun bulunduğunu ve bunun göz ardı edilmemesi gerektiği anlayışını bu yaklaşımın temeline oturtmak mümkündür. Böylelikle beden, yalnızca bir araç değil, bilginin üretildiği, hissedildiği ve anlamın kök saldığı bir mekâna dönüşürken,²⁰² bu durum fenomenolojik araştırmayı, estetik ve dönüşümsel bir araştırma pratiğine dönüştürerek, geleneksel yaklaşımların ötesine geçen özgün bir çerçeve sunmaktadır.

3.1. Nitel Araştırmalarda Bedenlenmiş Anlam

Todres, nitel araştırmalarda estetik ve bedenlenmiş soruşturmaların önemini vurgularken, insan deneyimine bütüncül olarak sadık kalabilmek için nitel araştırmaların temelini oluşturan dört temel boyut/alan sunmaktadır.²⁰³ Bu boyutlar, araştırmanın yalnızca analitik bir süreç olmasının ötesine geçerek, deneyimin anlamlı ve bütüncül yapısını temsil edebilmesini sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Bunlar;

- *Nitel bir araştırmanın estetik (bedensel ve sanatsal) yönü:* Nitel araştırma, yalnızca bilimsel bir yöntem değil, aynı zamanda insan deneyimini anlamaya yönelik sanatsal bir çaba olarak görülmelidir. Kaldı ki anlam da sabit ve değişmez değildir; her yeni deneyimle genişler, dönüşür ve yeniden şekillenir. Yaşanmış bedeni söylenmemiş olanın habercisi olarak değerlendiren Todres, deneyimin; hissedilen anlama odaklanılarak derinleştirilebileceğini belirterek nitel araştırma dilinin de sabit tanımlardan kaçınıp duyuşsal ve estetik bir biçimde kullanılmasını gerektiğini vurgulamaktadır. Zira araştırma dili statik, kuru ve akademik bir çerçeveye sıkıştığında, deneyimin canlı ve dönüşen doğasını yakalamak mümkün olamayacaktır.²⁰⁴
- *Nitel bir araştırmada anlama ve anlam üretme sürecinin bedensel bağlantısı/boyutu:* Bedenle beraber hermeneutik bir döngü içinde olan anlam'ın araştırmacı tarafından anlaşılması (understanding) için bedenin bilgeliğine başvurmak kaçınılmaz derecede önemlidir.²⁰⁵ Husserl'in ev dünyası kavramından hareketle, anlamının tanıdık ile yabancı arasındaki gerilimde şekillendiğini ve sürekli bir yolculuk içerdiğini; Heidegger'in macera anlayışıyla bağlantı kurarak, anlamının bilinmeyene açılmayı gerektirdiğini vurgulayan Todres; Gadamer'in dil ve gelenek anlayışını da temel alarak, anlamın yalnızca kelimelerde değil, sezgisel olarak hissedilende saklı olduğuna dikkat çekmektedir. Nihayetinde Gendlin'in felt sense kavramsallaştırmasına dayanarak, bedenin, söylenemeyeni taşıyan

¹⁹⁷ Katarzyna Peoples, *How to Write a Phenomenological Dissertation: A Step-by-Step Guide* (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2020), 116.

¹⁹⁸ Sally Borbasi, "Book Review: Embodied Enquiry", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 7/2 (September 2007), 1.

¹⁹⁹ Les Todres, *Embodied Enquiry: Phenomenological Touchstones for Research, Psychotherapy and Spirituality* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 5.

²⁰⁰ Finlay, "Debating Phenomenological Research Methods", 9.

²⁰¹ Les Todres, "Back to the Things Themselves: The Relevance of Embodied Understanding for Caring Practices." *The Redirection of Psychology: Essays in Honor of Amedeo P. Giorgi*, ed. Thomas F. Cloonan & Christian Thiboutot (Montréal: Cirp – Interdisciplinary Circle of Phenomenological Research, 2010), 267,270.

²⁰² Borbasi, "Book Review: Embodied Enquiry", 1-2.

²⁰³ Borbasi, "Book Review: Embodied Enquiry", 1.

²⁰⁴ Todres, "Embodied Enquiry", 5-6.

²⁰⁵ Borbasi, "Book Review: Embodied Enquiry", 1.

bir elçi olduğunu belirten Todres'e göre nitel bir soruşturmada; bedensel-hissedilen anlam boyutunun dikkate alınması, daha derin, estetik ve bütüncül bir anlayış geliştirmemize olanak tanıyabilecektir.²⁰⁶

- *Nitel bir araştırmanın doğru söylem (Truth-Telling) ve etik bağlamı:* Nitel araştırmalarda doğruluk (truth) ve geçerlilik (validity), yalnızca mantıksal ya da objektif bir doğruluk anlayışına indirgenmemeli; bunun ötesinde, bedenlenmiş ve hissedilebilir gerçekliği de kapsamalıdır. Deneyimin aktarılmasında temel bir araç olan dilin, hissedilen örtük anlamı tam olarak kavrayamaması nedeniyle nitel araştırmalarda yalnızca dilsel önermelerin doğruluğu değil, aynı zamanda bu ifadelerin deneyimin bütünselliğini ne ölçüde yansıttığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda araştırmacıya düşen sorumluluk, verileri düzenleyip sunmanın ötesinde bedensel-hissedilen anlamı da gözeterek, deneyimin yüzeysel bir temsile indirgenmesini engellemektir. Bu etik sorumluluk, araştırmanın yalnızca akademik bir üretim süreci değil, aynı zamanda insan deneyimine duyarlı bir anlam yaratma pratiği olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁷
- *Nitel yazmada (qualitative writing) deneyimi anlamlı şekilde aktarmak:* Fenomenolojik-psikolojik araştırmalarda deneyimin aktarımı, yapısal (structure) ve dokusal (texture) boyutlar arasında bir denge kurmayı gerektirmektedir. Yalnızca soyut ve analitik açıklamalara odaklanmak, deneyimin bütünlüğünü zedelerken, sadece betimleyici ve sezgisel bir anlatım da kavramsal açıklık açısından yetersiz kalabilir. Bu nedenle, akademik ve şiirsel anlatım biçimlerini bir araya getiren bir yazım tarzı, hem kavramsal netlik sağlayabilecek hem de okuyucunun deneyime empatik bir şekilde katılımını mümkün kılacaktır. Böyle bir denge, yalnızca kavramsal düzeyde anlamayı değil, aynı zamanda sezgisel olarak deneyimi hissetmeyi de mümkün kılacaktır.²⁰⁸

Bu çerçevede Todres ve Galvin, *Embodied Interpretation: A Novel Way of Evocatively Re-presenting Meanings in Phenomenological Research* (2008) adlı çalışmada, yaşam dünyası yaklaşımının nitel araştırmadaki bir örneğini sunmuşlardır.²⁰⁹ Burada sunulan araştırma protokolünde, ilk aşamada temel bir anlatı yapısına ulaşmak amacıyla Giorgi'nin betimleyici fenomenolojik araştırma tasarımı kullanılmış, ardından Gendlin'in yöntemiyle derinleştirilerek geleneksel fenomenolojik analizler zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle sağlık ve sosyal bakım alanları için geliştirildiği belirtilen bu yöntem, deneyimi yalnızca betimlemekle kalmayıp *felt sense* sürecini de araştırmaya dahil ederek, deneyimin derinliğini ve bütünlüğünü daha iyi yansıtmayı amaçladığı görülmektedir.²¹⁰ Bu bağlamda, söz konusu çalışmaya dayanarak ortaya koyduğumuz *Bedenlenmiş Yorumlama protokolü* aşağıda kısaca özetlenmiştir.

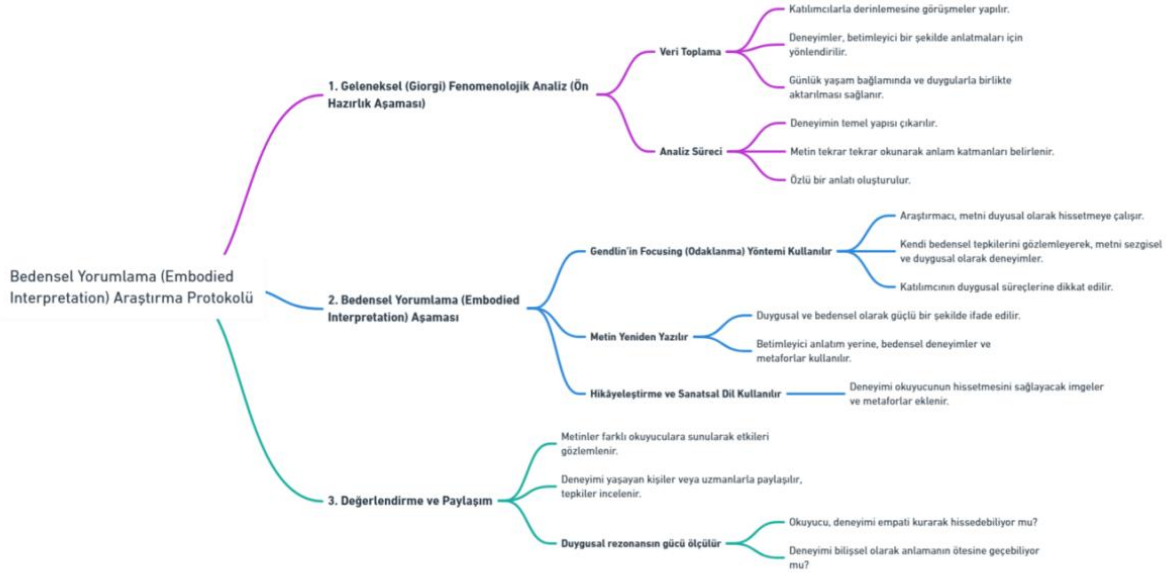
²⁰⁶ Todres, "Embodied Enquiry", 14-29.

²⁰⁷ Todres, "Embodied Enquiry", 30-31.

²⁰⁸ Todres, "Embodied Enquiry", 44-50.

²⁰⁹ Les Todres ve Kathleen T. Galvin. "Embodied Interpretation: A Novel Way of Evocatively Re-Presenting Meanings in Phenomenological Research." *Qualitative Research* 8(5) (2008), 576-577.

²¹⁰ Todres ve Galvin, "Embodied Interpretation", 576-577.

Şekil 2: Bedenlenmiş Yorumlama Araştırma Protokolü ²¹¹

3.2. Psikoterapide İnsanın Varoluşsal Yolculuğu

Todres, bedenlenmiş soruşturmanın yalnızca teorik bir çerçeve olmadığını, aynı zamanda pratik uygulamalarda da önemli bir rol oynadığını vurgularken yalnızca nitel araştırmalarda değil, aynı zamanda psikoterapi bağlamında da uygulanabilirliğini göstermiştir. *Embodied Enquiry* (2007) adlı eserinde, yaklaşımının psikoterapi bağlamında nasıl işlediğini inceleyen Todres, *Experiential-Existential Therapy* (2012) makalesinde de bu modelinin felsefi temellerini ve vaka örneğini sunmuştur.²¹² Bu kapsamda Todres, terapi sürecinin yalnızca danışanı psikolojik olarak rahatlatan bir süreç olarak değil, aynı zamanda onu varoluşsal kırılganlık (vulnerability) ve özgürlük (freedom) konularında daha derin bir farkındalığa davet eden bir süreç olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Yalnızca gündelik problemlere çözüm arayışına odaklanan geleneksel terapi modellerinin, bireyi normatif kalıplara uydurulması gereken bir nesne olarak görme eğiliminden farklı olarak Todres, *karmaşık kimliğin bedenleşmesi* (*embodying complex identity*) kavramına dikkat çekerek,²¹³ insanın varoluşsal olarak yalnızca günlük problemlerden ibaret olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, psikoterapi, insan doğasına ve varoluşsal arayışına daha uygun, insanileştirici bir yöntem benimsemelidir. Bu dönüşüm için de fenomenolojik metodoloji ve terapinin, bireyin varoluşsal deneyimine derinlik kazandıran bir yaklaşıma dayanması gerekmektedir.

Todres, nihai amacının yalnızca içgörü kazandırmak olmayan psikoterapinin, bireyin kendini durağan bir varlık olarak değil, sürekli olarak kendini aşma ve yeni anlamlar yaratma kapasitesine sahip bir varlık olarak deneyimlemesini sağlaması gerektiğini açıkça belirtmiştir. Bu çerçevede, psikoterapinin temel gücü, bireye yalnızca mevcut kimliğini tanımlama fırsatı sunmakla kalmayıp, aynı zamanda gelecekteki olasılıklarını açığa çıkaran ve olma potansiyelini (*being as possibility*) deneyimleten bir alan yaratmasında yatmaktadır.²¹⁴ Konuya ilişkin olarak Todres, şu ifadeleri kullanmaktadır;

²¹¹ Todres ve Galvin, "Embodied Interpretation", 577-581.

²¹² Todres, "Embodied Enquiry", 63-75, Les Todres, "Experiential-Existential Therapy: Embodying Freedom and Vulnerability." *Existential Therapy: Legacy, Vibrancy and Dialogue*, ed. Laura Barnett ve Greg Madison (Hove: Routledge, 2012), 67-80.

²¹³ Todres, "Embodied Enquiry", 59.

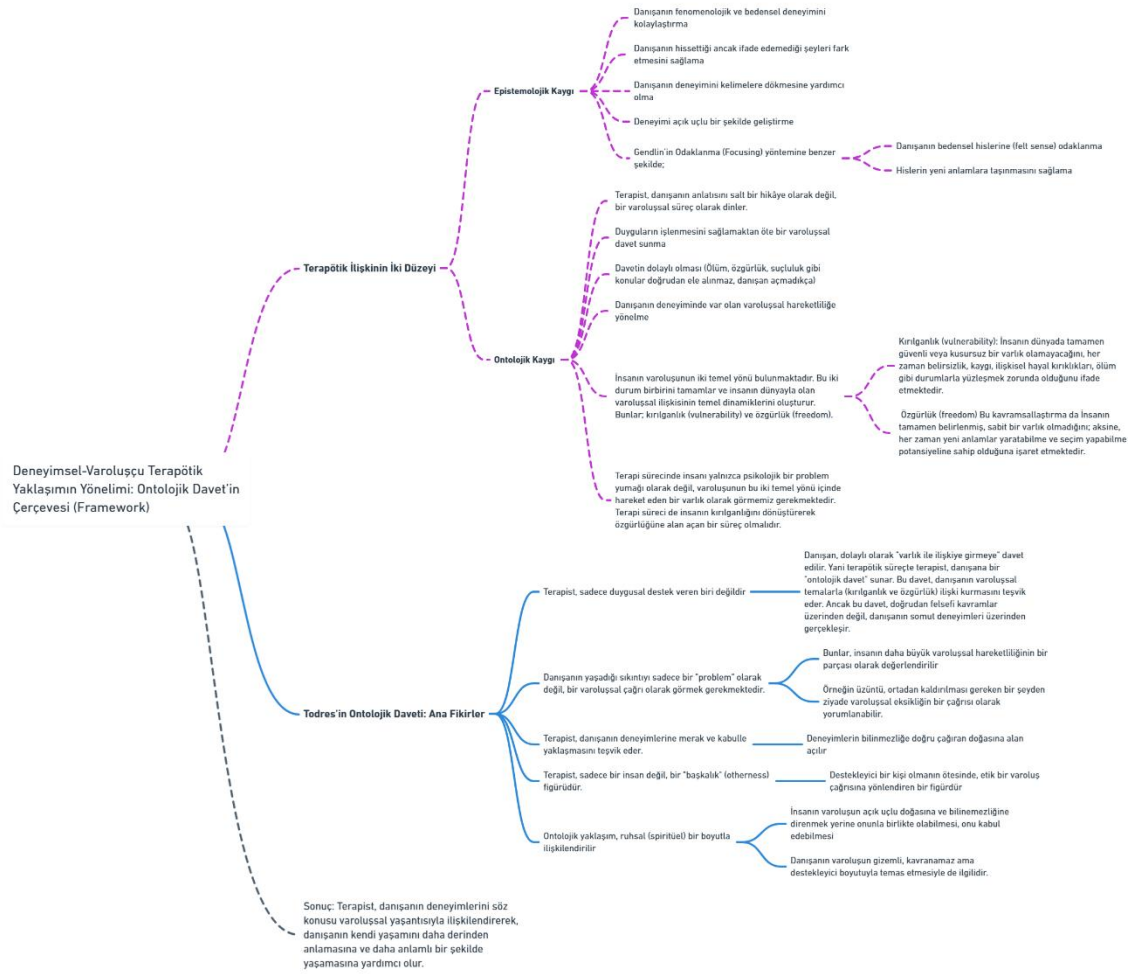
²¹⁴ Todres, "Embodied Enquiry", 73.

"Bu analizin sonunda, terapötik öz-içgörünün psikoterapinin temel noktası olmadığını söylemem gerekiyor: bu daha çok bir amaç için bir araçtır ve bir 'daha fazlası' deneyimine işaret eder. Psikoterapinin esas gücü bu 'daha fazla olma' ya da 'olma potansiyeli' deneyimidir." ²¹⁵

Dolayısıyla geleneksel terapötik yöntemlerin insan deneyimini, varoluşsal sorunları ile beraber yeterince ele alamadığını düşünen Todres, psikoterapiyi de yaşam dünyası yaklaşımı kapsamında bedenlenmiş bir pratik olarak ele alarak; bireyin fenomenolojik deneyimine, bedensel farkındalığına ve varoluşsal yaşantısına odaklanan yönteminde Gendlin'in Focusing yaklaşımını terapötik sürecin bir bileşeni olarak görürken, Heidegger ve Medard Boss'tan ilhamla da terapinin yalnızca psikolojik semptomları değil, bireyin varoluşsal kaygılarını da ele almasına imkan sağlamaktadır.²¹⁶ Bu yaklaşıma göre, terapötik süreç yalnızca bireyin mevcut sıkıntılarını anlamaya yönelik değil, aynı zamanda kişinin varoluşsal potansiyelini keşfetmesine ve kendini farklı açılardan deneyimlemesine imkan tanıyan bir çerçeve sunmaktadır. Todres'in fenomenolojik-varoluşsal terapi anlayışı, insanın varoluşsal karmaşıklığını bedenlenmiş bir şekilde ele alarak, terapötik süreci hem epistemolojik hem de ontolojik bir perspektifle zenginleştirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede, Todres'in *Experiential-Existential Therapy* adlı makalesinde vaka analizi olarak sunduğu Sarah'ın deneyimlerini ele alış biçiminden hareketle, yaklaşımının temel yönelimini aşağıdaki şekilde sunmak mümkün görünmektedir.

²¹⁵ Todres, "Embodied Enquiry", 73.

²¹⁶ Todres, "Embodied Enquiry", 59-61., Todres, "Experiential-Existential Therapy", 75-77.



Şekil 3: Deneyimsel-Varoluşçu Terapötik Yaklaşımında Ontolojik Davetin Çerçevesi ²¹⁷

4. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak Todres'in nitel araştırma yöntemi ile fenomenolojik-varoluşsal terapi çerçevesi, yalnızca klinik psikoloji ve psikoterapi alanlarında değil, aynı zamanda din psikolojisi gibi disiplinler arası alanlarda da önemli katkılar sunma potansiyeline sahiptir. Zira varoluşsal kırılabilirlik, bedenlenmiş deneyim ve olma potansiyeli gibi kavramsallaştırmalarla bireyin anlam arayışını desteklemesi gibi önemli bileşenleriyle manevi danışmanlık bağlamında dikkate alınmayı gerektirmektedir. Öte yandan bedenlenmiş deneyim vurgusu, din psikolojisi disiplini içinde yapılan nitel araştırmalarda dini pratiklerin yalnızca zihinsel değil, bedensel ve duygusal boyutlarını da anlamaya olanak tanımakta ve bu sayede bireylerin dini deneyimlerini daha bütüncül bir bakış açısıyla ele almayı mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşım, dua, meditasyon ve ritüellerin sadece bilişsel süreçler olarak değil, bedensel duyumsamalar ve duygusal yaşantılarla iç içe geçmiş bir şekilde deneyimlendiğini ima ederek, dini pratiklerin bireyin psikolojik iyi oluşu üzerindeki etkilerini daha derinlemesine anlamaya katkı sağlayacağı iddia etmek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla, fenomenolojik (araştırma) psikolojinin modern yönelimleriyle din psikolojisi arasında teorik ve metodolojik bir bağlantı kurulabileceğini gösteren bu yaklaşım, dindar

²¹⁷ Todres, "Experiential-Existential Therapy", 75-77.

bireyin ayak izlerini takip eden din psikolojisi disiplininin güncel fenomenolojik yaklaşımlardan yararlanarak dini deneyimlerin bütüncül bir şekilde ele alınmasına ve bireyin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Ancak bu yaklaşımı kullanacak araştırmacıların, hem Giorgi'nin deskriptif yöntemi ile diğer fenomenolojik araştırma metotları arasındaki farklara hem de Gendlin'in deneyimsel fenomenolojisi ve Focusing yöntemine derinlemesine hâkim olmaları büyük önem arz etmektedir. Bedenlenmiş deneyimi merkeze alan bu yöntemin daha tutarlı ve bütüncül bir şekilde uygulanabilmesi için her iki alanın da sağlam bir kavrayışla ele alınması gerekmektedir.

Kaynaklar

- Aydoğdu, Hüseyin. "Özel Bir Felsefî Düşünme Biçimi ve Yöntem Olarak Fenomenoloji: Husserlci Fenomenoloji." *Beytulhikme: International Journal of Philosophy* 14(2) (2024), 391-418. <https://doi.org/10.29228/beytulhikme.76027>.
- Borbasi, Sally. "Book Review: Embodied Enquiry". *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 7/2 (Eylül 2007), 1-3.
- Buckley, R. Philip. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Churchill, Scott D. ve Wertz, Frederick J. "An Introduction to Phenomenological Research in Psychology: Historical, Conceptual, and Methodological Foundations". *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. ed. Kirk J. Schneider vd. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015.
- Comer, Ronald ve Gould, Elizabeth. *Psychology Around Us*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2011.
- Finlay, Linda. "Debating Phenomenological Research Methods". *Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice*. ed. Norm Friesen vd. 17-37. Rotterdam: Sense Publishers, 2012.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Moran, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- Morley, James. "Phenomenological Psychology." *The Routledge Companion to Phenomenology*. ed. S. Luft ve S. Overgaard. 586-595. Londra: Routledge Press, 2011.
- Smith, David L. "A History of Amedeo P. Giorgi's Contributions to the Psychology Department and Phenomenology Center of Duquesne University in his Twenty-Four Years There." *The Redirection of Psychology: Essays in Honor of Amedeo P. Giorgi*. ed. Thomas F. Cloonan ve Christian Thiboutot. Les Collectifs du Cirp, 1/249-265. Montréal: Cirp, 2010.
- Todres, Les. "Back to the Things Themselves: The Relevance of Embodied Understanding for Caring Practices." *The Redirection of Psychology: Essays in Honor of Amedeo P. Giorgi*. ed. Thomas F. Cloonan & Christian Thiboutot. 267-279. Montréal: Cirp-Interdisciplinary Circle of Phenomenological Research, 2010.
- Todres, Les. *Embodied Enquiry: Phenomenological Touchstones for Research, Psychotherapy and Spirituality*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Todres, Les. "Experiential-Existential Therapy: Embodying Freedom and Vulnerability". *Existential Therapy: Legacy, Vibrancy and Dialogue*. ed. Laura Barnett ve Greg Madison. 67-80. Hove: Routledge, 2012.

Todres, Les ve T. Galvin, Kathleen. "Embodied Interpretation: A Novel Way of Evocatively Re-Presenting Meanings in Phenomenological Research". *Qualitative Research* 8/5 (2008), 568-583. <https://doi.org/10.1177/1468794108094866>

Willis, Peter. "The 'Things Themselves' in Phenomenology". *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 1/1 (Nisan 2001): 1-14. <https://doi.org/10.1080/20797222.2001.11433860>.

1. Giriş

Obsesif kompulsif bozukluk, yoğun ve tekrarlanan saplantılar ya da zorlayıcı davranışlar nedeniyle günlük işlevselliğini, çalışma performansını, sosyal hayatını veya ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen genellikle kirlilik, cinsellik, saldırganlık, düzenlilik, din gibi temalar etrafında yoğunluk kazanan kaygı bozukluğu türünde psikiyatrik bir rahatsızlık olarak tanımlanır.²¹⁸ Toplumda vesvese olarak bilinir. OKB'nin ana nedeni, istenmeyen düşüncenin sürekli ve yoğun bir şekilde zihinde kalmaya devam etmesidir. Bu yüzden, bireyde fark edilir derecede bir huzursuzluk, rahatsızlık veya gündelik işlevlerde bozulma vuku bulursa tanı konulur.²¹⁹ Obsesif-kompulsif bozukluk (OKB) ile dindarlık arasındaki ilişki, özellikle dini obsesyonlar ve kompulsiyonlar açısından önemlidir. Dindarlık, bireylerin psikolojik dayanıklılığına katkıda bulunabilirken, aşırı katı dini inanç ve kurallar, OKB semptomlarını şiddetlendirebilir.

2. Obsesif Kompulsif Bozukluk

Obsesif kompulsif bozukluk bireyin günlük yaşamını zorlaştıran ısrarcı ve kontrol altına alınamayan düşünce ve eylemlerdir.²²⁰ Obsesyon, zihinsel açıdan yorucu ve istemsizce ortaya çıkan genellikle kaygı ve huzursuzluk oluşturan tekrarlayan ve devamlı olan düşünceler ya da imgelerdir. Kompulsiyon, kişinin takıntılı düşüncelerine karşılık olarak veya zorunlu olarak hissettiği uyulması gereken kurallar olarak düşündüğü tekrarlayan davranışlar (örn. Ellerin yıkanması, düzenleme, devamlı kontrol sağlama) ya da zihinsel faaliyetlerdir (örn. dini anlam taşıyan ifadeler kullanma, sayı sayma, sessizce kelime tekrarları).²²¹

Obsesif kompulsif bozukluğun çok sayıda sebebi vardır. Bu sebepler, genetik nedenler, beyin fonksiyonlarında bozulma ve serotonin, erken dönem travmaları, kişilik özellikler ve psikodinamik gibi başlıca faktörlerdir.²²² Sık rastlanan obsesyon türleri ise; şiddet içerikli obsesyonlar, bulaşma ve temizlik obsesyonları, şüphe obsesyonları, dini obsesyonlar, simetri/sıralama/sayma/düzenleme obsesyonları, cinsel obsesyonlar ve somatik obsesyonlardır.²²³ Sık rastlanan kompulsiyon türleri ise temizlik, kontrol etme, sayma ve düzene yönelik kompulsiyonlar, dokunma, biriktirme, cinsel ve dini içerikli kompulsiyonlardır.²²⁴ Obsesif kompulsif nevrozun temel niteliği duygusal tepkilerin düşünce ve eylemlerden ayrı olarak ortaya çıkmasıdır.²²⁵

Dini obsesyon, dindar bireylerde sıklıkla, günah olarak görülen düşüncelerin istemsizce zihinde belirmesi şeklinde kendini gösteren takıntılardır.²²⁶ Genellikle Allah'a, peygambere dair saygısız düşünceler, dini

²¹⁸ Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 656.

²¹⁹ Ali Ayten, *Din ve Sağlık Kavramı, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020), 48.

²²⁰ Ayten, *Din ve Sağlık*, 47.

²²¹ Amerikan Psikiyatri Derneği, *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: HYB Yayıncılık, 2013), 129.

²²² Türkiye Psikiyatri Derneği, "Obsesif-Kompulsif Bozukluk" (Erişim 15 Şubat 2025).

²²³ Berat Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", *Lectio Scientific* 2/1 (Temmuz 2018), 21-42.

²²⁴ Beyzanur Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Bireylerde Din ve Maneviyatın Hastalık Sürecindeki Etkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Journal of Analytic Divinity* 7/1 (Haziran 2023), 92-115.

²²⁵ Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 187.

²²⁶ Tan, *Takıntılar*, 83-84.

değerlere karşıt fikirler ya da doğru-yanlış kavramlarına takılma gibi konuları içerir. Bilhassa yoğun dini inançlara sahip topluluklarda yaygın olarak karşılaşılan bir obsesyon çeşididir.²²⁷ Bu türde bireyin, inançlarına karşıt ve şiddetli şekilde rahatsızlık veren dini düşüncelerle başa çıkamadığı gözlemlenir. Kişi bu düşünceleri mantıksız olarak değerlendirir ancak engel olamaz ve kendisinde sorun ve huzursuzluk oluşturur.²²⁸ Dini takıntılar yalnızca Müslümanlarda görülmez; her inançtan insan bu düşüncelerle karşılaşabilir. Örneğin, Hristiyanlık tarihinde önemli isimlerden olan Martin Luther ve Cizvit tarikatının kurucusu Loyalalı Ignatius, kendi yazılarında bu tür obsesyonlarından bahsetmiştir. Luther, Allah'a küfretme ve cinsel içerikli takıntılar yaşadığını, manastırdaki keşişlere karşı arzu duyma düşüncelerinin kendisine acı verdiğini ifade etmiştir. Ignatius ise saldırganlık düşünceleriyle mücadele ettiğini, kendini çukura atma korkusu yaşadığını dile getirmiştir. Bu takıntılar, her iki din adamının hayatını büyük ölçüde zorlaştırmış ve sürekli ibadet ve günah çıkarma çabaları içinde bitkin düşmelerine yol açmıştır.²²⁹

Dini obsesyonların etkisini hafifletmek amacıyla ortaya çıkan zorlayıcı davranışlara ise dini kompulsiyonlar denir. Bu tür davranışlar, kişinin zihninde sürekli olarak beliren rahatsız edici dini düşünceleri bastırarak kendisine bir rahatlama duygusu sağlamayı hedefler.²³⁰

2.1. Obsesif Kompulsif Bozukluk ve Dindarlık

OKB ve dindarlık arasındaki ilişki bildiride bahsettiğimiz gibi genellikle dini içerikli obsesyonlar ve kompulsiyonlar kapsamında ele alınır. Dini obsesyonlar dindar bireyde yoğun kaygı ve sıkıntıya yol açabilir. Bu kaygı ve sıkıntıyı azaltmak için de dini ritüelleri sık tekrarlama çabası içerisine girebilir. Psikolojik ve psikososyal açıdan aile, okul, çevre ve din eğitimi gibi faktörler OKB'ye eğilimi olan kişiler için tetikleyici ve dini alana yönlendirici bir etkiye sahiptir.²³¹ Dolayısıyla bu faktörler ve bireyin dindarlığını, inançlarıyla bütüncül ele almak psikolojik destek sağlayabilir ve stresle başa çıkma sürecini olumlu yönde katkı sağlayabilir.

Türkiye'de obsesif kompulsif bozukluk ve dindarlık ilişkisini ele alan çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu alandaki çalışmalar, dini içerikli obsesyonların ve kompulsiyonların Okb rahatsızlığı olan hastalar arasında oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Araştırmalar dindarlık düzeyinin özellikle dini içerikli obsesyonların ve kompulsiyonların şiddeti üzerinde belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Özellikle günah işleme korkusu, kutsal olana saygısızlık endişesi, ibadetlerin eksiksiz ve tam yerine getirilmesine yönelik yoğun kaygıların, dini temalı obsesyonlar şeklinde tezahür ettiğini ortaya koymuştur. Yüksek dindarlık seviyesine sahip bireylerde suçluluk hissi ve dini yükümlülüklerle dair duyarlılığın okb semptomlarını arttırabileceği ayrıca dini içerikli kaygıların da bu semptomların şiddetini güçlendirebileceği gözlemlenmiştir. Diğer taraftan bazı bireylerin dini inanç ve maneviyatı, bu hastalıkla olumlu başa çıkmada destekleyici bir rol oynamakla birlikte bu hastalığa bağlı kaygı ve takıntıları yönetmede de önemli bir katkı sağladığı bulgulanmıştır.

Dini içerikli OKB'lerin en bilinen türlerinden biri, ibadetlerin sayı ve tekrar gibi özellikleri vesilesiyle ortaya çıkan bozukluklardır. Örneğin, biyolojik olarak OKB'ye yatkın bir bireyde, bu rahatsızlık abdest veya gusül gibi ibadetlerde kendini gösterebilir. Bu kişi, abdest alırken bir uzvun belirli sayıda yıkanması gerektiğini

²²⁷ Mustafa Memiş, *Dini içerikli obsesif kompulsif davranış bozuklukları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), s. 33.

²²⁸ Mürsel Sağlam, *Bilişsel Açıdan Farklı Obsesyonlara Sahip Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Hastalarda Klinik Özelliklerin Karşılaştırılması* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 5.

²²⁹ Tan, *Takıntılar*, 83-84.

²³⁰ Beyzanur Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Bireylerde Din ve Maneviyatın Hastalık Sürecindeki Etkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma", 98.

²³¹ Hanife Yıldız Yağcı, *Saplantılı dini davranışlar* (Bursa: Uludağ üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 81-82.

bildiğinden, bu sayıya ulaşmak için yoğun bir çaba sarf eder. Beyindeki kimyasal dengesizlikler nedeniyle ancak belirli tekrarlarla üçe ulaştığına ikna olabilir. Gusülde ise, “iğne ucu kadar kuru yer kalmaması” kaidesi uyarınca birey uzun saatler boyunca banyoda vaktini geçirebilir. Bu duruma uygun olan psikolojik ya da tıbbi müdahaleler yapılması ve basit bir kuruntu/vesvese olarak görülüp göz ardı edilmemesi gereklidir. Aksi takdirde hastalık daha da ileri boyutlara taşınabilir.²³² Obsesyonlar arasında, kişinin günaha girip girmediği konusunda şüpheler, istemeden ahlaka aykırı davranma düşünceleri, dürtülerinin kontrolsüz hale gelip günah işleyeceği kaygısı, Tanrı'ya ve inanca dair tereddütler, yapılan ibadetlerin kabul olup olmadığına dair endişeler, cehennemle gitme endişesi ve kutsal değerlere karşı hakaret içeren zihinsel imgeler de yer alır. Kompulsiyonlar ise genellikle ileri derecede ibadet etme, dua etme, tövbe etme, zikir çekme, temizlenme gibi eylemleri içermekte ve kişi bu eylemleri "tam ve kusursuz" olduğuna kanaat getirecek şekilde tekrarlamaktadır. Ayrıca dini sorumlulukların doğru bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini sürekli kontrol etme, günahkâr sayılıp sayılmadığı veya cehennemlik olup olmadığından emin olmak için onaylanmak amacıyla başkalarına sormak gibi onay arayışları görülür. Kişi, dine zarar verebilecek durumlardan (örneğin ateizm, dini şüphe, yanlış inançlar) kaçınarak, zihinsel bağlamda Tanrı ile bir nevi uzlaşma sağlamaya çalışır.²³³

İnançla ilgili şüphelerde dinî obsesyonları olan dindar bireyler Allah'ın varlığını sorgulama gibi inanç ve imanla ilgili olarak sürekli zihinlerinde tekrar eder, bu sorulara dair devamlı bir zihinsel meşguliyet yaşarlar. Dindar bireylerin sürekli olarak kendilerine bu soruları sormaları onların inancının veya imanının eksikliğinden kaynaklanmaz. Dindar bireyler bu obsesyonların beyindeki biyolojik bir sorundan kaynaklandığının farkında olmadıkları için kendilerini küfürle ilişkili bir duruma çok yaklaştıkları hissine kapılıp imanlarının zayıf olduğu yönünde suçlayıcı düşünceler geliştirebilirler.²³⁴ İbadet öncesi temizlenme uygulamalarında gözlemlenen obsesyonlarda Toprak'ın belirttiği gibi abdestlerin, taharetin hatalı ya da yetersiz alındığını düşünme, üzerinin kirli olduğunu düşüncesiyle ibadetin kabul görmeyeceğini düşünme²³⁵ şeklinde örnek verilebilir. İbadetleri ifa ederken görülen obsesyonlar da sık rastlanan obsesyon türlerindendir. İbadetler esnasında genelde ibadetleri tam ve eksiksiz yapma düşüncesiyle ortaya çıkan obsesyonlardır. Dini yükümlülüklerin ifasına yönelik obsesyonlarda ise ileri aşamada obsesif kompulsif bozukluğu olan bireyin kendi hür iradesi ve rızası olmadan aklına gelen boşama düşüncesi örnek verilebilir. Bu düşünce söze ve fiile yansıyabilir. Fakat böyle bir boşamada hür bir irade ve rıza bulunmadığından, kendi isteği olmayan ve onaysız yalnız vesvesenin zorlama etkisi ile fiile dökülen boşamaları geçerli olarak değerlendirmenin fikhî açıdan yerinde olmadığı kaynaklarda ifade edilmektedir.²³⁶

2.2. Yaygın Dini Kompulsiyon Türleri

Tövbe kompulsiyonu, suçluluk ve günahkarlık obsesyonunun ardından meydana gelir. Kişi devamlı geçmişteki hatalarını düşünerek bunların günah olabileceğini düşünür. Bu düşünceler kişide ruhsal anlamda sıkıntılara yol açar ve yaptığı fiillerle Allah'ın gazabını çekebileceği rahmetinden de mahrum kalabileceği endişesiyle pişmanlık duyar. Bunun sonucunda gelen peş peşe “estağfurullah” “tövbe ya rabbi” gibi ifadelerin tekrarı ile ortaya çıkan kompulsiyondur.²³⁷

Bir başka yaygın dini kompulsiyon çeşidi ise dua etme ve tekrar etme kompulsiyonudur. Dua aslında inançlı kimselerin Allah'la arasındaki bir irtibattır. İnsanı yatıştıran, ferahlatan bir ibadettir. Ama bazen

²³² Ayten, *Din ve Sağlık*, 49.

²³³ Abromovitz ve Jacoby, 2014; Pollard, 2010 /Akt., Toprak, 2018, 124.

²³⁴ Tan, *Takıntılar*, 83.

²³⁵ Taha Burak Toprak, “Dini obsesyon ve kompulsiyonların psikoterapisinde kuramlar, imkanlar, sınırlılıklar”, *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1/1 (Ocak 2018) 123-141.

²³⁶ Sabri Erturhan, “Vesvesenin Talaka Etkisi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2/24 (2014), 217.

²³⁷ Memiş, *Dini içerikli obsesif kompulsif davranış bozuklukları*, 70-71.

dua Tan'ın vurguladığı gibi dua ibadet olmaktan çıkıp takıntıya dönüşür. Tekrarlanmaya başlar. Tekrarlanan bu sözler artık gerçek allamanda çok uzaklaşır. Obsesif kişinin bu tekrarları yalnızca onun geçici olarak kaygısını giderir. Fakat bu kaygı bir süre sonra tekrar ortaya çıkar bunun sonucunda ise obsesif kişi tekrar dua etmeye başlar. Buradaki amaç ibadet etmek değil hastalık kaynaklı kaygısını yatıştırmaktır. Arka arkaya defalarca dua etmenin defalarca parmak çıltlatmaktan, aynı şekilde defalarca besmele çekmenin, defalarca masaya vurmaktan farkı yoktur.²³⁸

Temizlik uygulamalarındaki kompulsiyonları açıklayacak olursak, bilinir ki İslam'da necis ve tahir halleri mevcuttur. Necaset belirli durumlarda ortaya çıktığı gibi maddi anlamında taharet²³⁹ vücudun bazı bölgelerin belli sayılarda yıkamayı ihtiva eden temizlenme ibadetleriyle sağlanmaktadır. Vücuttaki yerlerin yıkanması için belirli sayıların olmasından kaynaklı, yetersiz yıkandığı düşüncesi sonucu ortaya çıkan şüphe ve kararsızlıktan dolayı abdest ya da guslü tam anlamıyla yerine getirmediğini düşünme sık karşılaşılan dini kompulsiyondur. Bu tür kompulsiyonlara sahip bireyler eksiksiz ve tam bir temizlik yapabilmek için saatlerce uğraş verebilirler.

İbadetlerin ifasında ortaya çıkan kompulsiyonlarda ise daha çok namazın ifası esnasında ortaya çıkan bu kompulsiyon türünde birey ibadetini eksiksiz yapma düşüncesiyle hareketlerini ve namazda okuduğu sureleri devamlı tekrarlayarak ibadetin tamamlanmasını zorlaştıracak şekilde davranışlar ortaya koyarak namazını eda etmeye çalışır. Malik Bedri'ye danışan bir kadın hasta, ibadetlerinin tekrarlanan, uzun ve yorucu olmasından şikayetçi olarak başvurmuştur. Günlük ibadetlerinde her gün saatlerce vakit harcamak zorunda kalan bu hasta namazını bitirdiğinde eksik kılıp kılmadığına dair şüpheye düşüp namazını tekrarlar. Bu durumu da bedenen aşırı derecede yorulana kadar aynı şekilde sürdürmektedir. Bedri'nin hastasına namazlarını tek başına kılmayıp imama uyarak kılma tavsiyesini uygulamasından sonra hastanın namazla ilgili tekrar etme durumları tamamen sonlanmıştır.²⁴⁰

2.3. Tedavi Yöntemleri

Obsesif Kompulsif Bozukluk tedavisi çeşitli disiplinlerin entegre bir şekilde kullanıldığı, bireylerin semptomlarının anlaşılması ve yönetilmesine yönelik farklı yöntemlerin bir arada kullanıldığı bir süreçtir. Bilişsel davranışçı terapi, ilaç tedavisi, aile terapisi, mindfulness (farkındalık ve meditasyon teknikleri), eğitim ve destek grupları ile tekrarlamalı transkraniyal manyetik stimülasyon (TMS-TMU) tedavisi gibi yöntemler bireylerin özgül ihtiyaçlarına yönelik olarak kişiselleştirilir ve uygulanır. Tedavi yöntemleri tek başına olumlu sonuç alınmadığında genellikle bütüncül ele alınır. Bilişsel psikoterapide bireyin yanlış düşüncelerinin ve hatalı değerlendirmelerinin düzeltilmesi amaçlanmaktadır. Okb tedavisinde bilişsel terapi genellikle davranışçı psikoterapi yöntemleriyle uygulanır.²⁴¹ Okb tanısı almış bireyi tedavi ederken hastalığın etkisi ve yakın çevresini de göz önünde bulundurmak önemlidir. Çünkü dışsal faktörlerin içsel faktörler üzerinde baskı yapmaya devam ettiği bir durum, değişime ve tedaviye engel teşkil edebilir.²⁴² İlaç tedavisi genellikle semptomların kontrol altına alınmasına yardımcı olmak amacıyla kullanılır. Transkraniyal Manyetik Stimülasyon uygulaması terapötik bir etki sağlar. Sinir hücrelerini uyarmak amacıyla cerrahi müdahale gerektirmeyen ve konvülsiyon yaratmayan bir uygulamadır.²⁴³ Mindfulness ve meditasyon teknikleri bireylerin duygu ve düşüncelerini gözlemlemesini, kabullenmesini ve daha sağlıklı

²³⁸ Tan, *Takıntılar*, 67.

²³⁹ Salim Ögüt, "TAHÂRET", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 9 Şubat 2025)

²⁴⁰ Malik Babikir Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 75-77.

²⁴¹ Beria Toptaş, "Kuramsal çerçeveden OKB" *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 2/3, (Eylül 2019), 104.

²⁴² Lütfullah Beşiroğlu, "Obsesif kompulsif bozuklukta bilişsel nöropsikolojik model bağlamında tedavi yanıtını ve direncini anlamak", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 27/3, (2015), 7.

²⁴³ Denizhan, Divanlıoğlu, "Transkraniyal Manyetik Stimülasyon: Endikasyonlar, Teknik ve Komplikasyonlar", *Türk Nöroşir Dergisi*, 31/3, (2021), 379.

başta çıkmasını sağlar. Eğitim ve destek grupları ise Okb semptomlarını yönetme beceresi kazandırarak iyileşme sürecine olumlu yönde katkı sağlar.

3. Sonuç

Obsesif kompulsif bozukluk çalışmada ifade edildiği gibi birçok sebepten kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırmanın asıl konusu olan OKB'nin dindar bireylerde nasıl ortaya çıktığı konusu değerlendirilirken çok yönlü ele alınması elzemdir. Bu çalışmada dindarlığın, Okb semptomlarının şiddeti ve kontrolü üzerinde hem koruyucu hem de tetikleyici etkiler oluşturabileceği, bununla birlikte bu ilişkinin kültürel, sosyal, bireysel, psikolojik ve biyolojik açıdan değişkenlik gösterebileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Okb her dindarda ortaya çıkmadığı gibi, bireyde biyolojik, genetik, nörolojik veya kişilik özellikleri vb. durumlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyde Okb'ye yatkınlık varsa, okb semptomlarının bireyin dindarlığı aracılığıyla kendini gösterdiği saptanmaktadır. Bu rahatsızlığın tedavileri mevcuttur. Bazı tedavi yöntemleri tek başına uygulandığında etkili sonuçlar verebilir ancak tek başına yeterli olmadığı durumlarda diğer tedavi yöntemleriyle bütüncül bir biçimde değerlendirilip uygulanması, daha etkili sonuçlar elde edilmesine katkı sağlayabilir.

Kaynaklar

- Ali Kerdige - Habil Şentürk, "Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler". Türk Din Psikolojisi Dergisi, 2, (2020), 107-134.
- Altıntaş, Ebru – Özçürümez, Gamze. "Obsesif kompulsif bozukluk tanılı hastaların cinsiyet farklılığı açısından değerlendirilmesi". Cukurova Medical Journal, 40/3, (2015), 409-417.
- Amerikan Psikiyatri Derneği, DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı, çev. Ertuğrul Koroğlu. Ankara: HYB Yayıncılık, 2013.
- Angın, Yasemin – Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dinî Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dinî Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış". İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 53, (2020).
- Atak, Mustafa – Ataman, Aslıhan. "Ruh Sağlığı ve Dindarlık İlişkisi". İbn Haldun Çalışmaları Dergisi. (2022), 201-216.
- Aydın, Pınar Çetinay – Güleç Öyekçin, Demet. "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Bilişsel İşlevler." Türk Psikiyatri Dergisi, 24/4 (2013), 1-9.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Kavram, Kuram ve Araştırma". İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020
- Bedri, Malik Babakir. , *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Beşiroğlu, Lütfullah. "Obsesif kompulsif bozuklukta bilişsel nöropsikolojik model bağlamında tedavi yanıtını ve direncini anlamak". Türk Psikiyatri Dergisi, 27/3, (2015), 1-9.
- Bilgin, Sümeyye. *Dinî Obsesif Kompulsif Bozukluk Eğilimi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Divanlıoğlu, Denizhan. "Transkraniyal Manyetik Stimülasyon: Endikasyonlar, Teknik ve Komplikasyonlar". *Türk Nöroşir Dergisi*, 31/3, (2021), 379-390.
- Dönerce Aksoy, Ayşe. *Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) Tanısı Almış Hastalarda Yaşam Kalitesi, Romantik İlişki Doyumu ve İlişki Niteliğinin Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Uskudar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul:Metis Yayınları, 2003.
- Gürbüz, Burcu Gül. *Ergenlik Dönemi Dini Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB): Din eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Gürsü, Orhan. "Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/3, (2022), 915-931.
- Karaman, Dursun – Durukan, İbrahim - Erdem, Murat (2011). "Çocukluk çağı başlangıçlı obsesif kompulsif bozukluk". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3/2 (2011), 278-295.
- Kavurkacı, Esmâ Zennure. "Dini Takıntılar ve Şema Terapi: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 7, (2023), 9-49.
- Kavurkacı, Esmâ Zennure. *Dini takıntı ve dindarlık ilişkisinde düşünce-eylem kaynaşması, suçluluk duygusu ve kaygının rolü*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kerdiçe, Ali - Şentürk, Hâbil. Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 2, (2020), 107-134.
- Kılıç, Şeyma. "Belhî ve Bilişsel Davranışçı Terapi Özelinde Fobi ve Obsesif Kompulsif Bozukluk Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *THEOSOPHIA*, 2, (2021), 67.
- Kriton Dinçmen, *Deskriptiv ve Dinamik Psikiyatri*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1969.
- Öğüt, Salim. "Taharet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taharet>
- Saygılı, Sefa, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*. İstanbul: TÜRDAV, 2001.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/2, (2020) 891-909.
- Tan, Oğuz. *Takıntılar Vaka Örnekleri ve Tedavi Yöntemleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Toprak, Taha Burak. "Dini obsesyon ve kompulsiyonların psikoterapisinde kuramlar, imkanlar, sınırlılıklar." *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1/1, (2018), 123-141.
- Toptaş, Beria. "Kuramsal çerçeveden OKB" *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 2/3, (2019), 104.
- TPD, Türk Psikiyatri Derneği. "Obsesif-Kompulsif Bozukluk". Erişim 15 Şubat 2025. <https://psikiyatri.org.tr/halka-yonelik/29/obsesif-kompulsif-bozukluk>

Uğuz, Şefikanur Sümeýra. *Obsesyon, Başaçıkma ve Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Vardar, Erdal. “Obsesif kompulsif bozukluğun genetiği”. Klinik Psikofarmakoloji Bülteni, 10/3, (2000), 153-159.

Yağcı, Hanife Yıldız. *Saplantılı Dini Davranışlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

Yılmaz, Beyzanur. “Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Bireylerde Din ve Maneviyatın Hastalık Sürecindeki Etkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma”. Journal of Analytic Divinity, 7/1, (2023), 92-115.

Zayman, Esra Porgalı. “DSM-5'te Obsesif Kompulsif Bozukluk”. Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, 41/2, (2016), 360-362.

1. Giriş

Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğan Muhammed Ferid Vecdi (1878-1954),²⁴⁴ Müslüman bir gazeteci, İslam düşünürü ve fikir insanıdır. İslam âleminde çıkardığı yazı ve yayınlar ile tanınmış, modern dünyada Müslümanların sorunlarını dile getirmiştir. Muhammed Abduh gibi yenilik hareketinin öncülerinden etkilenmiştir, Kahire'de vefat etmiştir.

"Müslüman Kadın" yazı dizisi, net tarihi bilinmemekle beraber 1908'li yıllarda, Osmanlı devletinin dağılma döneminde Ferid Vecdi tarafından yazılmaya başlanmıştır. Bu yazı dizisini yazmasındaki amaç, Müslüman toplumlarda kadınların yeri ve konumunu belirtmek modernleşme adı altında İslam kadınının değişimini önlemek, İslami değerleri korumak ve Avrupa ülkelerindeki kadınlardan ayırmak olduğu anlaşılmaktadır. İnsanlar ve milletler arasında kadınlara verilen hakların doğru anlaşılıp ve yansıtılmadığı, uygulama konusunda da bilinçli ve İslami değerlere uygun konumlandırılmadığı bu yazı dizisinin amacı olmuştur.

İlk sayıda yazar bu metni yazma amacından bahseder ve detaylandırır, ona göre Müslüman kadınların konumunu anlatmak çok önemlidir çünkü artık diğer toplumları taklit dönemine girilmiştir. Bu dönemde Müslüman kadınların durumu, olmaları gereken yerleri bilmelerini sağlamak hem erkek hem de kadın bütün Müslümanlar için öncelikli hedefler haline gelmiştir.

Mehmet Akif (ö. 27.11.1936), ise İslamcılık fikriyle tanınmış, İslamcılığı yaymak için 1908 yılında yayın hayatına geçirmiş olduğu kuruluşunu bizatihi kendisi yapmış olduğu *Sırat-ı müstakim* dergisinde yazı dizisini Türkçeye çevirmiş ve yayınlamıştır. Dergide haftalık olarak yayınlanan yazı dizisi 19 sayıda yayınlanmıştır. Bizde bu yazı dizilerinin her sayısını kendi içerisinde değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

Mehmet Akif, Müslüman kadınların da iş hayatına girebileceği, siyasete katılabileceği gibi söylemler arttığı için bu yazı dizisini çevirmeyi uygun görmüştür.²⁴⁵²⁴⁶

2. Kadınların Eğitimi

Kadın tarih boyunca en çok istismar edilen ve horlanan bir varlık olmuştur. Antik Yunan düşüncesinden itibaren genel olarak çoğu toplumlarda kadınlar düşük, aşağılık ve utanç verici bir varlık olarak düşünülmüştür. İslam'dan önceki cahiliye döneminde de durum bundan farklı değildi.²⁴⁷

İslam'ın gelmesinden sonra kadınlar ise hayatın içinde varlık göstermeye başlamış ve eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü mescitlerde bulunmaya, böylece sosyal ve eğitim hayatının içinde bulunmaya başlamıştır.²⁴⁸ Ancak bu eğitim kadının annelik ve eşlik görevlerine uygun olacak şekilde sınırlandırılmıştır.

Vahyin kesilmesinden sonra zamanla ataerkil anlayış kadını sosyal hayattan uzaklaştırmıştır. Buna sebep olarak dinin yanlış yorumlanması ve birçok hatalı anlayışın sebep olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın nüzülü ile Arap toplumunda meydana gelen değişim ve dönüşüm ne yazık ki Hz. Peygamber'in

²⁴⁴ Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını", *Sıratı müstakim*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ - Mustafa Uzun Uzun, ts., 3/sayı 3.

²⁴⁵ Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını", 3/ sayı 3. Syf 53

²⁴⁶ Sıratı müstakim Mecmuası, Cilt 3, Sayı 3. Syf 54

²⁴⁷ Şakir Gözütok, "Resulullah Döneminde Kadın ve Kadının Eğitimi", *Dini Araştırmalar* 19/49 Kadın Özel Sayısı (2016), 175.

²⁴⁸ Davut Işıkdöğen, "Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu", *Cihanşümül Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2024), 75.

vefatından sonra yerini yavaş yavaş geleneğe dayalı anlayışa terk etmiştir.²⁴⁹ Vefatından sonra cahiliye dönemi anlayışıyla kadınların yeniden zarar görmelerinden endişe etmiş olacak ki Hz. Peygamber (sas) “veda hutbesi”nde, kadın haklarının korunmasını özellikle vasiyet etmiştir.²⁵⁰ Oysaki “Okul!” emriyle²⁵¹ başlayan son ilahi davete ilk evet cevabı verenin Peygamberimizin zevcesi Hz. Hatice olduğu düşünüldüğünde, kadınların eğitime, bilgiye, gelişime açık olduğu anlaşılmış olacaktır.²⁵²

İslam’ın temel kaynaklarında olmamasına rağmen kadınların sosyal hayattan ve eğitimden uzak tutulmasına dini kaynakların referans gösterilmesi, İslam’ın, kadınları eğitim hakkından mahrum ettiği yönünde yanlış bir kanaatin oluşmasına sebebiyet vermiştir.²⁵³

Osmanlı dönemine gelinceye dek bu durum kimi zaman sürdürülmeye devam etmiştir. 1869 yılında Osmanlıda Fransız eğitim yasasından aynen alınan “Maarif-i Umumiye Nizamnamesi” yürürlüğe girmiştir. Bu Nizamnamenin ortaya koyduğu en önemli yeniliğin orta ve yüksek dereceli eğitim kurumlarında cinsiyet, din ve etnik köken ayırt edilmeksizin herkes için eğitim anlayışının benimsendiği belirtilmiştir.²⁵⁴

Eğitimin İslam’daki konumuna dikkat çeken Ferid Vecdi (1878-1954), Müslüman kızların eğitimi için aileleri teşvik amaçlı bir yazı dizisi oluşturmuştur. Kadının eğitim ve öğretimdeki etkinliğinin arttığı modern toplumlardan etkilenen İslam toplumunda da kadının eğitim alanındaki görünürlüğü artmaya başlamıştır. Bundan mütevellit Müslüman kadının, özgürce yaşam alanlarındaki varlığı sağlanması gerektiğini ve onlara özgürce hareket etme imkânlarının sunulmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bununla birlikte yazar bu eğitimlerin, Müslüman kadını İslam’dan uzaklaşmamasının ve kendi dini benliklerini unutturmamasının gerekliliğini de vurgulamaktadır. Makalede, kız çocuklarının küçük yaşlardan itibaren eğitim almaları vurgulanmakta, erken yaşlarda alınan eğitimlerin zihnen ve ahlaken hem kolay hem de doğru bir şekilde kadınların eğitimlerine katkı sunacağı savunulmaktadır. Eğitim seviyesi artan Müslüman kadınların, toplumun kalkınmasındaki rolü böylece vurgulanmış olmaktadır. Nitekim toplumun gelişiminde en büyük payın kadına ait olduğu bilinen bir gerçektir. Zira eğitilmiş bir kadının yetiştireceği bireyler de eğitilmiş olacaktır. Eğitim sürecinin zorlu bir süreç olduğu göz önüne alındığında erkeklerin de bu hususta onlara destek vermesi de beklenmektedir.

2. Tesettür ve Giyim

16. yüzyıldan itibaren Batıdan gelen tüccar ve devlet görevlilerinin İstanbul’a yerleşmesiyle Osmanlı toplumu Batılı yaşam tarzı ile tanışmıştır. Batı tarzı yaşantıyı taklitten kaçınmak için III. Osman’ın emriyle, kadınların siyah ve kalın peçe takmadan dışarı çıkmaması ve saraylı kadınlar haricindeki kadınların sandala binmemeleri gibi maddeleri içeren birtakım fermanlar yürürlüğe sokulmuştur.²⁵⁵

Batılılaşma yolunda Müslüman kadının kimliğini koruması makale yazarına göre son derece ehemmiyetli bir durum arz etmektedir. Bundan dolayı yazar, tesettürü, Müslüman kadının koruma kalkını olarak isimlendirmiştir. Ferid Vecdi’ye göre tesettür, kadının toplumda saygıyla karşılanmasını ve kötü düşüncelerden korunmasını temin etmektedir. Ona göre tesettür, sadece bir giyim tarzı değil, İslam’a bağlılığın da göstergesidir. Ona göre tesettür, Müslüman kadının saygınlığını artıran bir alâmet-i farikadır.²⁵⁶

²⁴⁹ Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 75.

²⁵⁰ Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 80.

²⁵¹ Alak Sûresi, 96/1.

²⁵² Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 99.

²⁵³ Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 90.

²⁵⁴ Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 89.

²⁵⁵ Işıkdöğün, “Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu”, 86.

²⁵⁶ Cilt 1, Sayı 11. Syf 176

İslam inancına göre tesettür ahlaki bir işleve ve kadının iffetini koruma işlevine sahiptir. Tesettürden maksat giysinin kadının bedenini örtmesi, vücut hatlarını göstermemesidir.²⁵⁷ İslam inancının bir gereği olarak dini bir pratik değeri taşıyan tesettür, modern çağın gereklerine ayak uydurarak günümüzde yeni bir imajı kazanmıştır.²⁵⁸

3. Kadınların Çalışma Hayatı

Ferid Vecdi, kadınların da çalışabileceğini ama öncelikli olarak onların ailelerine ve çocuklarına karşı sorumlu olduklarını söyleyerek²⁵⁹ kadınların çalışma hayatına katılmasına karşı olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte kadınların çalışma hayatına atılmasının onları ailevi sorumluluklarını yerine getirmesini engellememesi gerektiğini savunmaktadır.

Kadınların çalışma hayatı ile ilgili yazısında yazar, Batı medeniyetinin oluşturduğu imajın kadınları çalışmak zorunda bıraktığını, böylece son derece kötü bir durumla karşı karşıya kaldıklarını kaydetmiştir. Bu bakımdan makalede, Müslüman kadının, medeniyet adı altında, özentinin etkisiyle onlara benzemeye çalışmasının olumsuz yanları vurgulanmıştır. Yazar, batı etkisinden kurtuluşun Kur'an ve sünnete dayalı bir yaşam ile mümkün olabileceğini dillendirmektedir.

Konuya ilişkin olarak makalede, Müslüman kadının yaşam tarzı, hayat felsefesi, sorumlulukları, erkeklerle aynı olan yaşam şartlarındaki konumları, bağımsızlıkları, iş hayatları, annelik vasıfları, eş vasıfları ve siyasi yaşamdaki rolleri gibi meseleleri tartışma gündemine almıştır. Kimi yerde eleştirmiş kimi yerde savunmuştur.

Kadın, çocuk kadar zarif ve kırılgan bir yapıya sahiptir bu sebeple ağır işlerde çalışmamalı, gereğinden fazla sorumluluk da almamalıdır. Erkekler için hiçbir zaman rakip olarak görülmemelidir. Kadın fıtratı gereği erkeklerden farklı yaratılmış; karar alma konusunda yavaş ve sabırlı davranır, duygusal olarak da çok çabuk etkilenir.²⁶⁰ Fıtratları ve içgüdüleri gereği kadınların süslenme ihtiyacı hisseden bir yapıda olduklarından bahseden yazar, çalışmayı tercih ettiklerinde bu ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bir tercihte bulunmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle çalışma hayatında da zorlanmayacak hem fiziksel hem de psikolojik olarak refah bir çalışma hayatı sürdürebilecektir.

Kadın ve erkek hem fiziken hem de ruhen farklı yapıdadırlar. Batıda ise onları aynı seviyeye çıkarma çalışmaları artmış, iki cinsi de her yönden eşitlemek için yoğun bir uğraş verilmiş ve Avrupa'da bu konuda bir sonuca ulaşılmıştır. Kimi Müslüman ülkelerde de aynı anlayışla çalışmalar baş göstermiştir. Lakin İslami yaşayış gereği bunun mümkün olamayacağı ortadadır.

Erkek ve kadınların toplum içindeki rollerine değinen yazar yaratılış itibarıyla kadınların ev işlerine, erkeklerin ise ev dışındaki işlere daha yatkın olduklarını belirtmiştir. Böyle bir iş paylaşımının ve görev alanının belirlenmesinin kadınları sosyal hayattan soyutlamak anlamına gelmediğini, aksine böyle bir taksimin kadınların değerini arttırdığını söylemiştir. Makalede kadınların psikolojik açıdan daha narın varlıklar olduğu dile getirilmiş, bu sebeple de sorumlulukların iç dünyaları ile uyumlu olmasının gerekliliği vurgulanmıştır.²⁶¹

4. Kadınların Toplumsal Rolü

Ferid Vecdi, kadınların İslami değerlere uygun şekilde toplumda aktif olmaları gerektiğini savunmuştur. Kadınların üstlendikleri rol gereği topluma büyük katkılarda bulunacağını bu sebeple her daim toplum tarafından asla dışlanmamalarının gerekliliğini vurgulayan yazar kadınların daima aileleri tarafından da

²⁵⁷ Ali Aslan - Melek Çaylak, "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine uygulamalı Bir Araştırma", *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (2018), 45.

²⁵⁸ Aslan - Çaylak, "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine uygulamalı Bir Araştırma", 41.

²⁵⁹ Cilt 1, Sayı 6. Syf 84

²⁶⁰ Cilt 1, Sayı 5. Syf 71

²⁶¹ Cilt 1, Sayı 13. Syf 206

desteklenmelerinin öneminden bahsetmiştir.²⁶² Kadın, toplum içinde benimsenir ve desteklenirse eğitimli bireyler yetiştirecektir. Toplumda kadınlara yüklenen rol onları öz benliklerinden ve dinlerinde uzaklaştırmamalıdır.

Batıda ise kadınların öz benliklerinden uzaklaştırılmaları vahim derecesine ulaşmış, topluma adaptasyonlarının sağlanması adına fitratlarından uzaklaştırmışlardır. Batılı kadınların düştüğü bu duruma Müslüman kadınların da düşmesi için çalışmalar yapılmıştır. Makalede, İslam dininin kadın ve erkek için rollerine uygun olarak ön gördüğü toplum yasasına uyulduğu müddetçe bu duruma düşmeyecekleri belirtilmiştir.

5. Batılılaşma ve Modernleşme Eleştirisi:

Ferid Vecdi, öncelikli olarak Müslümanların kendi benlik ve kültürlerine, İslami değerlere sahip çıkmalarını ve daha sonra modernleşme yoluna girmeleri gerektiğini belirtir. Müslüman kadınların batılı kadınların düşüncelerinden etkilenmemelerinin gerekliliğini dillendirir. Müslüman kadınların, batılı kadınlardan farklı ve daha önemli bir konumda bulunduklarını, İslamiyet'in kadın için bir avantaj oluşturduğunu söyler. Bununla birlikte Vecdi'ye göre, batıdan tamamen soyutlanmak yerine onlardan faydalı bilgilerin alınması taraftarıdır. Ancak bu bilgi aktarımı yapılırken de seçici davranmanın önemini de ortadadır. Her bilgi alınmamalı, İslam dinine ve Müslüman yaşayışına uygun olmayan şeyler alınmamalı ya da İslam medeniyetine uyarlanmalıdır.

6. Kadınların Aile İçindeki Rolü

Ferid Vecdi, aile içinde kadınların önemli bir konuma sahip olduklarından söz ederek onların ailenin yapı taşını oluşturduklarını ve böylece aileyi kadının inşa ettiğini söylemektedir. Kadının annelik başta olmak üzere hamilelik ve çocuk yetiştirmek gibi büyük görevleri vardır. Bu görevleri İslamiyet'e uyum şeklinde yerine getiren kadın, toplumu hem kültür hem de ahlaki yönden eğitmiş olur.²⁶³

Kadın aldığı bu sorumlulukları yerine getirmede erkeklerden daha başarılıdır. Çünkü fitratı buna yatkındır. Batıda ise bu durumu yıkmak için uğraşılmış ve Müslüman kadınları da onlara özendirmek amaç edinilmiştir.

7. Kadın ve Siyasetteki Rolü

Kadının anneliği ve siyasete girişi arasındaki avantaj ve dezavantajlardan da bahseden yazar siyasete giren kadınların annelik vazifelerini eksik yapabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan kadının hamile olduğunda yıprandığını dolayısıyla fazla sorumluluk almaması gerektiğini savunur. Duygusal olarak da hassas olan hamile kadının kendisini yıpratıp üzecek şeylerden uzaklaşmalıdır.²⁶⁴ Doğum yapan annenin durumundan da bahseden yazar bu dönemde kadının ihtiyaçlarının fazla olacağı ve fizyolojik olarak beslenmesinin önemli olduğunu söyler. Çocuğun da annenin beslenmesinden etkilenebileceğini dile getirerek çocuk yetiştirmenin çok zorlu bir süreç olduğunu, dolayısıyla gereğinden fazla sorumluluk almaması gerektiğini tekrarlamıştır. Doğum yapmış bir annenin siyasi söylemlere maruz kalması neticesinde duygusal olarak olumsuz etkileneceğinden bahseder. Batıda ise kadının öz benliğinden kopartılarak siyasi hayata sürülmesi amaç edinilmiştir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Bu eser yayınlandığı dönemlerde ilgiyle karşılanmış ve tartışmalara sebebiyet vermiştir. Yazı dizisinde Kadının toplumdaki yeri ve değerinden söz edilerek Müslüman kadın ve batılı kadın arasındaki fark mukayeseli bir şekilde ortaya konulmuştur. Batılılaşma ve modernleşme adı altında Müslüman kadının manevi değerlerinin ve öz benliğinin değiştirilmesi amaçlandığı yazı dizisinde vurgulanan düşünce

²⁶² Cilt 1, Sayı 16. Syf 238

²⁶³ Cilt 1, Sayı 8. Syf 116

²⁶⁴ Cilt 1, Sayı 15. Syf 222

olmuştur. Günümüzde hala değerini koruyan bu yazı dizisinde batı etkisinde kalınmaması gerektiği sürekli olarak vurgulanan unsur olmuştur.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerîm

Aslan, Ali - Çaylak, Melek. "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine uygulamalı Bir Araştırma". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (2018), 41-70.

Ferid Vecdî. "Müslüman Kadını". *Sırâtı-müstakîm*. ed. M. Ertuğrul Düздаğ - Mustafa Uzun Uzun, ts.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ferid-vecdi>

Gözütok, Şakir. "Resulullah Döneminde Kadın ve Kadının Eğitimi". *Dini Araştırmalar* 19/49 Kadın Özel Sayısı (2016), 175-196.

Işıkdoğan, Davut. "Asr-ı Saadetten Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kadınların Eğitimi ve Sosyal Konumu". *Cihanşümül Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2024), 7-93.

1. Giriş

M.S. 70 yılında Roma İmparatorluğu'nun Kudüs'ü alarak İkinci Tapınak'ı yıkması, Yahudi toplumu için yalnızca fiziksel bir yıkımı değil, aynı zamanda inanç, ritüel ve toplumsal organizasyon açısından bir dönüm noktasını temsil eder. Tapınak merkezli ibadet pratiğinin birden sona ermesiyle, Yahudilik kendisini köklü bir değişimin eşiğinde bulmuştur. Bu ortamda, Yahudi toplumunun dini ve hukuki çerçevesini yeniden inşa etme ihtiyacı doğmuştur.

Bu hususta, Rabban Yohanan Ben Zakkai'nin liderliği belirleyici bir rol oynar. Geleneksel Tapınak ibadetine dayalı yapının artık devam edemez olduğunu fark eden Yohanan Ben Zakkai, Yahudiliği sinagog merkezli bir ibadet modeline yönlendirerek yeni bir modelin temellerini atmıştır. Ben Zakkai, aynı zamanda Yavneh'de akademik bir merkez inşa ederek, Yahudi hukuku olan Halakha'nın yeniden yapılandırılmasını sağlamıştır ve rabbanilik otoritesini kurumsallaştırmıştır. Yohanan Ben Zakkai'nin girişimleri, Yahudi kimliğinin muhafaza edilmesine ve diaspora topluluklarının dini bağlılıklarını sürdürebilmelerine yönelik bir model sunmuştur. Bu çalışma, Yahudiliğin Tapınak sonrası dönemde nasıl dönüştüğünü, ibadet ve hukuki sistemde yaşanan değişimleri ve sinagogların bu süreçteki merkezi rolünü ele almıştır. Ben Zakkai'nin Yahudi düşüncesi ve uygulaması üzerindeki etkisi, yalnızca ibadet ve dini öğretinin yeni bir eksene kaymasıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Yahudi hukukunun (Halakha) ve toplumsal düzenin yeniden tanımlanmasını sağlamıştır. Bu metinde, Yohanan Ben Zakkai'nin yaptığı dini reformların hangi ihtiyaçlara cevap verdiği, tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilecek ve Yahudi toplumunun bu değişim sürecini nasıl benimsediğini ele alacaktır.

Tapınak yıkımı ve Yahudi toplumunun krizi Roma ile Yahudiler arasındaki gerilimden doğmuştur. M.S. 66'da başlayan Yahudi isyanı ile gerilim artmış ve Roma generali Titus, M.S. 70 yılında Kudüs'e girerek Tapınak'ı yıkmıştır.²⁶⁵ Tapınak'ın yıkılmasıyla birlikte Yahudilerin merkezi ibadet alanı ortadan kalkmış, kurban ritüelleri sona ermiş ve Kohen sınıfının (rahiplerin) rolleri anlamını yitirmeye başlamıştır. Bu husus, Yahudi dini yapısının ve teolojik sisteminin yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır.

Yohanan Ben Zakkai, bu gerilim ortamında Yahudiliğin devamlılığını sağlayacak yeni bir sistemin gerektiğini fark etmiştir. Geleneksel ibadet biçimlerinin devam ettirilmesi mümkün olmadığı için, Tapınak merkezli bir din anlayışından çok, Tora çalışması ve ibadetinin esas alındığı bir model öne sürmüştür.²⁶⁶

Ben Zakkai'nin reformları tevatır merkezli yahudiliğe geçiş şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Sinagogun Merkezileştirilmesi

Tapınak'ın yıkıldıktan sonra, Yohanan Ben Zakkai sinagog sistemini Yahudi dini ve toplumsal yaşamının yeni merkezi olarak öne sürmüştür. Sinagoglar, Tapınak'ın fiziksel yokluğuna rağmen

²⁶⁵ Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2008: 21

²⁶⁶ Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006: 24

Yahudilerin topluca dua edebilecekleri, Tevrat okuyabilecekleri ve dini eğitim alabilecekleri yerler haline gelmiştir.²⁶⁷

2. Halakha'nın (Yahudi Hukuku) Yeniden Yapılandırılması

Halakha, Tapınak düzeni üzerine tasarlanmıştı fakat Tapınak yıkıldıktan sonra bu hukukun uygulanabilirliği sorgulanmaya başlanmıştır. Ben Zakkai, Halakha'yı Tapınak'tan bağımsız hale getirmek için bazı kararlar alarak dini otoriteyi rabilere kaydırmıştır.²⁶⁸ Bu bağlamda Yohanan Ben Zakkai'nin yenilikleri, Yahudi toplumunun İkinci Tapınak'ın yıkımı sonrasındaki hayatta kalma politikalarının temelini oluşturmuştur. Ben Zakkai, Yahudiliği Tapınak ibadetine tâbi olmaktan çıkararak sinagog merkezli ve Tevrat odaklı bir dini sistemin temellerini atmıştır. Bu değişim, Yahudiliğin tarih boyunca varlığını sürdürebilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Tapınak merkezli ibadetin sona ermesiyle beraber, Yahudilik yeni bir yön arayışına girmiş ve bu noktada Yavneh Talmud Okulu önemli bir rol üstlenmiştir. Rabbi Yohanan ben Zakkai'nin öncülüğünde kurulan bu okul, Yahudiliğin devamlılığını sağlayan kurumsal bir dönüşüm sürecinin başlangıcını simgelemektedir.²⁶⁹

Yavneh okulu'nun kuruluşu ve tarihi arka plan ise şu tarihsel sürece dayanmaktadır: Tapınak sonrası Yahudi dünyasında, M.S. 70'te Titus Roma ordusu ile Kudüs'ü ele geçirerek İkinci Tapınak'ı yıktığında, Yahudilik için büyük bir sıkıntı ortaya çıkmıştır.²⁷⁰ Çünkü Tapınak, yalnızca bir ibadet mekânı değil, aynı zamanda Yahudilerin siyasi, ekonomik ve dini merkeziydi. Bu yıkım, Yahudi halkını yeni bir teolojik ve hukuki kurallar geliştirmeye sürüklemiştir. Bu dönemde, Ferisiler mezhebi içinde önemli bir bilgin olan Rabban Yohanan ben Zakkai, Roma imparatorluğu ile diplomasi kurarak Yahudi bilginleri ve din adamları için güvenli bir yer talep etmiştir. Bunun sonucunda, Roma İmparatoru Vespasian tarafından Yavneh'de (İbranice: יבנה) bir akademi kurmasına izin verilmiştir.²⁷¹ Böylece, Tapınak sonrası Yahudiliğin yeni merkezi olan Yavneh Talmud Okulu faaliyete geçmiştir. Talmud okulu, öncelikli olarak Yahudi hukukunu (Halakha) sistemleştirme ve sözlü geleneği düzenleme amacını taşımaktadır. Rabban Yohanan ben Zakkai, Yahudi hukukunun yazılı hale getirilmesi ve korunmasını sağlayarak, Yahudi kimliğini kaybolma tehlikesine karşı dirençli hâle getirmek istemiştir.²⁷²

Bu dönemde, şu önemli adımlar atılmıştır:

1. **Sanhedrin'in Yavneh'e Taşınması:** Kudüs'teki Yahudi Yüksek Mahkemesi (Sanhedrin), Yavneh'e taşındı ve burada Halakha üzerine tartışmalar yürütülmüştür.²⁷³
2. **Halakhik Karar Mekanizmasının Geliştirilmesi:** Akademide, Ferisilerin öğretilerine dayanan ve rabbanî Yahudiliği şekillendiren yeni kararlar alma süreci oluşturulmuştur.²⁷⁴

²⁶⁷ Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001: 54

²⁶⁸ Safrai, Shmuel. "The Pharisees and the Rabbinic Tradition." *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 125

²⁶⁹ Neusner, Jacob. *A History of the Mishnaic Law*, Vol. I, 1983: 187

²⁷⁰ Schäfer, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, 2003: 121

²⁷¹ Cohen, Shaye J.D. *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006: 205-214

²⁷² Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, 2007: 448

²⁷³ Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, 1997: 3-5

²⁷⁴ Lee I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary Press, 1989): 45-78.

3. **Kanonizasyon Çalışmaları:** Yavneh Okulu'nda, Tanah'ın (İbrani Kutsal Kitabı) hangi metinleri içereceği tartışılmış ve Eski Ahit kanonu burada şekillenmiştir.²⁷⁵

Yavneh okulu'nun yahudi geleneklerinin muhafaza edilmesindeki rolü şu bağlamlarda önemlidir:

Halakha ve Rabbani otoritesinin inşası ile Yavneh'deki akademik çalışmalar, Halakha'nın sistematik bir şekilde düzenlenmesini sağlamıştır. Sözlü geleneğin yazıya geçirilmesi, Yahudi hukukunun muhafaza edilmesine ve yaygınlaştırılmasına katkı sağlamıştır. Rabban II.Gamliel'in öncülüğünde, dini karar mekanizmaları daha da sistematik hâle getirildi ve merkezi otoriteyi güçlendirmiştir.²⁷⁶ Daha sonra ayinlerin standartlaştırılması ile İkinci Tapınak'ın yıkılmasından sonra, Yahudi ibadetleri Tapınak merkezli olmaktan çıkıp sinagog ibadetine dönüşmek zorunda kalmıştır. Yavneh Okulu, ibadetlerin düzenlenmesi hususunda belirleyici bir rol oynamıştır. Şema duası ve Amidah gibi temel duaların standartlaştırılması, Yahudi ibadetinin birliğini korumasına yardımcı olmuştur. Diaspora Yahudiliği ve kültürel devamlılığı, Yavneh'in oluşturduğu rabbani Yahudilik modeli, Roma İmparatorluğu'nun farklı bölgelerine yayılmış olan Yahudiler için de önemli bir bağlayıcılık arz etmiştir. Yahudi grupları, Yavneh'de alınan kararları örnek alarak kendi dini ritüellerini bu hususta şekillendirmiştir.²⁷⁷ M.S. 200 yılı civarında Rabbi Yehuda Hanasi tarafından derlenen Mişna, Yavneh Okulu'nda yapılan tartışmaların ve hukuki kararların bir sonucu olmuştur. Mişna'nın derlenmesi, Yahudi hukuku ve geleneğinin muhafaza edilmesinde önemli bir adım olarak kabul edilmektedir.²⁷⁸ Bu hususta Yavneh Talmud Okulu, Yahudiliğin Tapınak sonrası dönemindeki en önemli hamlesi yeniden yapılanma hamlesidir. Bu okul ile Yahudi hukuku sistemleştirilmiş ve ibadet sistemi yeniden şekillendirilmiş, diaspora Yahudiliği için bir kimlik modeli oluşturulmuştur. Yavneh, Yahudiliğin sürekliliğini sağlarken diğer yandan da modern Yahudiliğin temel atmıştır ve Yavneh Okulu'nun mirası, Yahudi tarihi açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur.

İkinci Tapınak'ın yıkılması, Yahudi halkı için yalnızca fiziksel bir yıkım değil, aynı zamanda kimlik, ibadet ve toplumsal düzen açısından da önemli bir dönüşüm sürecini tetikleyen bir felaket olmuştur.²⁷⁹ Yahudiliğin ibadet anlayışındaki değişimlerden, dinî ve hukuki sistemin nasıl evrildiğinden ve diaspora Yahudiliğinin nasıl şekillendiğinden bahsetmek gerekmektedir. Bu yönden tapınak merkezi dini hayattan sinagoglara geçiş Tapınağın yıkılmasından önce, Yahudi ibadeti esas olarak kurban sunma etrafında şekillenmiştir. Fakat Tapınak ibadetinin ortadan kaldırılması, Yahudiliğin içsel bir dönüşüm geçirmesini zorunlu hale getirmiştir. Sinagoglar, Yahudi insanların ibadetlerini devam ettirebilecekleri mekânlar olarak büyük bir öneme sahip olmuştur.²⁸⁰ Sinagoglar sadece ibadet yeri değil, aynı zamanda eğitim, yargı ve toplumsal dayanışmanın merkezleri haline gelmiştir. Rabbinik otoriteler, sinagog merkezli ibadet ve dua ritüellerinin yeni dönemdeki önemini vurgulamışlardır.²⁸¹ Rabbinik yahudiliğin yükselişi ve Talmud'un ortaya çıkışı Tapınak yıkıldıktan sonra Kohenlerin (rahiplerin) otoritesi büyük oranda azalmıştır ve Yahudi halkının dini liderleri olarak hahamlar öne çıkmıştır. Rabbinik Yahudilik, Farisîlerin geleneklerini devam ettirerek sözlü geleneği sistematik hale getirmiştir ve bu gelenek sonucunda Mişna (M.S. 200 civarı) yazıya geçirilmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda Mişna üzerine yapılan yorumlar Gemara adı altında toplanmıştır ve Babil, Filistin Talmudları oluşmuştur. Talmud, Yahudilik için bir hukuk, ahlak ve teoloji kaynağı haline gelerek, toplulukların kimliklerini ve dinî pratiklerini ortak bir çerçevede devam

²⁷⁵ Lewis Jack P., "Jamnia Revisited" in *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders; Peabody: Hendrickson Publishers, 2002): 146-162.

²⁷⁶ Neusner, Jacob. *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*: Ca. 1-80 C.E. Leiden: Brill, 1970: 211

²⁷⁷ Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1980: 16, 209,338

²⁷⁸ Neusner, Jacob. *The Mishnah: A New Translation*, 1988. S. xviii

²⁷⁹ Bkız. Flavius Josephus, *The Jewish War*, çev. G.A. Williamson (Penguin Books, 1981)

²⁸⁰ Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, (Westminster John Knox Press, 2006): 11

²⁸¹ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism: The Theological System*, (Brill, 2001): 45,111

ettirmelerini sağlamıştır.²⁸² Halakha'nın Yahudi kimliğindeki rolü ile Yahudi kimliğinin muhafaza edilmesinde merkezi bir konuma yerleşmiştir. Halakha sadece dinî ayinle ilgili kurallarını değil, aynı zamanda Yahudi topluluklarının sosyal ve hukuki yapılarını da belirleyen geniş bir sistem haline gelmiştir. Diaspora yahudiliği ve kimliğin korunması Tapınak'ın yıkılmasının devamında Yahudiler Roma İmparatorluğu'nun farklı bölgelerine dağılmışlardır. Bu sürgün hayat süreci, Yahudi kimliğinin nasıl sürdürülebileceği sorusunu sordurmuştur. Yahudiler, kültürel etkileşimlere maruz kalmalarına rağmen, dinî ritüelleri, bayramlarını ve hukuki geleneklerini özenle muhafaza ederek kimliklerini devam ettirmişlerdir. Aramice, Yunanca ve daha sonra Arapça gibi farklı dillerde yazılan Yahudi metinleri, diaspora topluluklarının kimliklerini korumalarına yardımcı olmuştur.²⁸³ Tapınak'ın yıkılması ile Yahudiler arasında Mesih beklentisini artırmıştır. Tapınak'ın yeniden inşası, Yahudiliğin eski heybetine kavuşmasının bir sembolü olarak görülmüştür. Tapınak sonrası dönemde bayramlar ve ritüeller ise Yahudi kimliğinin en önemli hususlarından biri olmuştur. Pesah, Şavuot ve Sukot gibi bayramlar kutlanmaya devam etti, ancak kurban pratiği yerini dualara ve anlatılara bırakmıştır. Şabat günü Yahudilerin kimliklerini koruyabilmeleri için en önemli ibadetlerden biri haline gelmiştir.²⁸⁴ Yahudi kimliğinin devamlılığını sağlayan en önemli konulardan biri de kutsal ve akademik metinler olmuştur. Böylece Tapınak'ın yıkılması, Yahudi kimliği bakımından bir dönüm noktası olmasına rağmen, Yahudilik bu yıkımdan doğan boşluğu sinagog ibadetleri, Halakha, Rabbinik öğretiler ve metinsel yorumlarla doldurarak kimliğini yeniden inşa etmiştir. Yahudilik, tarih boyunca geçirdiği bu dönüşümler sayesinde esnek ve dayanıklı bir yapıya sahip olduğunu kanıtlamıştır. Günümüzde dahi Tapınak sonrası dönemde geliştirilen dini ritüelleri ve hukuki düzenlemeler Yahudi kimliğinin temel taşlarını oluşturmaktadır.

Yahudi inancında Tapınak ibadeti, Tanrı'nın yeryüzündeki silüetini/ varlığını temsil etmesi hususunda en önemli ibadet mekânlarından biri olarak kabul edilir. Kurban takdimi, günahların bağışlanması ve Tanrı'ya bağlılık açısından bu ritüellerin Ahdi Atik' in Levililer kısmında detaylıca ele alınmıştır.²⁸⁵ Kohenler (rahipler) tarafından gerçekleştirilen bu ritüeller, Yahudi halkının ruhani bağlılığını ve dini hiyerarşiyi simgeler niteliktedirler. Bu bağlamda, Mâbed ibadetinin toplumsal birleştirici işlevi de göz ardı edilemez. Fakat, bu merkezîyetçi yapı bazı sınırlamalara sahiptir. Kudüs'e gelemeyen veya diaspora topluluklarında yaşayan Yahudiler için ibadet pratiği büyük ölçüde kısıtlanmış durumdadır.²⁸⁶ Bu yüzden, halkın büyük bir kısmı için Mâbed dışında dini yaşamı devam ettirebilmek adına sinagog benzeri yapılar önem arz etmeye başlamıştır. Bununla beraber, bu yapıların işlevi esasen Tapınak'ın yıkılmasının sonra belirgin hale gelmiştir. Mâbed'in ortadan kalkmasıyla beraber kurban ibadetleri de sona ermiş ve dini otorite rahiplerden (Kohenler) Rabilere geçmiştir.²⁸⁷ Yahudi cemaatleri arasındaki bağları güçlendiren bu yapılar, özellikle diasporada Yahudilerin ayakta kalmasını sağlayan en önemli hususlardan biri olarak kabul edilmiştir. Tapınak merkezli ibadetin sona ermesi, farklı coğrafyalara yayılmış olan Yahudi toplulukları, sinagoglar aracılığıyla ortak bir dini pratik geliştirmiş ve bu sayede Yahudi kimliği korunmuştur.²⁸⁸ Böylece Sinagoglar, sadece ibadet yapılan yerler olmanın ötesine geçerek toplulukların ortak kültür ve geleneklerini yaşatan merkezler haline gelmiştir. Talmud'un farklı bölgelerde öğretilmesi ve dinî liderlerin bu metinleri yorumlaması, Yahudiliğin evrensellesmesini ve kültürel devamlılığını sağlamıştır ve Yahudi dini, toplumsal hayatında büyük bir dönüşüm yaratmıştır. Lakin, sinagog ibadetlerinin yaygınlaşması ve bu yapıların eğitim, dayanışma ve sosyal işlevler üstlenmesi, Yahudi halkının birliğini pekiştiren konular haline gelmiştir.

²⁸² Bkz. Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (Harvard University Press, 1979)

²⁸³ Bkz. Isaiah Gafni, Land, Center, and Diaspora, (Mohr Siebeck, 1997)

²⁸⁴ Bkz. Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilik Mezhepleri, kitabı yayınevi*, 2022 1976): 213.

²⁸⁵ Levililer 16:1-34.

²⁸⁶ Bkz. Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006).

²⁸⁷ Bkz. Jacob Neusner, *Judaism: The Basics* (London: Routledge, 2006)

²⁸⁸ Bkz. Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, (Princeton: Princeton University Press, 2001)

M.S. 66 yılında başlayan Yahudi-Roma savaşı, Kudüs'ü kargaşaya sürükleyen en mühim olaylardan biri olmuştur. Roma'nın özellikle Yahudi halkı üzerinde artan baskılarına karşı, direniş hareketleri ve iç çekişmeler sonucunda şehirde büyük bir belirsizlik yaşanmıştır. Yohanan Ben Zakkai, hem askeri hem de politik bir lider olmaktan çok, bilgeliğiyle Yahudi toplumunun geleceğini şekillendirmeyi hedefleyen bir lider olarak öne çıkmıştır. Roma'nın Kudüs'ü kuşatması sırasında şehirdeki radikal Yahudi direnişçileri, uzlaşmaz bir tutum sergilemiştir. Fakat Yohanan Ben Zakkai, direnmenin Kudüs'ün tamamen yok edilmesine sebep olabileceğini fark ederek, alternatif bir kurtuluş yolu arayışına girdiğini görüyoruz. Bu doğrultuda, ölü gibi gösterilerek şehirden kaçmış ve Roma General Vespasianus ile görüşerek Yahudi toplumunun geleceğini garanti altına almak adına Yavne'de bir akademi kurulmasını talep etmiştir.²⁸⁹ Bu, onun pratik düşüncesinin ve kriz yönetimindeki maharetinin bir göstergesidir. Ben Zakkai'nin en büyük reformlarından biri, Yahudi toplumunun geleceğini eğitim ve hukuk sistemine dayalı bir şekilde yeniden inşa etmesidir. Yavne Akademisi'ni kurarak burada Yahudi hukuku ve dini geleneklerinin yazılmasını ve sistematik hale getirilmesini sağlamıştır. Bu akademi, ilerleyen zamanlarda Mişna'nın ve Talmud'un oluşturulmasında temel bir merkez haline gelmiştir.²⁹⁰ Yohanan Ben Zakkai, sinagogların ibadet merkezi olarak benimsenmesini desteklediğini anlıyoruz. Bu, Yahudiliğin kurumsal değişiminde önemli bir adım olarak ele alınabilir. Yohanan Ben Zakkai'nin liderliği, Yahudi halkının ayakta durabilmesi için gerekli olan kolaylığı ve akademik geleneği sağlamıştır. Onun Yavne Akademisi'nde yetiştirdiği öğrenciler, Yahudi hukuku ve geleneğini devam ettirerek diasporadaki Yahudilerin ortak bir kimlik etrafında toplanmasını sağlamıştır.²⁹¹

2. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak Rabban Yohanan Ben Zakkai'nin öncülüğünde gerçekleştirilen yenilikler, Yahudi halkının varlığını devam etmesini sağlayan en önemli dönüşümlerden biri olarak tarihe geçmiştir. Tapınak ibadetine bağımlı bir yapıdan sinagog merkezli ve Tevrat odaklı bir dini anlayışa geçerek, Yahudiliğin sadece zor döneminde ayakta kalmasını değil, aynı zamanda gelecek nesillere aktarılmasını da sağlamıştır.

Yavneh Okulu'nun kurulması, Halakha'nın sistematik bir şekilde düzenlenmesi ve rabbanik geleneğin güçlenmesi, Yahudi hukukunun esnekliğini ve değişen şartlara uyum sağlamasını arttırmıştır. Sinagoglar, yalnızca ibadet mekânı olmaktan çıkmış, aynı zamanda dini eğitim, toplumsal dayanışma ve hukuki meselelerin çözüme kavuştuğu merkezler haline gelmiştir. Diaspora Yahudiliğinin kimlik muhafazasında oynadıkları rol, onları toplulukların kültürlerine ve bağlılıklarını pekiştiren temel unsurlar hâline getirmiştir.

Böylece Tapınak sonrası Yahudiliğin yeniden inşa süreci, liderlik, akademik disiplin ve hukuki yeniliklerin bir araya gelmesiyle mümkün olmuş ve bu dönüşüm, Yahudi kimliğinin yüzyıllar boyunca varlığını devam etmesine zemin hazırlamıştır. Günümüzde dahi, bu dönemde oluşturulan dini ritüelleri ve hukuki sistemler, Yahudiliğin en önemli yapı taşları arasında yer almaktadır.

Kaynaklar

Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006

Cohen, Shaye J.D. *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006

²⁸⁹ Bkız. Schäfer, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. Routledge, 2003

²⁹⁰ Bkız. Neusner, Jacob. *Rabbinic Judaism: Its Formation and Development*. Yale University Press, 1990

²⁹¹ Bkız. Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. Penguin Books, 2007

- Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (Harvard University Press, 1979)
- Flavius Josephus, *The Jewish War*, çev. G.A. Williamson (Penguin Books, 1981)
- Goodman, Martin. "Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations." Penguin Books, 2007
- Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2008
- Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001
- Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, 1997
- Isaiah Gafni, *Land, Center, and Diaspora*, (Mohr Siebeck, 1997)
- Lee I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary Press, 1989)
- Levililer 16:1-34.
- Lewis Jack P., "Jamnia Revisited" in *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald ve James A. Sanders; Peabody: Hendrickson Publishers, 2002)
- Neusner Jacob, *Judaism: The Basics* (London: Routledge, 2006)
- Neusner Jacob, *Rabbinic Judaism: The Theological System*, (Brill, 2001)
- Neusner, Jacob. "Rabbinic Judaism: Its Formation and Development." Yale University Press, 1990
- Neusner, Jacob. *A History of the Mishnaic Law, Vol. I*, 1983
- Neusner, Jacob. *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai: Ca. 1-80 C.E.* Leiden: Brill, 1970
- Neusner, Jacob. *The Mishnah: A New Translation*, 1988
- Safrai, Shmuel. "The Pharisees and the Rabbinic Tradition." *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- Schäfer, Peter. "The History of the Jews in the Greco-Roman World." Routledge, 2003
- Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, (Princeton: Princeton University Press, 2001)
- Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006).
- Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, (Westminster John Knox Press, 2006)
- Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1980
- Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilik Mezhepleri*, kitabı yayınevi, 2022 1976)

1. Giriş

Her dini gelenek; ortaya çıktığı dönemin coğrafi, ekonomik ve siyasi koşullarından etkilenecek inanç ve ibadet hususunda varlığını şekillendirir ve sürdürmeye çalışır. Tarihsel süreç içerisinde ‘İbrâhîmî geleneğe bağlı monoteist din ailesi içinde yer alan ve bu ailenin en eski halkasını teşkil eden Yahudilik, yayılımı ve etkisi açısından bir dünya dini özelliğine sahip olsa da iç dinamizmi açısından hem millî hem de evrensel unsurlar taşımakta, inanç sistemi mânâsında bir din olmasının ötesinde bir hayat tarzını ve dinî-etnik kimliği ifade etmektedir.’²⁹²

Bu ayrışmalardan ortaya çıkan bir Yahudi mezhebi, Karâîlik veya Karâim Yahudiliğidir. Karâîlik temel olarak Rabbanik-Talmudik geleneğini reddeden muhalif bir grup olarak nitelendirilen bir Yahudi mezhebidir. Karaim kelimesinin kökenine bakıldığında kelime İbranice *Qārā’im* (קראים) kelimesinin, *qārā’* (קרא) fiiliyle ilişkilendirilir. Bu fiil ‘okumak, seslenmek’ anlamına gelmekle beraber, mezhep müntesipleri tarafından Tanah’ı (Yazılı Yasa) çok okuduklarına atıf yapılır. Kelime, Yahudi kutsal metinlerinden biri olan Miqrā (מִקְרָא) teriminin köküdür, bu da "okunan şey" demektir. Ayrıca, bu fiilin (*qārā’*) Arapçadaki *qara’* (قرأ — okumak ya da ezberden okumak) fiiliyle de ilişkili olduğunu belirtmek önemlidir. Ayrıca müntesiplerine ‘kutsal metnin çocukları’ anlamına gelen Benê Miqrā (בְּנֵי מִקְרָא) ve Ba’alê Miqrā (בְּעָלֵי מִקְרָא) isimleri de kullanılmıştır.

2. Karâiliğin Kökeni

Karâiliğin kökenlerinin iyi anlaşılması açısından Martin Cohen beş kaynağın bu noktada önemli olduğundan bahsetmiştir. Bunlardan ilki mezhebin de kurucusu sayılan Anan Ben David’in ‘*Sefer ha-Mistvo’* (Emirler Kitabı) adlı eseridir. Diğer dört kaynak ise mezhebinin oluşumunda kurucusunun rolüne değinen eserlerdir. Bunlardan ilk ve erken tarihli kaydedilen eser Siddur’un Rabbi (Şura Akademisinin Gaon’u (akademinin başkanı)), ikincisi ve en objektif kaynak olduğu kabul edilen 10. Yüzyılda Arapça olarak Yakub el-Kirkisânî’nin ‘*Kitâbu’l Envâr ve’l Merâkib*’ adlı eseridir. Üçüncüsü Eliyah ibn Abraham’ın ‘*Hilluk ha-Karaim ve ha-Rabbanim*’ adlı eseridir ve son olarak kaydedilen eser Abraham ibn Davud’un ‘*Sefer ha-Kabbalah*’ adlı eseridir. Bu kaynaklar arasında Kirkisani’nin anlatısı Karâiliği anlama noktasında en önemli olan anlatı kabul edilmektedir. Çünkü Kirkisani, Kitâbu’l Envâr ve’l Merâkib adlı eserinde Karâiliğin muhtemel başlangıç noktasını şöyle özetlemiştir: ‘...Rabbanilerden sonra Zadok ve Boethus’un önderliğinde Sadukiler adı verilen bir mezhep ortaya çıktı. Rabbanilerin hatasını ortaya koyan ilk kişinin Zadok olduğunu ve Sadukilerin ardından Magarianlar’ın (Mağaralılar) geldiğini ve İsa’nın zuhurundan sonra Mısır’da ‘qar’ adlı enstrümanlar çaldıkları için Qariyah adlı bir mezhebin ortaya çıktığını ve bu süreçten sonra Rabbanilerden iki farklı kol ayrıldığını, bunların Hillel ve Shammay olduğunu ve Ebu İsa el-İsfahani’nin ‘Obadiah’ ismiyle ortaya çıkıp kendisini peygamber ilan edip, öğrencisi Yudgan’ın da ona tabi olup kendisini de peygamber iddiasında bulunduğunu, o süreçte de ‘Ras al-Jalut (Resul Calut) lakabıyla bilinen Anan Ben David’in, Abbasi Halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr’un döneminde sahneye çıkıp Rabbanilerin en bilgisi olarak kabul edildiği ancak daha sonra

²⁹² Saime Leyla Gürkan, ‘Yahudilik’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 43, 2013:187

muhallif tavırlarından dolayı Rabbaniler tarafından öldürülmeye teşebbüs edildiğini bunun ise Yüce Allah tarafından engellediğinden' bahsetmiştir.

Bu anlatının tam olarak gerçeği yansıttığı bilinmemekle beraber Karâîliğin kökenine dair bir diğer anlatı ise, daha önceden mezhebin temel prensiplerinin Sadukim/Sadukilik, Essenilik, İseviyye ve Yudganiyye Yahudi mezheplerinden ve İslam'dan almış olabileceğine dairdir. Özellikle Orta çağ Rabbanî literatürünün Karâîliğe karşı düşmanca tutumu, önemli Yahudi bilgini Musa Maimonides'in (İbn Meymun) Mişna'nın Avot 1:3 bölümüne yazdığı yorumunu, Avot de Rabbi Nathan'ın yorumunu referans alarak şöyle açıklamıştır: 'Bu bilgenin (Antigonos) iki öğrencisi vardı. Bu iki öğrenci hocaları Antigonos'u yanlış anladılar ve diğer dünyada ödül-ceza (cennet-cehennem) ve dirilişin olmadığını iddia edip hocalarından ayrıldılar ve bir mezhep kurdular. Daha sonraki bilgiler Zadok ve Boethus için 'Sadukiler ve Boethusçular' olarak isimlerini kullandılar. Bu iki mezhebin Tanah'ı kabul ettiğini ancak Sözlü Yasa'yı (Talmud) reddettikleri, o zamandan sonra 'sapkın mezhepler' oraya çıkmıştır. Mısır diyarında da 'Karâîlik' adında sapkın bir topluluk ortaya çıkmıştır...' ²⁹³

Karâîliğin, Essenilik'ten etkilenişinin çileci yaşam ve ortak mülkiyet anlayışından etkilendiği iddia edilmiştir. (Encyclopedia Judaica, 1971, vol 6:899) Ayrıca İseviyye ve Yuganiyye Yahudi mezheplerinden de etkilenmiştir. Çünkü bu iki mezhep Mişna'daki (Sözlü Yasa) yorumları kabul etmeyen, Yeni Ahid'e de yapılan sözlü eklemeleri kabul etmemiştir. Daha sonraki süreçte de Sözlü Yasa'nın, hatta kimi zaman dua kitaplarının da Kutsal Kitaptan üstün görülmesi anti-Rabbinik ve Talmudik tavırların gelişmesine ve özellikle Geleneksel Ortodoks Yahudiliğin en güçlü muhalifi olan Karailiğin Anan Ben David önderliğinde kuruluşuna neden olmuştur. Ancak Karai kaynakları; hareketlerinin doğuşunu İsrail Kralı olan Jeroboam'ın (M.Ö. 10. Yüzyıl) heterodoks hareketlerle ilişkilendirilmiştir. William Harris Rule'a göre de 'Anan, Karâîlerin gözünü açtı, O; onların yol aydınlatıcısıydı, ancak kurucusu değildi. Çünkü Karâîler daha önce de vardı.' ²⁹⁴

Ayrıca 'Sözlü Yasa' terimini Simon Ben Şatah'ın ilk olarak kullandığı ve halkın bu Sözlü Yasa'nın Sina'da Musa'ya verildiğini kabul ederek onu Yazılı Yasa'yla eş değer tuttukları için Karâîler, kendilerini bu geleneği reddederek sadece Musa'ya Sina'da Yazılı Yasa'nın verildiğine inananlar olarak tanımlamışlardır. Karâî mezhebinin, İslam dininden etkilenmesi de mezhebi anlama noktasında önemlidir. Çünkü mezhebin, Anan Ben David'in önderliğinde ayak seslerinin duyulması sosyolojik ve ilmi-kültürel boyutta etkileşimin fazla olduğu bir İslam devleti olan Abbasi Hanedanlığı döneminde ortaya çıkmıştır.

Karâî mezhebi hakkında önemli çalışmaları olan Leon Nemoy; 'Irak ve İran bölgesinde mezhebin sadece siyasi ve sosyal değil aynı zamanda İslam dünyasının dini ve kültürel dinamiklerinden etkilendiğini ve Karâî felsefesinin şekillenmesinde bu dönemin önemli olduğunu belirtmiştir.' (1952, xvii)

Özellikle Bağdat şehrinin, Abbasi hanedanlığı döneminde ilim, iktidar ve kültür merkezi olması ayrıca önemli ilim adamlarının da bu dönemde yaşamaları mezhebin görüşlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Çünkü Karâî mezhebinin kurucusu Anan Ben David bu dönemde yaşamış ve aktif rol oynamıştır. Anan, yaklaşık olarak 715 yılında Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansur döneminde yaşamıştır ve adını 'Exilarch' (Arapça Rasu'l Calut) makamıyla ilk olarak duyurmuştur. Exilarch'lık; (İbranice Ras ha-Gola/Resh Galuta, Arapça Rasu'l Calut) 'sürgünlerin başı, sürgün lideri' manasına gelen terim Arapça'ya Kur'an'daki Calut (Galyot) kişi adının (el-Bakara 2:249, 251) etkisiyle girmiştir. (Muhammed b. Ahmed

²⁹³ Leon Nemoy, Karaite Anthology (London, Yale University Press, 1952), 4

²⁹⁴ William Harris Rule, History Of the Karaite Jews (London, Longmans, 1870), 129

el-Harizmi, s. 24; Biruni, s.16)²⁹⁵ Bu makama sahip kimseler soylarını sürgün yıllarında Yahudileri bir arada tutan Kral Davud'a dayandığına inanmışlardır. İlk olarak Exilarch makamının ne zaman başladığı bilinmese de Babil Kralı II. Nebukadnezar'ın Yahuda krallığını fethederek Babil'e sürgün edilen Yahudilerin Yahuda Kralı Yahoyakin ile başladığı varsayılmaktadır. Sâsâni İmparatorluğunun hakimiyeti altında yaşayan Yahudi toplumu, kendilerinin yönetilmesi için özerk bir sistem kurmuştur. Bu sistem başındaki kimsenin yetkisi ise Yahudilerin baş temsilci olarak vergi toplama, adaleti sağlama ve Yahudi toplumunun kamu düzenini ve güvenliğinin korunmasından sorumludur. Exilarch makamının, din ve hukuk alanında herhangi bir yetkisi olmamakla beraber, bu makamın sorumluluğu ise Sura ve Pumbeditha şehirlerindeki iki büyük ilim merkezi olan Rabbani Akademilerindeydi. Bu akademiler yaklaşık M.S. 200 yılında Mişna adı verilen Sözlü Gelenek ve Hukuku yazıya döktüler.²⁹⁶

Daha sonraki süreçte Sâsâni İmparatorluğunun zayıflamasıyla Yahudi Sözlü Hukuk ve Geleneğin korunması için tekrardan yazıya dökülmüştür. M.S. 4. Yüzyılın ikinci yarısında yavaş ve dikkatli bir şekilde tekrar ele alınan sözlü gelenek ve hukuk M.S. 500 yılında 'Babil Talmud'u' olarak da bilinen eser tamamlanmıştır. Abbasi hanedanlığı döneminde de Exilarch makamı devam etmiştir, Sura ve Pumbeditha şehirlerinden sonra Bağdat'a taşınmışlardır. Resü'l Câlût'luk (exilarch), Yahudi ve İslam toplumlarındaki saygınlığı, ekonomik imkanları ve nüfuzu dolayısıyla büyük bir cazibe merkeziydi. XII. Yüzyılda Resü'l Câlût'ların pazarlardan, tüccarlardan ve uzak diyarlardan getirilen mallardan aldıkları haftalık gelirler sebebiyle çok zengin oldukları ve Irak'ta çok sayıda misafirhane, bağ bahçe, arazi ve hastaneye sahip bulundukları belirtilir. (Benjamin Petachia, s.66)²⁹⁷ Bu makamın, mezhebin kuruluşunda büyük rol oynayan Anan Ben David ve kardeşi Hananiya'nın (Hananiah) arasında yapılan tercih önemli bir mücadeledir. Elijah Ben Abraham mücadeleyi şöyle açıklamıştır:

'Anan'ın, Hananiya adında genç bir kardeşi vardı. Anan, kardeşinden bilgi ve yaş bakımından daha üstün olmasına rağmen, dönemin Rabbani alimleri tarafından Anan'ın Sözlü Yasa'yı (Talmud) reddetmesi ve dindarlığı nedeniyle Exilarch olarak O'nu atamayı reddettiler. Anan yerine daha mütevazı, alçakgönüllü ve çekingen mizacı nedeniyle kardeşi Hananiya exilarch olarak atandı. Bunun üzerine Anan, bu tercihe karşı çıktı, Zadok ve Boethus mezheplerinin kalıntıları arasındaki her türlü kötü ve değersiz insanla beraber, gizlice bir mezhep kurdu. -o sırada dönemin iktidarı Müslüman hükümetten çekindikleri için- ve kendi aralarında Anan Ben David'i Exilarch olarak atadılar.²⁹⁸

Tarihi diğer verilere göre ise; M.S. 8. Yüzyılın ikinci yarısında (760-762) dönemin Exilarch'ı İshak Harkavi'nin ölümü üzerine exilarch olarak bilgisi ve yaşı itibarıyla yeğeni Anan Ben David'in seçilmesi gerekirken bu Talmudik-Rabbanik Akademi tarafından Anan'ın Talmud'u reddetmesi ve yeteri kadar dindar olmadığı gerekçesiyle Exilarch olarak seçilmedi. M.S. 762 yılında Anan'ın kardeşi Hananiya exilarch olarak seçildi. Anan Ben David'in de bu tercihe karşı çıktığı için Karâî mezhebinin oluşumuna yol açan olaylar zinciri başlamıştır.

Özellikle Anan, Rabbanilerin bu tercihiyle Talmud'da yer alan her şeyi kınayarak reddetmiştir. Sadece Yazılı Yasa'nın (Tevrat) takip edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü 'Anan, Talmud'un Yahudiliği bozduğunu düşünmüştür ve Rabbileri birçok emri göz ardı etmekle suçlamıştır.' (Graetz, 1894, Cilt 3; s.130) Böylece Anan, Rabbani Yahudiliğe karşı muhalif bir tavırla misyonerlik faaliyeti sürdürmüş ve

²⁹⁵Nuh Arslantaş, 'Re'sülcâlût', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 35, 2008: 587

²⁹⁶ Nemoy, Karaite Anthology, 1952: xiv

²⁹⁷ Nuh Arslantaş, 'Re'sülcâlût', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 35, 2008: 587

²⁹⁸ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:4

Rabbani Yahudiliğine karşı en güçlü muhalif tavrı oluşturmuştur. Anan Ben David'in bu muhalif tavrını Leon Nemoy'un Karai Antoloji adlı eserinde şöyle anlatmıştır:

'Dönemin Abbasi halifesi Cafer el-Mansur tarafından siyasi bir asi olarak tutuklanıp, bir cuma günü idam edilmesine karar verilerek hapishaneye atılmıştır. Anan Ben David'in hapisteyken İslam dünyasında en yaygın mezheplerden biri olan Hanefi mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe (Nu'mân b. Sâbit) ile tanışmıştır. Hapishanede Ebû Hanîfe'nin, Anan Ben David'e kurtulması için bir tavsiyede bulunduğu ve şöyle bir konuşmanın geçtiği anlatılmaktadır; Ebû Hanîfe, Anan Ben David'e 'Kanunlarda, birbiriyle çelişir gibi görünen veya iki farklı yoruma izin veren hükümler yok mudur?' sorusunu sordu. Anan, 'Evet, vardır.' dedi. 'Peki o zaman, kardeşinin yolundan gidenlerin benimsediği yorumu onlara bırak, kendi yorumunu savun. Yeter ki seni destekleyenler arkada dursun. Daha sonra sarayın üst yetkililerine, seni halifenin önünde savunma yapmana izin vermeleri için hediyeler ver. Ardından halifenin huzuruna çıkmaya izin verdiklerinde, halifenin huzurunda yere kapan ve de ki: 'Ey Müminlerin Yöneticisi! Kardeşim Hananiya'yı bir din için mi yoksa iki din için mi onu Exilarch olarak kabul ettin?' Şüphesiz Halife; 'Yalnızca bir din için.' diye cevap verecek. Bunun üzerine Halife'ye 'Ancak ben ve kardeşim iki farklı din üzerinayız.' Dersen ve kendi inancın ve kardeşinin inancı arasındaki farkı açıkça anlatabilirsen, takipçilerinin de seninle aynı fikirde olup sansa destek çıkarsa, kesinlikle kendini kurtarırın ve idam edilmekten kurtulursun.'²⁹⁹

Anan Ben David, Ebû Hanîfe'nin verdiği tavsiyelere uyarak kendini Halifenin huzurunda ustaca savunmuştur. Hatta 'Anan, Hz. Muhammed'i Arap milletinin ve İslam dünyasının peygamberi olarak derin bir saygıyla andığını ve kendi dininin birçok noktada İslam'la örtüştüğünü belirterek Halife'nin özel ilgisini kazanmıştır.'³⁰⁰ Böylece Anan, Halifenin lütuf ve korumasını kazanmış ayrıca izniyle de Kudüs'e yerleşmiştir. Erken dönem Karâîlerin ise misyonerlik faaliyetlerini Filistin haricinde Mısır, Suriye, Bizans, Kafkasya ve Ermenistan'da sürdürmüştür.

Anan Ben David'in İncil yorumu ve yasayı yorumlama yöntemleri çoğunlukla Talmudik yöntemle aynı olduğuna ve O'nun Rabbani-Talmudik geleneğe yakınlık gösterdiği ve muhalif tavrının aslında yeterince güçlü olmadığına dair bazı takipçilerinin eleştirilerine maruz kalmıştır. Ancak Anan; Rabbani-Talmudik geleneği ve yöntemleri özgürce kullanmış, farklı yorumlara ve sonuçlara ulaşmakla beraber özellikle Essenilerin ve Yudganilerin çileci tavır ve düşüncelerinin yansıması olarak yaşam tarzına yakın tavrılarda bulunmuştur ve takipçilerine öğütlemiştir. Özellikle nefsi zorlama, dünyevi malları hor görme ve kaba giysiler giyme gibi...Bunun yanında Anan Ben David'in, hapiste tavsiyelerine uyduğu Ebû Hanîfe'nin, ayrıca 'Kıyas' (İbranice Hekesh) yöntemini kullanmıştır. Ancak Anan; Ebû Hanîfe'nin aksine konu benzerliği üzerine değil, kelimelerin ve ifadelerin benzerliği hatta tek harflerin benzerliği üzerine de bu yöntemi kullanmıştır.³⁰¹

Anan ve erken dönem Karâîler, Kudüs'te kendi sinagoglarını (Kenesa/Geniza, Arapça Kaniza)³⁰² kurarak Sözlü Geleneği (Talmud) reddeden, sadece Hz. Musa'ya Yazılı Yasa'nın verildiğini kabul ettikleri mezheplerini kurmuşlardır. Yaklaşık 770 yılında yayımlanan Anan Ben David tarafından Aramice yazılan 'Sefer ha-Mistvot (Emirler Kitabı)' eseri, mezhep için de temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Anan, Sefer ha-Mitsvot eserinde Yahudi ibadet alanında önemli değişiklikler ve

²⁹⁹ Nemoy, Karaite Anthology, 1952: xiv, *Bknz.* Abraham de Harkavy, Jewish Encyclopedia, Anan Ben David, syf. 555

³⁰⁰ Abraham de Harkavy, 'Anan Ben David', *Jewish Encyclopedia*, 554

³⁰¹ Abraham de Harkavy, Anan Ben David, Jewish Encyclopedia, 555, *Bknz.* L. Nemoy, Karaite Anthology, 1952:9

³⁰² 'Bu kutsal tapınak yerin altındaydı ve bunun genellikle iki sebebi vardı; Birincisi baskılardan dolayı saklanmak zorunda kalmaları, diğeri ise Müslümanların cami yapısından yüksek bir gayrimüslim tapınağın inşasını kesinlikle kabul etmemeleriydi.' *Bknz.* Aleksander Dubinski, 'Karai Mezhebinin Temelleri', ç.e.v. Reshida Gözdaş ve Emine Atmaca, *Asya Studies* 5/18 (2021), 403-410.

detaylandırmalar ele almıştır. Ancak bu değişikliklerin haricinde Anan Ben David takipçilerine ‘Tanah’ı (Tora) doğrudan takip edin, benim düşüncelerime sorgusuz sualsiz bağlanmayın’ dediği nakledilmiştir. O’nun bu sözünden özellikle Tanah’a olan sıkı sıkıya bağlılığın önemi ve akli yürütme metodunu takipçilerine önerdiği anlaşılmaktadır. Bu önerisi, Abbasi döneminde aktif faaliyet süren ve akılcı metoda verdiği önemle ön plana çıkan İslam dininin bir mezhebi olan Mu’tezile’den etkilendiği düşünülmektedir. Eserinde de şu sekiz bölümle kuralları, Eski Ahid’den pasajlarla destekleyerek şöyle ele almıştır:

1. Yasaya Uyma
2. Ceza Hukuku
3. Şükran Duası
4. Beslenme Kuralları
5. Şabat
6. Ensest
7. Boşanma
8. Sünnet

Sırasıyla; *Yasaya Uyma* bölümünde, Merhametli olan Tanrı’nın emirlerini huşu ve saygı içinde yerine getirilmesi gerektiğini emretmiştir ve O’nun emirlerini hafife alanların yargılanacağını, ‘Rabbe saygıyla kulluk edin ve titreyerek sevinin’ (Mezmurlar, 2:11) ve ‘Her kim Tanrısı Rab’be lanet ederse, günahının cezasını çekecektir...’ (Levililer, 24:15)³⁰³ Eski Ahid’den pasajlarıyla desteklemiştir. *Ceza Hukuku* bölümünü detaylıca ele alan Anan, ölüm cezası gereken bir suç işleyen kimsenin cezasını Tevrat’ın Çıkış Bölümü 21:23-25 ayetlerindeki ‘göze göz, dişe diş...’³⁰⁴ ayetlerindeki ‘kıyas’ ilkesiyle gerçekleştirilemeyeceği için suçlunun toplumdan tamamen izole edilmesi hatta ona ölmüş gibi davranılması gerektiğini emretmiştir.³⁰⁵ Bu kuralı da ‘...Kötü adamların çadırlarından ayrılın... yoksa onların tüm günahlarıyla birlikte siz de yok olabilirsiniz.’ (Sayılar, 16:26) pasajıyla desteklemişlerdir. Hatta Rabbanilerden daha katı bir tutum sergileyerek işlenen suçun affedilmesi için para diyetini kabul etmemişlerdir. Ayrıca karı ve kocanın da birbirlerinin mirası üzerinde herhangi bir hak, kızın da babasının malı üzerinde hak iddia etmesine izin vermemişlerdir.³⁰⁶ *Şükür Duası/İbadeti* bölümünde, Tanrı’ya övgülerde bulunmanın öneminden bahsetmiştir. Bir kişinin? ölümcül bir tehlikeyle karşılaşır ve bundan kurtulursa eğer Tanrı’ya şükür kurbanlarında da bulunması gerektiğini Eski Ahid’den pasajlarla desteklemiştir.³⁰⁷ *Beslenme Kuralları* bölümünde, güvercin ve kumruların yakılacak sunular olduğu için, etlerinin yenilemeyeceğini bunların haricinde tüm kuşların yenilebileceğini belirtmiştir.³⁰⁸ *Şabat (Sebt Günü)* bölümünde Anan, Rabbanilerden daha katı ve çileci bir tutum sergilemiştir. Bugünden önce de herhangi bir işin kesinlikle yapılmaması, ateşin bile söndürülmesi gerektiğini emretmiştir. Rabbaniler, bu noktada daha ılımlı tavır sergileyerek şabat arifesinde ateş yakılabileceğini, eşlerin cinsel

³⁰³ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:11-12

³⁰⁴ Bknz. Tesniye 19:21

³⁰⁵ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:13

³⁰⁶ Nemoy, Karaite anthology, 1952: xxiv

³⁰⁷ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:14-15, Bknz. Mezmurlar 34:4, 86:12, 119:12.

³⁰⁸ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:16-17, Bknz. Levililer 1:14

ilişkiye girmelerinin (mitzvah) olduğunu kabul etmişlerdir.³⁰⁹ *Ensest* bölümünde, Anan; bir erkeğin veya kadının yakın akrabalarından kimseyle evlenemeyeceğini detaylandırarak Rabbanilerden daha katı bir tutum sergilemiştir.³¹⁰ *Boşanma* bölümünde, bir erkeğin eşini boşaması için 'boşanma belgesi' hazırlaması ve detaylı ve katı bir tutum sergileyerek bunun sürece yayılması gerektiğini emretmiştir.³¹¹ *Sünnet* bölümünde, sünnetin önemli olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Karâî geleneğinde bir çocuk sağlıklıysa sünnetinin sekizinci günde yapılmasını emreden ayetle beraber sünnetin sekizinci günü şabata denk gelmesi durumunda, sünnetin yapılabilmesi kabul edilirken, Anan; bunun yapılmasına izin vermemiştir. Ancak daha sonraki süreçte Karâî alimi Nihâvendi, ılımlı bir tavır sergileyerek bugün de sünnet yapılabilmesine izin vermiştir.³¹²

Karâîlerin, Sefer ha mitzvot eserinin yanında on emire benzer bir on inancı vardır. Bunlar;

1. Tanrı'nın varlığına, Bir olduğuna ve benzersiz olduğuna inanmak.
2. Tanrı'nın bedeni yoktur.
3. Tanrı, yeryüzünü bilgeliği ve lütfuyla yoktan var etmiştir ve sonsuzdur.
4. Övgüler Tanrı'ya aittir, O büyüktür, kudretlidir, Yücedir, Şan ve Şeref O'na aittir.
5. Yüce Tanrı, O'nun sadık kulu ve peygamberlerin en büyüğü Musa'yı gönderdi.
6. Yüce Tanrı, Musa'ya hakikat olan Tora'yı verdi. Tora, tektir ve kutsal dilde yazılmıştır ve sonsuz dek değiştirilmeyecektir. Tora'yı anlamak ve emirlerini getirmek için kutsal dili öğrenmemiz görevimizdir.
7. Yüce Tanrı, adaletli peygamberlerini görevlendirdi.
8. Yüce Tanrı, gizli, açık tüm her şeyi bilir. İyilik yapanları mükafatlandırır, kötülük yapanları cezalandırır.
9. Mesih'in Kral Davut'un soyundan geleceğine inanmak.
10. Kıyamet günü ölümlerin Yüce Tanrı tarafından dirilteceğine inanmak.³¹³

Karâîliğin diğer ibadet ve dini hükümleri ise şunlardır; Sinagogların çok temiz tutulması ve ibadet yerine ayakkabısız girilmesi gerekmektedir. Ayrıca kadın ve erkek bölümü ayrıdır. Sinagogda yere diz çökülerek, eğilmeli ve yere kapanarak ibadet edilmelidir. 'Ancak, Anan Ben David'in muhaliflerine göre bu ritüellerin, putperestliğe benzediği için tehlikeliydi.'³¹⁴ Ayrıca Anan; günlük ibadet sayısının

³⁰⁹ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:17-18, Albert Richard Newman, *The Karaite Jews in Israel* (South Africa, University of South Africa, Department of Semitics, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 100, *Bknz.* Çıkış 20:10, Abraham de Harkavy, *Jewish Encyclopedia*, Anan Ben David, 555

³¹⁰ *Bknz.* Nemoy, Karaite Anthology, 1952: xxiv

³¹¹ Nemoy, Karaite Anthology, 1952: 19-20

³¹² Newman, *The Karaite Jews in Israel*, 1996:99

³¹³ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:250

³¹⁴ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:272

Rabbanilerin ikinci duasını (İbranice minhah) kabul etmeyerek ikiye indirmiştir. Nemoy; 'Anan Ben David'in özellikle ibadet noktasında baskısı 'İncil'e geri dön' olduğunu belirtmiştir.³¹⁵

Anan, Rabbaniler gibi günlük ibadetler haricinde ritüel kurbanlarının tapınak olmadığı için yapılamayacağını ancak bunun yerine Kutsal Kitap dersleri ve bazı önemli dualarının yapılması gerektiğini önermiştir. Ayrıca Karâîler, 'oğlağı annesinin sütünden kaynatmayacaksın.' (Tevrat'ta üç kez geçen yasak; Çıkış 23:19, 34:26, Tesniye 14:21) yasağını kelimesi kelimesini yorumlayarak bunu Rabbaniler gibi genişletmemişlerdir ve bunu tüm süt yasaklarına uyarlamışlardır.³¹⁶ Karâîler, Rabbaniler tarafından kutlanan, Yahudi yılının en kutsal günü olarak kabul edilen ve İkinci mabedin kurtuluşu anısına kutlanan Hanuka (Işıklar Bayramı) Bayramını kabul etmezler. Çünkü 'Bunun İncil'de geçmediğini, tapınaklar hâlâ yıkık olduğu için onların yeniden inşası ve adanması için ancak yas ve oruç tutulması gerektiğinin görevleri olduğuna inanırlar.'³¹⁷

3. Sonuç

Özetle Anan Ben David, ibadet hususunda kuralları Rabbanilerden daha katı ve inzivacı tutumunu İncil'den ayetlerle desteklerle belirlemiştir. Ayrıca Anan ve erken dönem Karâîleri, yaşadıkları dönemde yoğun misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Ancak çok fazla etki oluşturamamışlardır. Anan ve erken dönem Karâîlerin, dönemin Yahudi cemaatlerindeki yankısı özellikle 9. Yüzyılda yaşayan Babil Akademisi'nin Gaon'u (Yahudi Akademisinin başkanı) Gaon Natronai tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Nemoy, Gaon Natronai'nin bu eleştirisini şöyle açıklamıştır: *'Fısıh (Pesah) bayramını değiştiren, alimlerin sözlerini küçümseyen bu adamlar (Karâîler) sapkınlar ve alaycıdırlar... Yoldan çıkanlara, O'nu takip edenlere 'Mişna ve Talmud'un sözlerini terk edin, 'Ben size kendi Talmud'umu yazacağım diyen O'dur (Anan). Bugüne kadar onlar kendi hatalarında ısrarcı kaldılar ve kendi başlarına bir topluluk oldular. Anan, kötü ve çirkin bir şey uydurmuştur.'*³¹⁸

Sonuç, Anan ve erken dönem Karâîler, Abbasi döneminin ilmi-kültürel faaliyetlerin yoğun olduğu bir dönemde oluşumları başlamıştır. Misyonerlik faaliyetleri ile varlıklarını ilk dönem güçlü bir şekilde sürdürememişlerse de zamanla daha fazla takipçiyi Karâî alimlerinden Benjamin el-Nihâvendi, Daniel el-Kumisi ve Kirkisâni'nin daha ılımlı tavırlarıyla mezhep yayılım sağlamıştır. Özellikle 11. Yüzyıla kadar da mezhep yayılımını devam ettirerek, Karâî nüfusunun büyük bir kısmı İspanya, Edirne ve özellikle Kırım'a göç etmişlerdir. 'Özellikle 1917 İhtilali'nin ardından Kırım, Litvanya ve Polonya'da yaşayan Karâîler, Amerika, Orta ve Batı Avrupa ülkelerine gitmek zorunda kalmışlardır. (Kaufman, s. 40-41) II. Dünya Savaşı sırasında çok sayıda Karâî Türkü'nün başta Sibirya olmak üzere Sovyetler Birliği'nin çeşitli bölgelerine sürüldüğü bilinmektedir. Günümüzde Irak, İran, Suriye, Kuzey Afrika, İspanya, Hindistan, Çin ve Mançurya gibi ülkelerde Karâî cemaatleri kalmamıştır (a.g.e., s. 40).³¹⁹

Kaynaklar

Akhiezer, Golda. "Historical Consciousness Haskalah and Nationalism Among The Karaites of Eastern Europe". Leiden: Brill, Vol. 10, 1962.

³¹⁵ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:271

³¹⁶ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:xxiv

³¹⁷ Newman, The Karaite Jews in Israel, 1996:91

³¹⁸ Nemoy, Karaite Anthology, 1952:3

³¹⁹ Mustafa Sinanoğlu, 'Karâîlik', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24, 2001: 588

- Arık, Durmuş. "Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 27-49.
- Arslantaş, N. (2008). "Re'sülcâlût". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim 24 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/resulcalut>
- Atmaca, Emine. "Karai Mezhebi ve Bu Mezhebi Benimseyen Karay Türkleri". *Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi* II/3 (2020), 57-81. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1017468>
- Cohen, Martin. "The Jewish Quartely Review". ABD: University of Pennsylvania Press, Vol. 68, 1978.
- Dubinski, Aleksander. "Karai Mezhebinin Temelleri" çev. Reshide Gözdaş vd. *Asya Studies* 5/18 (2021), 403-410.
- Eşmeli, İsmet. "İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021). <https://www.doi.org10.17859/pauifd.1020468>
- Gürkan, S. L. "Yahudilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 24 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik#1>
- Harkavy, Abraham De. "Anan Ben David". *Jewish Encyclopedia*. 25 Şubat 2025. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1460-anan-ben-david>
- Kazemi, Mohammad Reza. "The Role of Karaites in Jewish History". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 36-42.
- Kearney, Jonathan. "An Introduction to Karaite Judaism and Its Contribution to Biblical Studies". PDF: National Bible Society of Ireland, 2013. <https://www.nationalbiblesocietyofireland.ie/wp-content/uploads/2013/12/2013-NBSI-Bedell-Boyle-Lecture-Karaite-judaism.pdf>
- Marcus, Jacob Rader. "The Jew in The Medieval Word". New York, 1999.
- Nemoy, Leon. "Karaite Anthology". London: Yale University Press, Vol. VII, 1952.
- Niazi, Imran Ahsan. "The Karaites: Influence of Islamic Law". *Islamic Studies* 32/2 (1993), 137-147. <https://www.jstor.org/stable/20840118>
- Sinanoğlu, Mustafa. "Karâîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 24 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karailik>
- Tzıpris, Gerşom. "An Interaction Between Qara'ism and Islam". *Uluslararası Karay Çalışmaları Sempozyumu*. ed. Alpargu, Mehmet vd. 1/779-794. Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudilik Mezhepleri". İstanbul: Kitabî, 2022.

Türkiye’de 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Doktora Tezlerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi

Furkan Bulut 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

225296013@kocaeli.edu.tr

1. Giriş

Dinler tarihini anlayabilmek için evvela din ve tarih kelimelerini incelemek gerekmektedir. Öncelikli olarak dinin tarifinden başlayalım: Din, Türk Dil Kurumu tarafından “Tanrı’ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum; diyanet”³²⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Dini ilimlerle ilgilenen birçok kişi, dini tanımlamaya ve kapsamı hakkında yorumlar yapmaya çalışmıştır. Bu tanımlara bakıldığında, yekpare bir din tanımının görülmediği tespit edilmiştir. Dini tanımlayan şahsiyetler, kendi dâhil oldukları dini açıdan bakarak yahut da sahip oldukları düşünceler ve ideolojik bakış açıları doğrultusunda tanımlamalar yapmışlardır. Bu ise din kavramıyla ilgili mucem bir tanımlamanın oldukça zor olduğunu bizlere göstermektedir. Tanımlamalar ise kimi zaman çok dar kalmış kimi zaman her anlamı içerisinde bulundurabilecek kadar geniş kapsamlı olmuştur. Bu tanımlamalar ise kimi yönleriyle benzer kimi yönleriyle de birbirinden çok farklı olduğu tespit edilmiştir.³²¹ Din kelimesi Arapça deyn kökünde mastar veya isim olduğu kabul edilmektedir. Cevheri (ö. 1002) “adet, durum, ceza, mükâfat, itaat” gibi anlamlar vermekte ve terim olarak son manaya işaret etmektedir. Rağıp el-İsfahani (ö. 1108) “itaat ve ceza” şeklinde tanımlamakla yetinmiştir. Bunun dışında din kelimesinin yirmiden fazla anlam ve terimi bulundurduğunu da belirtelim. Bu tanımlardan en öne çıkanları ise; ceza, karşılık, hesap, hüküm gibi anlamlardır. Bunun dışında din kelimesinin yerine ibrani dilinde *daino*, Arapça’ da *deyyan*, Pehlevi dilinde *daena*, Sanskritçe’ de *darm* veya *drm* kelimeleri kullanılmaktadır.³²² Günümüz Batı dillerinde ise din, *religion* kelimesi ile ifade edilmektedir. İnciller’ de bu kelime “Allah’ ın yolu” anlamında kullanılmaktadır.³²³ Dinin tanımına bakacak olursak; İmam-ı Azam Ebu Hanife (ö. 767) “İman, İslam ve şeriatların tamamına verilen addır.” şeklinde, İmam Gazali (ö. 1111) “Rabbi ile kul arasındaki muamele” şeklinde tanımlamıştır. Alman teolog Rudolf Otto (1869-1937)’ ya göre din “kutsalın tecrübesi”, E. B. Tylor ise “ruhsal güçlere inanma” olarak tarif edilmiştir.³²⁴

Din, insanlık tarihiyle özdeş bir fenomen olması münasebetiyle, tarih ilmi ile de yakından bağlantılıdır. Tarih kavramına bilimsel açıdan bakıldığında genel olarak iki farklı anlam taşıdığı görülmektedir. Bunlardan ilki tarihin yaşanmış olayları ifade etmesidir. İkincisi zaman içerisinde vuku bulan hadiselerin tamamını ifade etme niyeti taşımasıdır. Tarih bilimi belirli bir dönemde yaşayan insanların maziye dönük elde ettikleri malumat ve belgelerle, ortaya koydukları çıkarım ve kurgulardır.³²⁵ Tarih Türk Dil Kurumu tarafından “Bir olayın gününü, ayını ve yılını bildiren söz. Toplumlari, milletleri, kuruluşları etkileyen hareketlerden doğan, olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bu olayla arasındaki ilişkileri, daha önceki ve sonraki olaylarla bağlantılarını, karşılıklı etkilenmeleri, her milletin kurduğu medeniyeti inceleyen bilim. Bir konuyu geçmiş ve gelişimi içinde inceleyen anlatı”³²⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Tarih kelimesi Akkadca’da, Sabii dilinde, Habeşçe’ de ve İbranice’ de “kamer, şehir, zaman” gibi anlamlarındaki *yerah* kelimesinin Arapça’ ya *verraha*

³²⁰ “Din”, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 26 Şubat 2025).

³²¹ Mahmut AYDIN, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet* (Ankara: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 2014), 18.

³²² Günay TÜMER, “DİN”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1994), 312.

³²³ Günay TÜMER, “DİN” (1994), 314.

³²⁴ Mustafa ALICI, Süleyman TURAN (ed.), *Dinler Tarihi I-II* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 35-37.

³²⁵ Fatih BELGİ, *Ayhan Bıçak’ta bir bilme kipi olarak tarih* (Ulusal Tez Merkezi: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020), 17.

³²⁶ “TARİH”, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 26 Şubat 2025).

şeklinde geçen fiilden türemiştir ve aya göre vakit belirlemek, bir şeyin oluş zamanını ve oluş dizinimini belirlemek gibi anlamlara gelmektedir.³²⁷

Dinler tarihine gelecek olursak, burada belirtilen “dinler” disiplini, “tarih” ise yöntemi ifade etmekle birlikte tarihsel mukayese kastedilmektedir. Dinler tarihi, ele aldığı konuları diğer disiplinlerle iş birliği içerisinde değerlendirir. Dinler tarihinin amacına baktığımızda dinlerin tarihsel gelişimleri çerçevesince inanç, ibadet, ahlaki kurallar ve kültürel özelliklerin gözlemlenmesi, mukayese edilmesi ve anlayıp yorumlanmasıdır denilebilir. Dinler tarihi, objektif, seküler, normatif olmayan herhangi bir dinin saikiyle ilerlemeyen bir alandır. Dinler tarihi, dinler arasında ilişki kuran bir bilim dalıdır. Farklı dine mensup olan kişilerin beraber yaşama/yaşayamama tecrübeleri, bu alanın ilgi çemberindedir. Ayrıca bu bilim dalının kültürlerarası ilişkileri de konu edindiğini belirtmek gerekir. Bu sebeple dinler tarihi, eski ve çağdaş kültürel unsurları araştırma konusu yapar. Bu kültürlerin faaliyetleri, birbirleriyle olan ilişkileri, inanç sistemleri, kurumları, ritüel ve adetleri de dinler tarihi açısından önemlidir.³²⁸ Dinler tarihi biliminin, inceleme yaparken kullandığı metotlara değinecek olursak, üç temel yöntemden bahsetmek gerekmektedir. Bunlar: Nitelendirici metot, Karşılaştırmalı metot, Fenomenolojik metottur. Nitelendirici metot, araştırmacının kendi şahsi fikrini katmadan elde ettiği bilgiyi objektif olarak betimlemesini ifade eden metottur. Karşılaştırmalı metot; ele alınan dinin farklı dinlerle benzerlik veya farklılıklarının karşılaştırılması suretiyle araştırma yapılmasıdır. Fenomenolojik metot ise dinlerde ortaya çıkan bütün fenomenleri yani somut olay ve unsurları ele alıp karşılaştırmalar yapan ve inceleyen metottur.³²⁹ Türkiye’de dinler tarihi çalışmalarının geçmişine baktığımızda neredeyse Batı ile aynı döneme hatta birkaç sene öncesine dayandığını belirtmek gerekir. Zira 1859’de dinler tarihi, *Tarih-i Edyan* adıyla eğitim müfredatı içerisinde bulunmaktadır. 1859 yılında ise dinler tarihi derslerinin okutulduğu görülmektedir. 1873 yılında ise *Tarih-i Umumi* ve *İlm-i Esatir-i Evvelin* adıyla bir dersin olduğu bilinmektedir. Ayrıca şu bilgiyi belirtmek gerekir ki; Türkiye’de Dinler Tarihçileri, çalışmalarını genellikle Yahudilik ve Hristiyanlık üzerinde yapmışlardır.³³⁰

Bir diğer değineceğimiz konu ise bibliyometridir. Zira bu çalışmada bibliyometri biliminden yararlanılmıştır. Bunun sebebi bulunan farklı bakış açılarının geliştirilmesi, küçük parçaların cem edilerek bütününe anlaşılmasına katkı sağlanması yani konu hakkında genel bir bilgi sahibi olma amacına destek olmaktır. Bibliyometri bilimi; bilimsel yayınların, yazar, konu, yıl, sayfa sayısı, danışman vb. açılardan incelenerek, istatistiklerinin çıkarılması ve sayısal analizlerinin yapılması ve yapılan bu analizlerin incelenmesini sağlamaktır. Bibliyometrik çalışmalar, bir üniversitede yapılan tez çalışmasının tanımlanmasına katkı sunabileceği gibi, bu tezi değerlendireci bir nitelikte de olabilmektedir.³³¹ Bir başka kaynakta ise bibliyometri kavramı şu şekilde tanımlanmaktadır: Matematiksel ve istatistiksel yöntemlerin kitaplar ve diğer iletişim ortamlarına uygulanması şeklindedir. Bu araştırmalarda belgelerin yahut da yayınların, belirli özellikleri analize tabi tutularak, çeşitli bilimsel veriler elde edilmektedir. Koehler (2001), bibliyometri ile ilgilenenleri; atıf analizi üzerine çalışanlar, ortak atıf analizi üzerine yönelenler, kişi veya kurumların yahut da ülkelerin verimliliği ile ilgilenenler, kitap, makale, patent gibi bilgi ürünleri ile bağlantılı çalışmalar yapanlar olarak dört gruba ayırmıştır. Bibliyometrik analizler hem çalışma sayısını bulmak için hem de çalışmanın etkilediği başka çalışmaları ve bunun analizini ortaya koymak için kullanılabilir. Bibliyometrik yöntemler kullanılarak çeşitli alanlarda, belirli bir ülkede çalışan konu başlıklarını ve bu konuları araştıran yazarlar ve yazarlar arası iş birliğini, bunun yanında da daha

³²⁷ Mustafa FAYDA, “Tarih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2011), 30.

³²⁸ Mustafa Alıcı, Süleyman Turan, *Dinler Tarihi I-II*, 16-18.

³²⁹ Ali Osman Kurt, Dursun Ali Aykıt, *Dinler Tarihi*, Ed. Murat Demirkol (Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar San. ve Tic. Ltd. Şti., 2020), 17.

³³⁰ Mustafa Alıcı, Süleyman Turan, *Dinler Tarihi I-II*, 20-21.

³³¹ Burcu Umut Zan, “Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Aralık 2019), 502.

çok ya da daha az yapılan çalışmaların konu başlıkları belirlenebilmektedir.³³² Bibliyometrik çalışmalarda hedeflenen amaç, araştırılan bahsin farklı yahut da çeşitli parametreler özelinde istatistiksel yapı durumunu ortaya koyabilmektir. Bu yöntem, akademik çalışmaların derlenmesiyle oluşmaktadır. Burada aynı alandaki konular araştırılırken, belirlenmiş olan değişkenler dikkate alınmaktadır. Değişkenler, çalışmaların yayın tarihi, analiz birimi, örneklem birimi, yayınlanan yer, araştırılan alan gibi pek çok parametreden oluşabilmektedir.³³³ Bibliyometrik incelemeler yer yer tanımlayıcı olabileceği gibi yer yer de değerlendirici bir nitelikte olabilmektedir. Bibliyometrik çalışmalar, bilimsel yayınların etkinliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bahsedilen literatürü yahut da yayının kullanım durumu bahsinde, araştırmacının fikir sahibi olması sağlanabilecektir.³³⁴

2. Yöntem

2.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmanın temel amacı, YÖK Elektronik Tez Arşivinde dinler tarihi alanında Ocak 2020 - Ocak 2025 tarihleri arasında yayınlan doktora tezlerinin bibliyometrik olarak incelmeye tabi tutmaktır. Bu kapsamda, çalışma nitel araştırma yöntemlerinden biri olarak görülen Bibliyometri tekniği yaklaşımı ile betimsel bir model ile tasarlanmıştır. Bu model, çalışma içeriğinde ifade edilen yıllar arasındaki dinler tarihi alanındaki doktora tezlerinin doküman analizine tabi tutmak, araştırma kapsamında elde edilen yazılı belgelerin içeriğini ayrıntılı ve sistematik bir şekilde analiz etmek için kullanılan bir yöntemdir.³³⁵ Bibliyometrik analiz ise konuyla ilişkili mevcut çalışmaları niceliksel olarak değerlendirmek ve araştırma konusuna yönelik genel bir bakış sunmak için kullanılan bir yöntemdir.³³⁶ İncelemeye tabi tutulan tüm doktora tezleri elektronik ortamda mevcuttur ve çevrimiçi tarama yapılarak gerekli veriler bu ortamdan temin edilmiştir. Söz konusu inceleme tekniği ise doktora tezlerinin daha detaylı incelenmesi ve bu çalışmaların betimlenerek mevcut durumun daha açık ve net bir şekilde ortaya konulması için tercih edilmiştir. Böylece yapılan araştırma grafiksel ve sayısal açıdan daha elle tutulur gözle görülür bir veri sunacaktır. Bu veriler yapılan araştırmaya hizmet etmektedir.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Türkiye’de Ocak 2020 ile Ocak 2025 tarihleri arasında Dinler Tarihi alanında yapılan doktora tezleri oluşturmaktadır. Geniş yelpazesi bulunan Dinler Tarihi alanının kapsamı da göz önüne alındığında “Dinler Tarihi, Dinler, Tarih-i Edyan, Yeni Dini Hareketler, Hristiyanlık, Hristiyanlık, Hristiyan, Ortodoks, Katolik, Protestan, Yahudilik, Yahudi, Zerdüşti, Hinduizm, Budizm, Sihizm, Şintoizm, Taoizm, Caynizm, Konfüçyanizm” anahtar kelimeleri ile yapılan araştırma sonucunda, Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi’nin internet sayfasında yer alan açık ve izinli doktora tezleri bu araştırmaya dâhil edilmiştir. Örneklem hesaplaması yapılmamış, hedeflenen şartlara uyan tüm tezler inceleme kapsamına alınmıştır.

³³² Emre Demir vd., “Türk Dünyasının 1992-2014 Sürecindeki Sosyo-Ekonomik, Akademik Gelişmişlikleri ve Yayın Verimlilikleri Üzerine Bibliyometrik Analiz”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 442.

³³³ Dilara Diboğlu - Gamze Eryılmaz, “Zaman Yönetimi Konulu Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Profili”, *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (27 Aralık 2021), 167.

³³⁴ Coşkun Polat vd., “Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi’nin Bibliyometrik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 27/2 (26 Şubat 2013), 275.

³³⁵ Wach E., *Learning about Qualitative Document Analysis* (IDS Practice Papers, 2013), 13.

³³⁶ Bonilla, C., Merigo, J. M., *Economics in Latin America: a bibliometric analysis. Scientometrics* 2015.

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada örnekleme dâhil edilen tezleri belirlemek için veri toplama aracı olarak YÖKTEZ (Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi) veri tabanından faydalanılmıştır.

2.4. Verilerin Toplanması

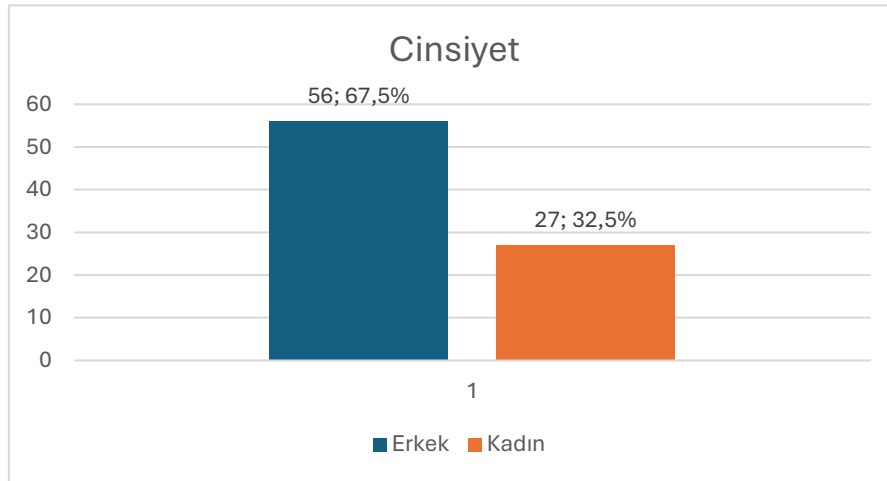
Bu araştırmada kullanılan veriler, YÖKTEZ veri tabanından toplanmıştır. Veriler, bu veri tabanında; anahtar kelimeler "aranacak kelime (ler)" kısmına yazıldıktan sonra, aranacak alan seçeneğinde "tümü", arama tipinde "tümü", izin durumu "izinli" ve durumu "onaylandı" kısmındaki seçenekler seçilerek doktora tezleri araştırılarak toplanmıştır. Araştırmada "Dinler Tarihi, Dinler, Tarih-i Eryan, Yeni Dini Hareketler, Hristiyanlık, Hristiyanlık, Hristiyan, Hristiyan, Ortodoks, Katolik, Protestan, Yahudilik, Yahudi, Zerdüşti, Hinduizm, Budizm, Sihizm, Şintoizm, Taoizm, Caynizm, Konfüçyanizm" konu başlıkları ile ilişkilendirilen doktora tezleri araştırmaya dâhil edilirken, bunun dışındaki tezler araştırma dışında tutulmuştur.

2.5. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında dinler tarihi alanında 2020-2025 yılları arasındaki doktora tezlerinden elde edilen bilgiler excel programına aktarılmış ve sayısallaştırılmıştır. Tezler, "cinsiyet, tez yazım yılı, yayımlanan üniversite, yazım dili, konu, danışman unvan, enstitü, ana bilim dalı, sayfa sayısı, çalışma konusu olan dinler" gibi değişkenlere göre analiz edilmiştir. Cinsiyet değişkenine karar vermede yazarların isimleri referans alınarak cinsiyet durumu belirlenmiştir. Ardından veriler SPSS26, excel ve MAXQDA2020 programlarında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede veriler analiz edilmiş olup yüzde, frekans içeren betimsel analizler ve kelime bulutu olarak tablo ve şekiller ile sunulmuştur.

3. Bulgular

Tablo 1. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin yazarlarının cinsiyetlerine göre dağılımı



Tablo 1 incelendiğinde, yazar cinsiyetlerinin %67.5 (n=56) Erkek, %32,5 (n=27) Kadın olduğu tespit edilmiştir.

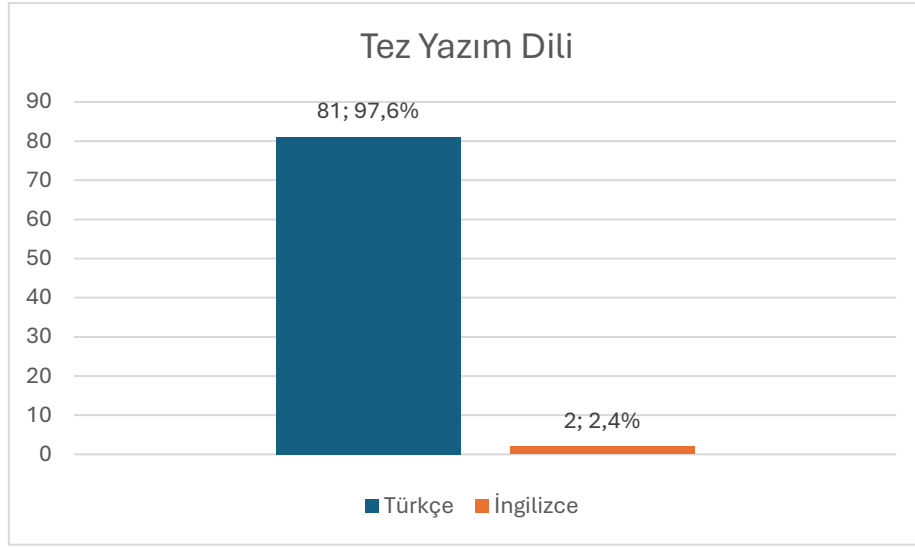
Tablo 3 incelendiğinde çalışmaların üniversite dağılımında en çok %20,9 (n=23) Ankara Üniversitesi en az ise %0,9 (n=1) Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, %0,9 (n=1) Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, %0,9 (n=1) Çukurova Üniversitesi ve %0,9 (n=1) Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, %0,9 (n=1) Süleyman Demirel Üniversitesi oluşturmaktadır. Diğer üniversitelerin dağılımdaki yeri ise şöyledir: %2,7 (n=3) Atatürk Üniversitesi, %10,9 (n=12) Bursa Uludağ Üniversitesi, %1,8 (n=2) Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, %2,7 (n=3) Dicle Üniversitesi, %1,8 (n=2) Dokuz Eylül Üniversitesi, %2,7 (n=3) Erciyes Üniversitesi, %2,7 (n=3) Fırat Üniversitesi, %1,8 (n=2) Hitit Üniversitesi, %1,8 (n=2) Hitit Üniversitesi, %1,8 (n=2) İnönü Üniversitesi, %6,4 (n=7) İstanbul Üniversitesi, %6,7 (n=7) Marmara Üniversitesi, %6,7 (n=7), %1,8 (n=2) Necmettin Erbakan Üniversitesi, %2,7 (n=3) Ondokuz Mayıs Üniversitesi, %1,8 (n=2) Recep Tayyip Üniversitesi, %1,8 (n=2) Sakarya Üniversitesi olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 1. 2020-2025 Yılları Arasında Türkiye’de Dinler Tarihi Alanında Yapılan Doktora Tezlerinin Üniversitelere Göre Kelime Bulutu Dağılımı



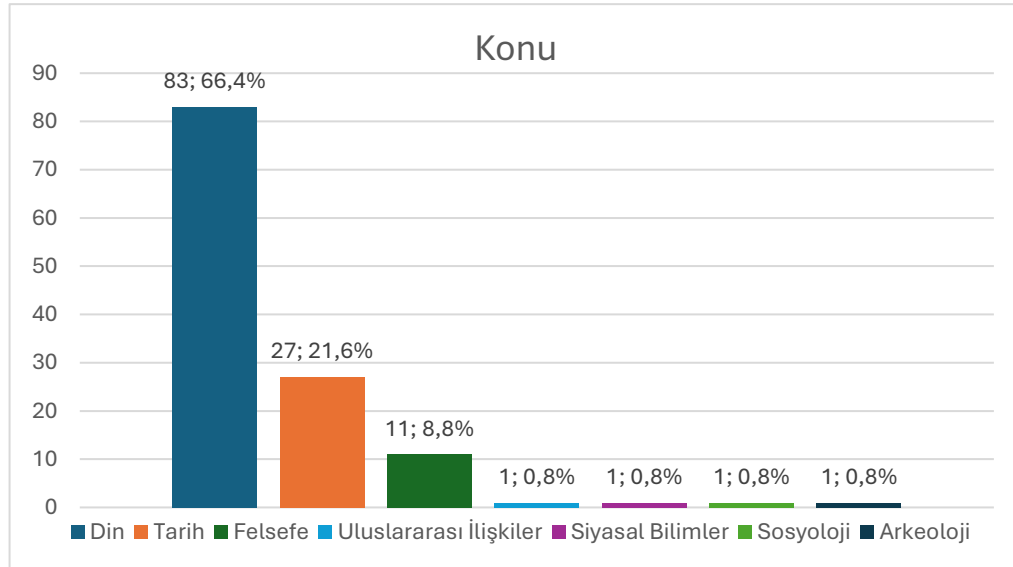
Şekil 1’deki kelime bulutu incelenmiştir. Kelime boyutunun büyüklüğü, yapılan tez çalışmaları sayısının sıklığını göstermektedir. Çalışmalarda, üniversite tez yayın sıklığının en fazla Ankara Üniversitesi’nde daha sonra Bursa Uludağ Üniversitesi onu takiben İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi’nin olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 4. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin yazım diline göre dağılımı



Tablo 4 incelendiğinde yapılan çalışmalarda kullanılan dilin %97,6 (n=81) Türkçe, %2,4 (n=2) İngilizce oluşturmaktadır. İngilizce ve Türkçe dilinin dışında farklı bir dilden çalışma yapılmadığı tespit edilmektedir.

Tablo 5. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin konularına göre dağılımı



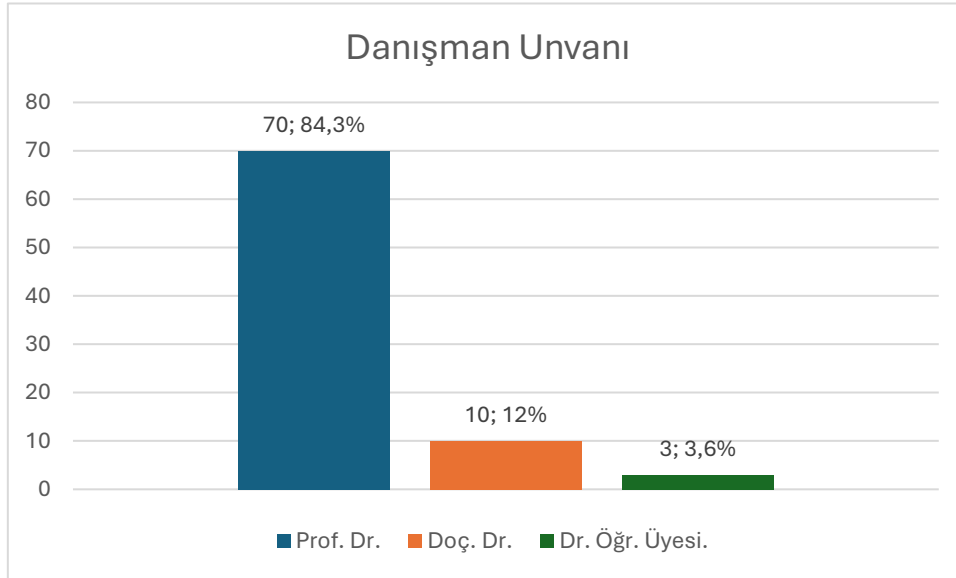
Tablo 5 incelendiğinde çalışmaların konu dağılımını %66,4 (n=83) Din, %21,6 (n=27) Tarih, %8,8 (n=11) Felsefe, %0,8 (n=1) Uluslararası İlişkiler, %0,8 (n=1) Siyasal Bilimler, %0,8 (n=1) Sosyoloji ve %0,8 (n=1) ile Arkeoloji oluşturmaktadır.

Şekil 2. 2020-2025 Yılları Arasında Türkiye’de Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Konusuna Göre Kelime Bulutu Dağılımı



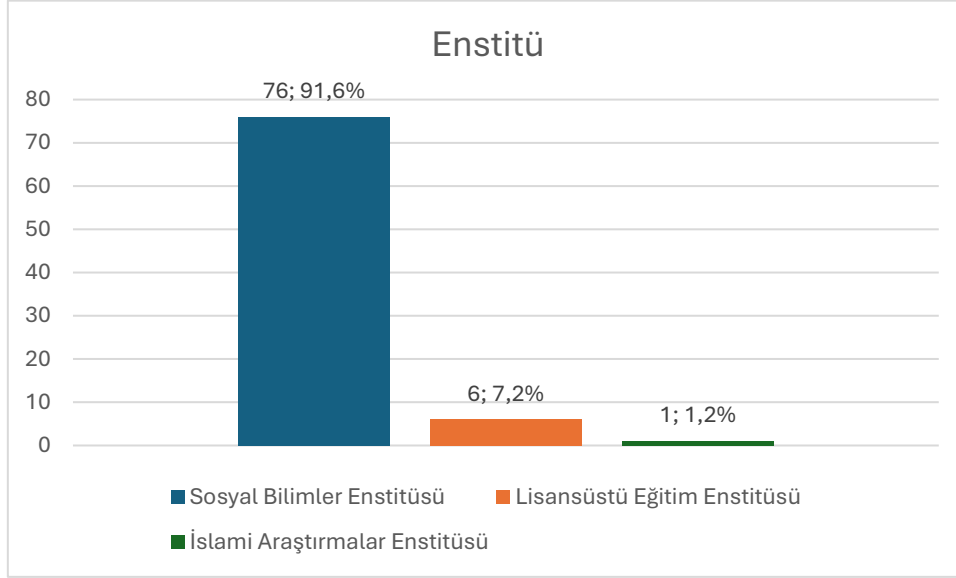
Şekil 2 incelendiğinde çalışmaların konulara göre dağılım sıklığının en yüksek din, sonra tarih daha sonra ise felsefe olduğu gözlemlenmiştir.

Tablo 6. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin danışman unvanlarına göre dağılımı



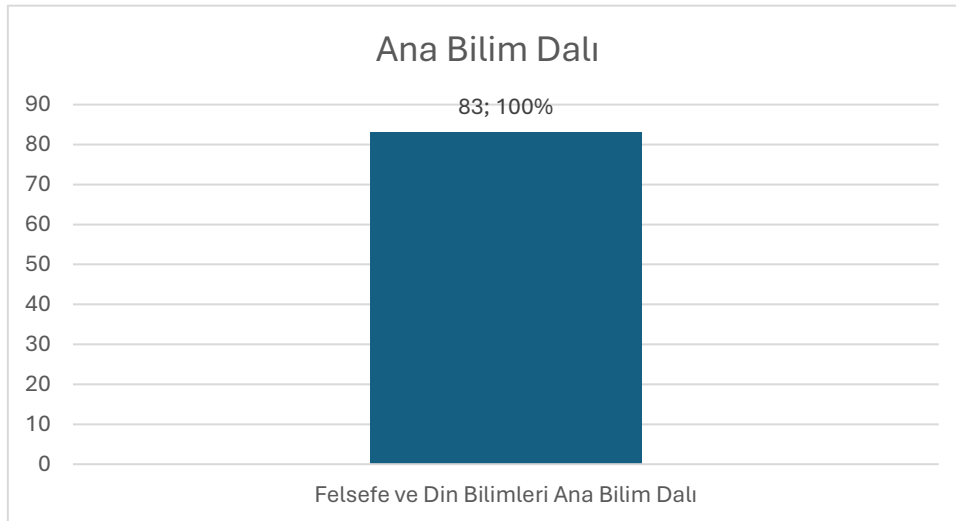
Tablo 6 incelendiğinde çalışmalardaki danışman unvanı dağılımını %84,3 (n=70) Prof. Dr., %12 (n=10) Doç. Dr., %3,6 (n=3) Dr. Öğr. Üyesi oluşturmaktadır.

Tablo 7. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin enstitülerine göre dağılımı



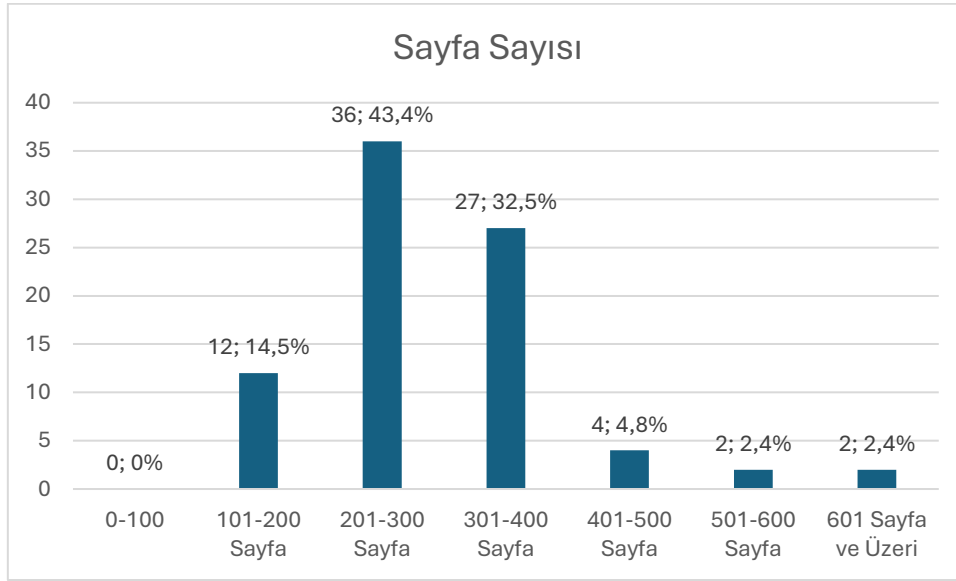
Tablo 7 incelendiğinde çalışmalardaki enstitü dağılımının %91,6 (n=76) Sosyal Bilimler Enstitüsü, %7,2 (n=6) Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, %1,2 (n=1) İslami Araştırmalar Enstitüsü oluşturmaktadır.

Tablo 8. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin ana bilim dallarına göre dağılımı



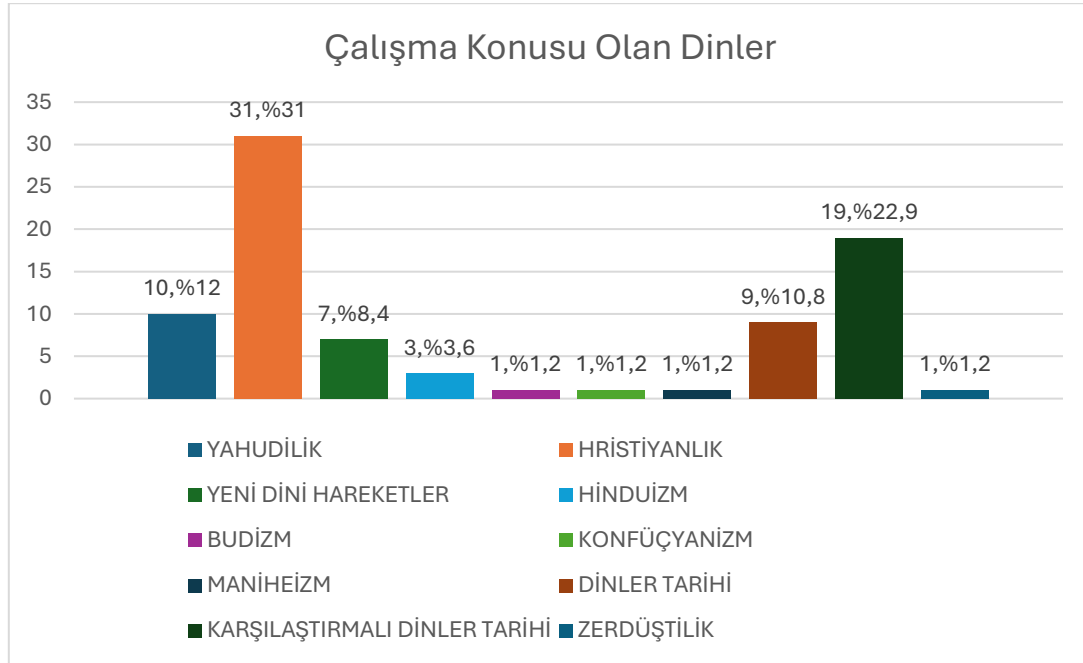
Tablo 8 incelendiğinde çalışmaların ana bilim dalı dağılımının %100 (n=83)' ünü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı oluşturmaktadır.

Tablo 9. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin sayfa sayısına göre dağılımı



Tablo 9 incelendiğinde çalışmaların sayfa sayısı aralığının en fazla %43,4 (% n=36) 201-300, en az ise %0 (n=0) ile 0-100 sayfa aralığı oluşturmaktadır. Diğer sayfa aralıklarının tespiti ise şöyledir: %14,5 (=12) 101-200, %32,5 (n=27) 301-400, %4,8 (n=4) 401-500, %2,4 (n=2) ile 501-600 ve %2,4 (n=2) 601+ oluşturmaktadır.

Tablo 10. 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında yapılan doktora tezlerinin çalışma konusu olan dinlere göre dağılımı



Tablo 10 incelendiğinde çalışmaların çalışma konusunda olan dinlerden en fazla %31 (n=31) Hristiyanlık en az ise %1,2 (n=1) Budizm, %1,2 (n=1) Konfüçyanizm, %1,2 (n=1) Maniheizm, %1,2 (n=1) Zerdüştilik oluşturmaktadır.

4. Sonuç ve Öneriler

Yapılan çalışmada Türkiye’ de 2020-2025 yılları arasında Dinler tarihi alanında yapılmış doktora tezleri YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde yayımlanan 83 tezi; cinsiyet, yazım yılı, üniversite, yazım dili, konu, danışman unvanı, enstitü, ana bilim dalı ve sayfa sayısı değişkenlerine göre incelenmiştir.

Bu çalışmalar neticesinde varılan sonuçlar ise şöyledir: Dinler Tarihi alanında 2020-2025 yılları arasında ülkemizde 83 doktora tezinin YÖK Ulusal Tez Merkezi’ ne yüklendiği gözlemlenmiştir. Bu tezlerin ekserisinin erkekler tarafından yazıldığı tespit edilmiştir. Bu yoğunluğun ise Tablo 1’ de görüldüğü üzere cinsiyetler arasındaki oranın yaklaşık 3’te birine denk geldiği gözlemlenmiştir. Bu bulgulardan varılacak netice ise 2020-2025 yılları arasında dinler tarihi alanında erkeklerin kadınlara oranla daha çok doktora tezi yazdığı görülmüştür. Yazılan tezlerin 2020-2025 yılları arasındaki dağılımına baktığımızda Tablo 2’ de görüleceği üzere yoğunluğun en çok 2023 yılında olduğu görülmektedir. Buna mukabil en az yoğunluğun senenin henüz ilk aylarında olmamız sebebiyle 2025 yılı daha sonra 2020 yılı gelmektedir. 2020 yılındaki bu düşük yoğunluk ise göze çarpmaktadır. Bu verilerden tez yazım ve savunma süreçlerinin 2023 yılına kadar istikrarlı bir artışı olduğu 2024 yılı itibarıyla de bu yükselişin yerini düşüşe bıraktığı görülmüştür. Tezlerin hangi üniversitelerde yazıldığına baktığımızda ise Tablo 3’ de görüleceği üzere 83 doktora tezinin toplam 20 üniversiteden neşet ettiği görülmektedir. Bulunan bu üniversitelerden diğer üniversitelere oranla çoğu eserin Ankara Üniversitesi’nde yazıldığı görülmektedir. Yazılan tezlerin dağılımına baktığımızda genel itibarı ile büyükşehirlerde olan üniversitelerden olduğu görülmektedir. Bu yazılan tezlerin üniversite dağılımı yatay bir dağılım oluşturduğu gözlemlenmiştir. Şekil 1 de bu tespitleri destekleyici niteliktedir. Tezlerin yazım dillerine baktığımızda ise Tablo 4’te görüleceği üzere %97,6’ ya varan büyük bir yoğunluğun Türkçe, %2,4 olacak şekilde de İngilizce yazıldığı görülmektedir. Sonuç itibarı ile Türkiye’deki doktora seviyesindeki dinler tarihi yazarlarının küçük bir kısmı İngilizce pek çoğu ise tezlerini Türkçe olarak yazmaktadır. Tezlerde belirtilen konulara baktığımızda ise Tablo 5’ teki veriler ışığında büyük yoğunluğun Din ve Tarih daha sonra Felsefe konularının yazıldığı görülmektedir. Bu tespiti Şekil 2 de desteklemektedir. Bu tezlere danışman olanların unvanları Tablo 6’ da görüldüğü üzere, en fazla %84,3 gibi yüksek bir yüzdelikle Prof. Dr. unvanının olduğu tespit edilmektedir. Enstitü dağılımına baktığımızda ise yoğunluğun Sosyal Bilimler Enstitüsü’nden olduğu görülmektedir. Tablo 7 de bu ifadeleri destekler niteliktedir. Tablo 8’ de görüleceği üzere tezlerin hepsinin Ana Bilim Dalı olarak, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda yazıldığı görülmektedir. Sayfa sayılarına baktığımızda ise yoğunluğun 201-300 sayfa sayıları arasında olduğu tespit edilmiştir. 0-100 arasında %0, 501 ve üstü sayfa sayılarındaysa oldukça düşük bir oranın olduğu görülmektedir. Sayfa sayıları daha çok 101 ve 400 sayfaları arasında olduğu tespit edilmiştir. Tablo 9 da bu ifadelerin göstergesidir. Tablo 10’ a bakıldığında ise çalışmaların genellikle semavi dinlere yönelik olduğu tespit edilmektedir. Asya bölgesi menşeli dinlere ise yönelimin oldukça az olduğu görülmektedir.

Araştırmada varılan analizler neticesinde birtakım öneriler söz konusu olmuştur, Bunlar: Örneğin, kadınların erkeklere 3/1 oranla neden daha az oldukları merak edilen hususlardan biridir. Varılan bu bilgiler neticesinde, cinsiyet oranındaki farklılığın sebebinin alanla, doktora süreciyle veya başka bir sebeple mi alakalı olduğu, önemli bir araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bir başka öneri 2020 yılında, neden diğer yıllara oranla %9,6 kaldığıdır. Bunun sebebinin pek çok dönemsel, sosyal vb. sebeplerden dolayı olmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Hatta 2020 yılı içerisinde cereyan eden küresel salgın hastalığının etkilerinden de kaynaklanmış olabilir. Bir diğer öneri dinler tarihi alanında neden 5 yıl içerisinde yalnızca 20 üniversitede doktora tezi yazıldığıdır. Türkiye’ de toplam 92 İlahiyat fakültesi bulunmaktadır. Ancak üniversite sayısına oranla yapılan bu çalışmaların sayısının neden bir hayli düşük olduğu merak edilen bir başka konudur. Bir diğer araştırma öneri ise yazılan tezlerde kullanılan dillerdir. Dillerden yalnızca 2’ si İngilizce diğerlerinin tamamı Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Farklı dillerde eserlerin çok az olmasının nedenleri üzerinde ayrıyeten durulmalıdır.

Kaynaklar

- Alıcı, Mustafa - Turan Süleyman (ed.). Dinler Tarihi I-II. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1., 2018.
- Aydın, Mahmut. Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet. Ankara: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 4., 2014.
- Belgi, Fatih. Ayhan Bıçak'ta bir bilme kipi olarak tarih. Ulusal Tez Merkezi: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Bonilla, C., Merigo, J. M. Economics in Latin America: a bibliometric analysis. Scientometrics, 2015. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1747-7>
- Demir, Emre vd., "Türk Dünyasının 1992-2014 Sürecindeki Sosyo-Ekonomik, Akademik Gelişmişlikleri Ve Yayın Verimlilikleri Üzerine Bibliyometrik Analiz". Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/1 (15 Haziran 2016), 0-0. <https://doi.org/10.17218/husbed.65298>
- Dibooğlu, Dilara – Eryılmaz, Gamze. "Zaman Yönetimi Konulu Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Profili". Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5/1 (27 Aralık 2021), 164-185. <https://doi.org/10.55044/meusbd.1018005>
- Fayda, Mustafa. "Tarih". TDV İslâm Ansiklopedisi. 2011. Erişim 26 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarih>
- Kurt, Ali Osman – Aykit, Dursun Ali. Dinler Tarihi. ed. Demirkol, Murat. Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar San. ve Tic. Ltd. Şti., 3., 2020.
- Polat, Coşkun vd. "Atatürk Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi 27/2 (26 Şubat 2013), 273-288.
- Tümer, Günay. "Din". TDV İslâm Ansiklopedisi. 1994. Erişim 26 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/din>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Din". Erişim 26 Şubat 2025. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=din>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Tarih". Erişim 26 Şubat 2025. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=tarih>
- Wach E. Learning about Qualitative Document Analysis. IDS Practice Papers, 2013.
- Zan, Burcu Umut. "Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi". Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 14/2 (31 Aralık 2019), 501-516.
- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

1. Giriş

Din kavramı, dinin yapısı, kaynağı, ne anlam ifade ettiği ve hayatımızdaki yeri gibi konular her zaman tartışılmalıdır. Bununla birlikte dinin insanlık tarihiyle özdeş olduğu, insanın yaşadığı her yerde dinin izlerinin bulunduğu görülmektedir.³³⁷ Tüm toplumların ve toplumun hemen bütün bireylerinin zengin, yoksul, güçlü, güçsüz, yaşlı veya genç dini inanca sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Dinin ne olduğu ve kapsamı konusunda farklı tanımlar karşımıza çıkmaktadır. Kelime olarak arapça “deyn” kökünden gelen ve mastar veya isim olan din terimi adet, ceza, durum, mükafat, itaat gibi anlamlara gelmektedir.³³⁸ Din kavramı günümüz batı dillerinde ise “religion” sözcüğüyle ifade edilmektedir.

Dini ilimlerle ilgilenen pek çok kişi dini tanımlamış ve kapsamı hakkında yorumlarda bulunmuştur. Bu tanımlara bakıldığında, yekpare bir din tanımı görülmemektedir. Dini tanımlayan kişiler, kendi mensup oldukları dinin perspektifinden bakarak ya da sahip oldukları düşünceler, ideolojik bakış açıları doğrultusunda tanımlamalar yapmaktadırlar. Bu da din kavramıyla ilgili ortak bir tanımlama yapmanın oldukça zor olduğunu göstermektedir. Tanımlamalar bazen çok dar, bazense hemen her şeyi içine alabilecek derecede geniş kapsamlı, belirli yönleriyle benzer fakat bazı yönleriyle birbirinden çok farklı olarak ortaya çıkmaktadır.³³⁹

Batılı araştırmacıların din tanımlarına bakıldığında sosyal bilimlerin çeşitli ekollerine göre tanımlamalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Emile Durkheim dini “*Din, değerlerin muhafazasıdır*” diye tanımlamış, Paul Tillich ise dini tanımlarken “*Kelimenin en yaygın ve en temel anlamıyla din nihai bir ilgi- alakadır. O, kendisine dokunulmayan, kişide huşu uyandıran, nihai bir anlam ve sonsuz cesaretin kaynağı olan Kutsalın tecrübesidir*”³⁴⁰ ifadelerini kullanmıştır. James Cox dinin tanımını teolojik, felsefi, psikolojik, ahlaki ve sosyolojik tanımlar olarak farklı kategorilere ayırmaktadır. Bu kategoriler altında çeşitli araştırmacıların ve bilim adamlarının tanımlarını sınıflandırmaktadır.³⁴¹

Kur’an-ı Kerim ayetlerinde din kavramı genel olarak islam diniyle özdeş “hak din” şeklinde kullanılmaktadır.³⁴² Fakat bazı ayetlerde diğer inanç sistemlerinin de din olarak zikredildiği görülmektedir.³⁴³ Yine İslam ilim adamlarının tanımlarına baktığımızda dini daha çok ilahi kaynaklı, hak din, islam dini çerçevesinde tanımladıkları görülmektedir. Örneğin Seyyid Şerîf el-Cürçânî dini “*Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanundur*”³⁴⁴ olarak tanımlamıştır.

Din insanlık tarihiyle özdeş bir olgu olması yönüyle tarih ilmi ile de yakından ilişkilidir. Tarih kavramı bilimsel olarak ele alındığında genel olarak iki farklı anlam taşımaktadır. Bunlardan birincisi tarih; yaşanmış olayları ifade eder. İkinci kullanımı ise, zaman içerisinde gerçekleşen olayların tümünü ifade

³³⁷ Şinasi Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 17-18.

³³⁸ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2025).

³³⁹ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet* (Ankara: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 2014), 18.

³⁴⁰ Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet*, 37.

³⁴¹ Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet*, 35-36.

³⁴² Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), er-Rûm 30/43.; Âl-i İmrân 2/19.

³⁴³ el-Kâfirûn 109/1-6.

³⁴⁴ Tümer, “Din”.

etme amacı taşır. Tarih bilimi belirli bir dönemde yaşayan insanların geçmişe yönelik elde ettikleri bilgi ve belgelerle ortaya koydukları çıkarımlar, kurgulardır.³⁴⁵

“Dinler Tarihi: Günümüzde mensubu bulunan veya bulunmayan bütün dinlerin tarihini, inanç, ibadet, ahlak sistemlerini ve dini kurumlarını objektif olarak ele alıp inceleyen bir bilim dalıdır.”³⁴⁶ Dolayısıyla dinler tarihinin konusu sadece yaşayan dünya dinleriyle sınırlı değildir. Mensubu bulunan dinleri konu edindiği gibi günümüzde mensubu bulunmayan dinleride; inançları, ibadetleri, kurumları ve benzeri yönleriyle ele alıp incelemektedir. Dinler Tarihi’ni teolojilerden farklı kılan temel özelliği, dinleri incelerken objektif, tarafsız olma çabasıdır. Yine Dinler Tarihi’nin önemli özelliklerinden birisi de dinler ve din mensupları arasındaki ilişkileri incelemesidir. ³⁴⁷ Çalışmalarını objektif bir bakış açısıyla ele alma gayreti içerisinde olan Dinler Tarihi birçok disiplinle de ilişkisi bulunan bir bilim dalıdır. Bu disiplinlerin başında Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Mitoloji, Antropoloji, Arkeoloji, Sanat Tarihi gibi bilimlerin gelmektedir.³⁴⁸

Dinler Tarihi’nin gelişimine bakıldığında modern anlamda Dinler Tarihi, bilim olarak batı da ilk defa İsviçre’nin Cenevre şehrinde üniversitelerde 1873 yılında ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Bunu takiben avrupanın çeşitli yerlerinde üniversite düzeyinde Dinler Tarihi dersleri okutulmaya başlanmış ilerleyen yıllarda uluslararası Dinler Tarihi kongreleri yapılarak gelişmeler göstermiştir.³⁴⁹ İslam dünyasına bakıldığında diğer dinlere ait bilgiler öncelikle Kur’an-ı Kerim ayetlerinde bulunmaktadır. Kur’an’da Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiiler ve Müşriklerle ilgili bilgiler yer almaktadır.³⁵⁰ Daha sonraki dönemlerde özellikle VIII. yüzyıldan itibaren İslam karşıtı eserlerin kaleme alınmasıyla İslam alimlerinin oluşturduğu reddiye türü eserler yazılmaya başlanmıştır.³⁵¹ Bununla beraber günümüz Dinler Tarihi bilimine daha uygun eserler daha sonraki tarihlerde Mîlî ve Nihâl başlığı ile ele alınan eserlerdir. Osmanlı döneminde Dinler Tarihi çalışmalarına bakıldığında ise 1859’da eğitim öğretime başlayan Mülkiye Mektebi’nin müfredatında Tarih-i Edyan adıyla Dinler Tarihi dersinin bulunduğu görülmektedir. Bu tarih göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı döneminde Dinler Tarihi öğretiminin batıdakiyle aynı tarihlere rastadığı görülmektedir.³⁵² Cumhuriyet dönemi göz önüne alındığında 3 Mart 1924’te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kurulan Medrese-i Süleymaniyye, Darü’l-Funun İlahiyat Fakültesi’nde Tarih-i Edyan adı altında Dinler Tarihi derslerinin okutulduğu görülmektedir.

Dinler tarihi alanında yapılan çalışmaların incelenmesi ülkemizde dinler tarihi biliminin seyrini takip edebilmemiz açısından önem arz etmektedir. Türkiye’de gelişen akademik faaliyetlerde Dinler tarihinin yerinin tespit edilmesi ve geliştirilmesi adına yapılan çalışmaların seyri önemlidir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda Dinler Tarihi alanında Türkiye’de yapılmış yüksek lisans tezlerini, sayısı, üniversite, danışman ünvanı gibi özellikleri, açısından inceledik. Bu çalışma sadece bir tespit çalışması olmayıp yapılacak olan tez çalışmalarına da ışık tutacaktır. Yine çalışma, Türkiye’de Dinler Tarihi alanında hangi konuların ilgi gördüğü ve yine hangi alanların ihmal edildiği noktasında da bilgiler vermektedir. Çalışma üniversitelerin alanda yaptıkları çalışmaları da karşılaştırmalı olarak ele alıp tespit etme yoluna gitmiştir. Hem konu hem üniversite ve diğer yönleriyle yapılan bu kapsamlı çalışma alanda yapılan yüksek lisans tezlerinin niteliği hakkında bizlere bilgiler sunmaktadır.

Çalışmaların bibliyometri tekniği kullanarak yapılmasının sebebi farklı bakış açılarının geliştirilmesinin ve küçük parçaların bir araya getirilerek bütünü anlaşılmalarının sağlanması, genel bir bilgi sahibi olunmasına ışık tutması şeklinde yorumlanabilir.

³⁴⁵ Fatih Belgi, *Ayhan Bıçak’ta bir bilme kipi olarak tarih* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 17.

³⁴⁶ Ali Osman Kurt – Dursun Ali Aykıt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 17.

³⁴⁷ Mustafa Alıcı – Süleyman Turan (ed.), *Dinler Tarihi I-II* (İstanbul: Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti., 2018), 16.

³⁴⁸ Kurt - Aykıt, *Dinler Tarihi*, 18.

³⁴⁹ Alıcı - Turan, *Dinler Tarihi I-II*, 18.

³⁵⁰ El-Bakara 2/62.; Âl-i İmrân 3/95.

³⁵¹ Alıcı - Turan, *Dinler Tarihi I-II*, 19.

³⁵² Alıcı - Turan, *Dinler Tarihi I-II*, 20.

Bibliyometri bilimi, bilimsel yayınların, yazar, konu, yıl, sayfa sayısı, danışmanı vb. yönlerden incelenerek istatistiklerinin çıkarılması ve sayısal analizlerinin yapılmasını ve incelenmesini sağlamaktadır. Bibliyometrik çalışmalar, bir üniversitede yapılan tez çalışmalarının belirlenmesi gibi tanımlayıcı olabileceği gibi, değerlendirici nitelikte olabilir.³⁵³ Bibliyometri, matematiksel ve istatistiksel yöntemlerin bilimsel çalışmalara uygulanmasıdır.³⁵⁴ Bibliyometrik çalışmalar, bilimsel yayınların etkinliğini açıkça ortaya koyduğundan, söz konusu literatürün ya da yayının kullanım durumu hakkında araştırmacının fikir sahibi olmasını sağlayacaktır. ³⁵⁵ Din kavramı insanlık ile bir başlangıca sahip olup tarih ile de kendini belirgin kılmaktadır. Yapılan çalışmalar ya başlangıca doğru eğilmekte ya da günümüze etkilerine bakılarak yorumlanmaktadır. Her alana nüfuz eden, tüm toplumlarda görülen ve insanları her yönüyle etkileyen din kavramı, ne kadar akademik çalışmanın konusu olmaktadır sorusu doğal olarak sorulmaktadır. Bu kadar önemli bir konu son dönemlerde nasıl bir gelişim göstererek akademik alanda seyrizlemiştir. Bu gibi soruların cevabının açığa çıkarılması için Türkiye’de Dinler Tarihi alanında 2020-2025 yılları arasında yapılan yüksek lisans tezlerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

2. Yöntem

2. 1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada temel amaç, yök tez 15 Ocak 2020 ile 15 Ocak 2025 yılları arasında yayınlanmış olan yüksek lisans tezlerini bibliyometrik olarak incelemeye tabi tutmaktır. Bu kapsamda çalışma nitel araştırma yöntemlerinden biri olan Bibliyometri tekniği yaklaşımı ile betimsel bir modelde tasarlanmıştır. Çalışma kapsamında ifade edilen yıllar arasındaki yüksek lisans tezleri, doküman analizine tabi tutularak Doküman analizi, araştırma kapsamında elde edilen yazılı belgelerin içeriğini ayrıntılı ve sistematik bir şekilde analiz etmek için kullanılan yöntemdir.³⁵⁶ Bibliyometrik analiz ise konuyla ilişkili mevcut çalışmaları niceliksel olarak değerlendirmek ve araştırma konusuna genel bakış sunmak için kullanılan bir yöntemdir.³⁵⁷ İncelemeye tabi tutulan tüm yüksek lisans tezleri elektronik ortamda mevcuttur ve çevrimiçi tarama yapılarak gerekli veriler bu ortamdan temin edilmiştir. Söz konusu inceleme tekniği yüksek lisans tezlerinin incelenmesi ve betimleyerek mevcut durumun ortaya konulması için tercih edilmiştir.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Türkiye’de 15 Ocak 2020 ile 15 Ocak 2025 yılları arasında Dinler Tarihi alanında yapılan yüksek lisans tezleri oluşturmaktadır. Geniş yelpazesi olan Dinler Tarihi kapsamı da göz önüne alındığında Dinler, Dinler Tarihi, Tarih-i Edyan, Yeni Dini Hareketler, Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm anahtar kelimeler ile yapılan araştırma sonucunda Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi’nin internet sayfasında yer alan açık ve izinli yüksek lisans tezleri araştırmaya dahil edilmiştir. Örneklem hesaplaması yapılmamış hedeflenen kriterlere uyan tüm tezler analiz kapsamına alınmıştır. Çalışma alanine göre incelenen yüksek lisans tezleri, belirlenen başlıklar altında sınıflandırılmış, söz konusu başlıklar içerisine girmeyen çalışmalar Dinler Tarihi başlığı altında değerlendirilmiştir. Çalışma alanine göre, “Dinler Tarihi” başlığı altında değerlendirilen tezler; belirtilen konu başlıkları ile ilgili olmayan çalışmalar, bölgesel, yerel halk inanışları, alan ile ilgili çalışmalar yapmış bilim adamlarını farklı yönleriyle inceleyen çalışmalar, Dinler

³⁵³ Burcu Umut Zın, “Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Aralık 2019), 502.

³⁵⁴ Oktay Burak Yiğitbaş, Türkiye’de Yapılan “Çocuk Hakları” Konulu Lisansüstü Tez Araştırmalarının Bibliyometrik Analizi (Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 19.

³⁵⁵ Coşkun Polat vd., “Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi’nin Bibliyometrik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 27/2 (26 Şubat 2013), 275.

³⁵⁶ Elise Wach - Richard Ward - Ruzica Jacimovic, “Learning about Qualitative Document Analysis”, *IDS Practice Papers* 13 (August 2013), 1.

³⁵⁷ Claudio A. Bonilla - Jose’ M., Merigo - Carolina Torres-Abad, “Economics in Latin America: a bibliometric analysis”, *Scientometrics* 105/2 (September 2015), 1239.

Tarihi açısından önemli görülen kavramları farklı yönleriyle inceleyen çalışmalar ve alan ile ilgili yazılan eserlerin incelendiği yüksek lisans çalışmalarından oluşmaktadır.

2. 3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada örnekleme dahil edilen tezleri belirlemek için veri toplama aracı olarak YÖKTEZ (Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi) veri tabanından yararlanılmıştır.

2. 4. Verilerin Toplanması

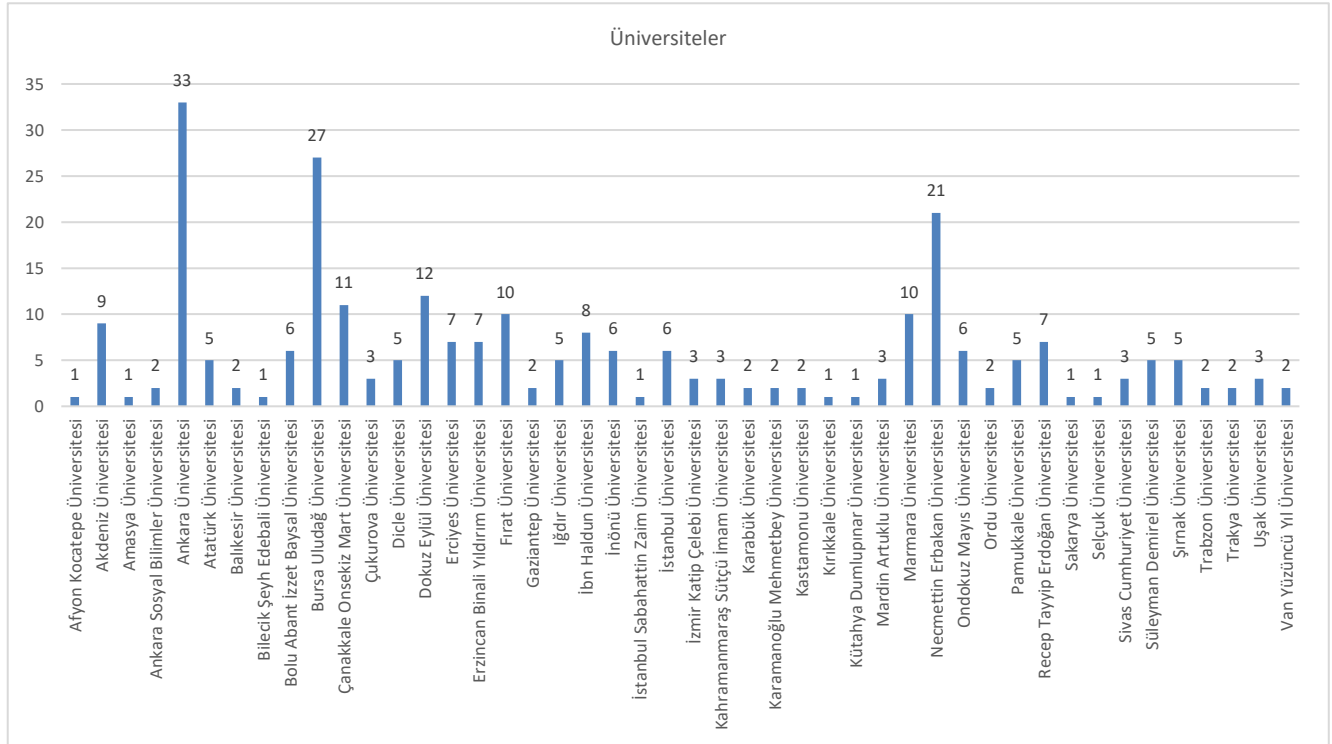
Veriler YÖKTEZ veri tabanında toplanmıştır. Burada anahtar kelimeler "aranacak kelime (ler)" kısmına yazıldıktan sonra aranacak alan seçeneğinde "tümü", arama tipinde "tümü", izin durumu "izinli" ve durumu "onaylandı" kısmındaki seçenekler seçilmiş, yüksek lisans tezleri araştırılarak veriler toplanmıştır. Araştırmada Dinler, Dinler Tarihi, Tarih-i Edebiyat, Yeni Dini Hareketler, Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm konu başlığı ile ilişkilendirilen tezler araştırmaya dahil edilirken; bunun dışındaki yüksek lisans tezleri ise araştırma dışında tutulmuştur.

2. 5. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında 15 Ocak 2020 ile 15 Ocak 2025 yılları arasındaki yüksek lisans tezlerinden elde edilen veriler excel programına aktarılmış ve sayısallaştırılmıştır. Tezler, yayımlandığı "üniversite, enstitü, ana bilim dalı, yıl, yazar cinsiyeti, danışman unvan, yazım dili, sayfa sayısı, konu, Çalışma alanı" gibi değişkenlere göre analiz edilmiştir. Cinsiyet değişkenine karar vermede yazarların isimleri referans alınarak cinsiyet durumu belirlenmiştir. Ardından veriler SPSS 26, excel ve MAXQDA2020 programlarında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede veriler analiz edilmiş olup yüzde, frekans içeren betimsel analizler, kelime bulutu olarak tablo ve şekiller şeklinde sunulmuştur.

3. Bulgular

Tablo 1. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Üniversitelere Göre Dağılımı



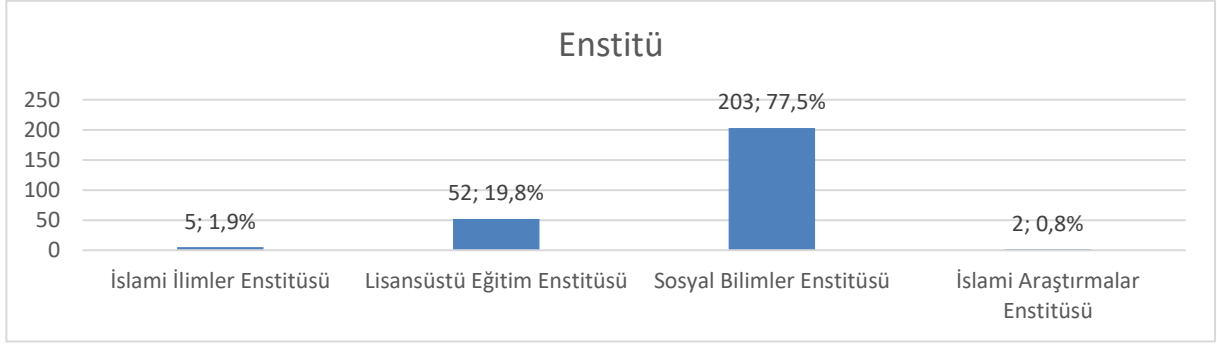
Tablo 1 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında üniversitelere göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %0,4'ü Afyon Kocatepe Üniversitesi (n= 1), %3,4'ü Akdeniz Üniversitesi (n= 9), %0,4'ü Amasya Üniversitesi (n= 1), %0,8'i Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (n= 2), %12,6'sı Ankara Üniversitesi (n= 33), %1,9'u Atatürk Üniversitesi (n= 5), %0,8'i Balıkesir Üniversitesi (n= 2), %0,4'ü Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi (n= 1), %2,3'ü Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (n= 6), %10,3'ü Bursa Uludağ Üniversitesi (n= 27), %4,2'si Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (n= 11), %1,1'i Çukurova Üniversitesi (n= 3), %1,9'u Dicle Üniversitesi (n= 5), %4,6'sı Dokuz Eylül Üniversitesi (n= 12), %2,7'si Erciyes Üniversitesi (n= 7), %2,7'si Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi (n= 7), %3,8'i Fırat Üniversitesi (n= 10), %0,8'i Gaziantep Üniversitesi (n= 2), %1,9'su Iğdır Üniversitesi (n= 5), %3,1'ü İbn Haldun Üniversitesi (n= 8) %2,3'ü İnönü Üniversitesi (n= 6), %0,4'ü İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (n= 1), %2,3'ü İstanbul Üniversitesi (n= 6), %1,1'i İzmir Katip Çelebi Üniversitesi (n= 3), %1,1'i Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi (n= 3), %0,8'i Karabük Üniversitesi (n= 2), %0,8'i Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi (n= 2), %0,8'i Kastamonu Üniversitesi (n= 2), %0,4'ü Kırıkkale Üniversitesi (n= 1), %0,4'ü Kütahya Dumlupınar Üniversitesi (n= 1), %1,1'i Mardin Artuklu Üniversitesi (n= 3), %3,8'i Marmara Üniversitesi (n= 10), %8'i Necmettin Erbakan Üniversitesi (n= 21), %2,3'ü Ondokuz Mayıs Üniversitesi (n= 6), %0,8'i Ordu Üniversitesi (n= 2), %1,9'u Pamukkale Üniversitesi (n= 5), %2,7'ü Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (n= 7), %0,4'ü Sakarya Üniversitesi (n= 1), %0,4'ü Selçuk Üniversitesi (n= 1), %1,1'ü Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (n= 3), %1,9'ü Süleyman Demirel Üniversitesi (n= 5), %1,9'ü Şırnak Üniversitesi (n= 5), %0,8'ü Trabzon Üniversitesi (n= 2), %0,8'ü Trakya Üniversitesi (n= 2), %1,1'ü Uşak Üniversitesi (n= 3), %0,8'ü Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi (n= 2) olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 1. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Üniversite Dağılımına Göre Kelime Bulutu Dağılımı



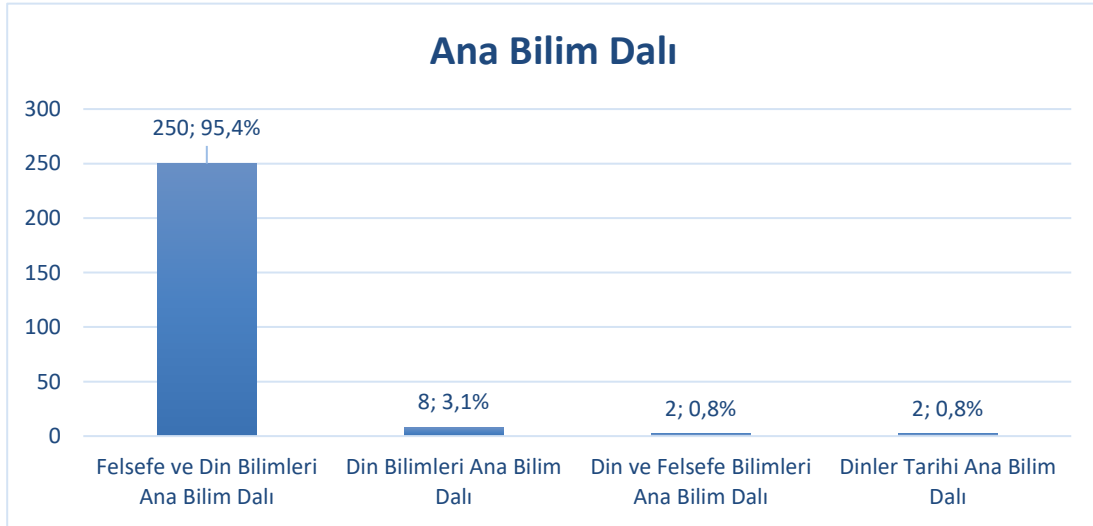
Şekil 1’de Dinler Tarihi alanında üniversitelere göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin kelime bulutu yer almaktadır. Kelime bulutu, bir metinde yer alan kelimelerin sıklığının belirlenmesi için kullanılan ve bunu görsel bir hale getiren bir araçtır. Görselde kelime boyutlarının artması, kelime kullanım sıklığının da arttığını gösterir. Buna göre en sık kullanılan kelimeler Ankara Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitelerinin daha belirgin olarak yer aldığı ifade edilebilir.

Tablo 2. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Enstitülerine Göre Dağılımı

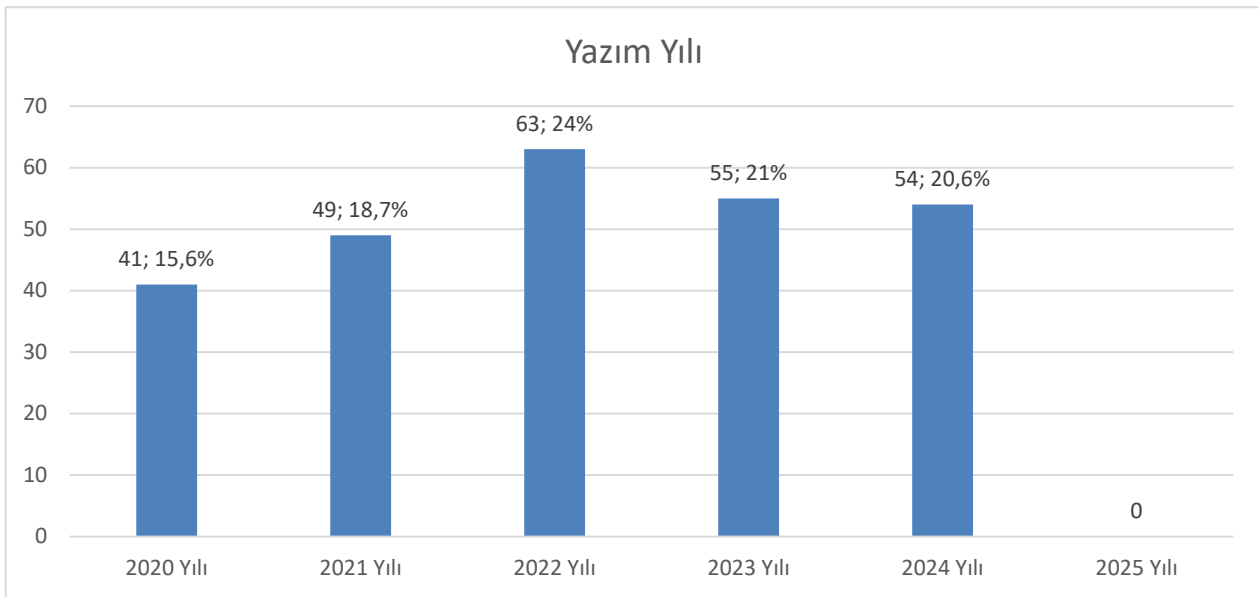


Tablo 2 incelendiğinde dinler tarihi alanında enstitülere göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %1,9’u İslami İlimler Enstitüsü (n= 5), %19,8’i Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (n= 52), %77,5’i Sosyal Bilimler Enstitüsü (n= 203), %0,8’i İslami Araştırmalar Enstitüsü (n= 2) olduğu tespit edilmiştir.

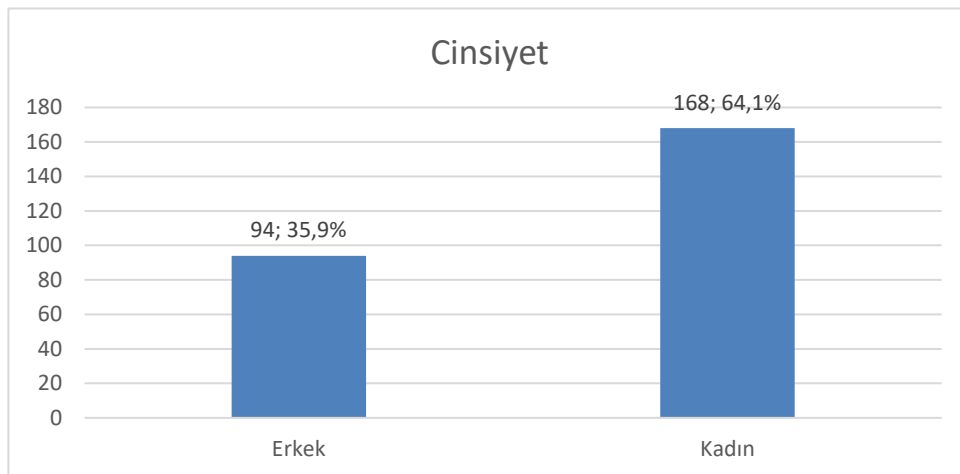
Tablo 3. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Ana Bilim Dalına Göre Dağılımı



Tablo 3 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında ana bilim dalına göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %95,4’ü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (n= 250), %3,1’i Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (n= 8), %0,8’i Din ve Felsefe Bilimleri Ana Bilim Dalı (n= 2), %0,8’i Dinler Tarihi v Ana Bilim Dalı (n= 2), olduğu tespit edilmiştir.

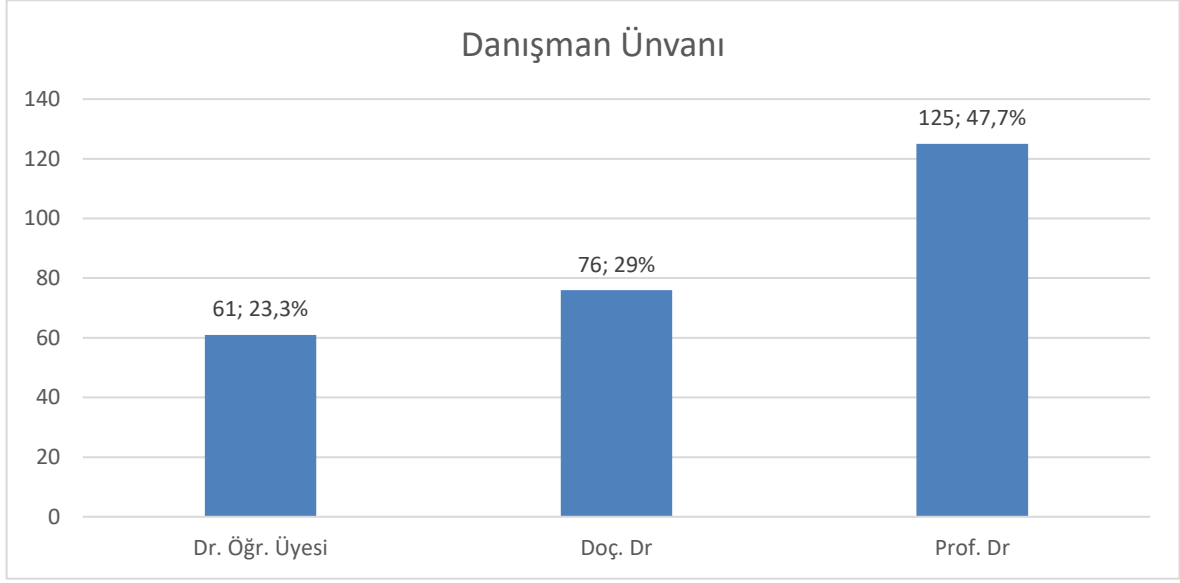
Tablo 4. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı

Tablo 4 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında yıllara göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %15,6'sı 2020 yılı (n= 41), %18,7'si 2021 yılı (n= 49), %24'ü 2022 yılı (n= 63), %21'i 2023 yılı (n= 55), %20,6'sı 2025 yılı (n= 54) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

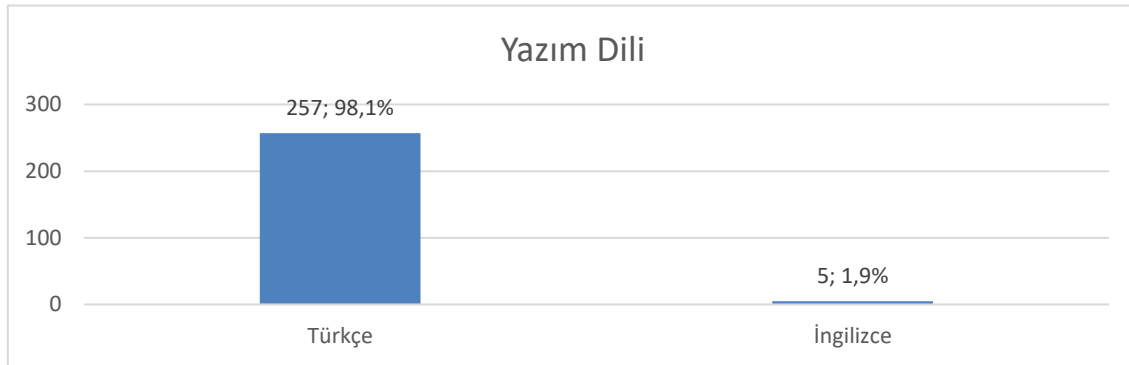
Tablo 5 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında cinsiyete göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %35,9'u erkek (n= 94), %64,1'i kadın (n= 168) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Danışman Ünvanına Göre Dağılımı



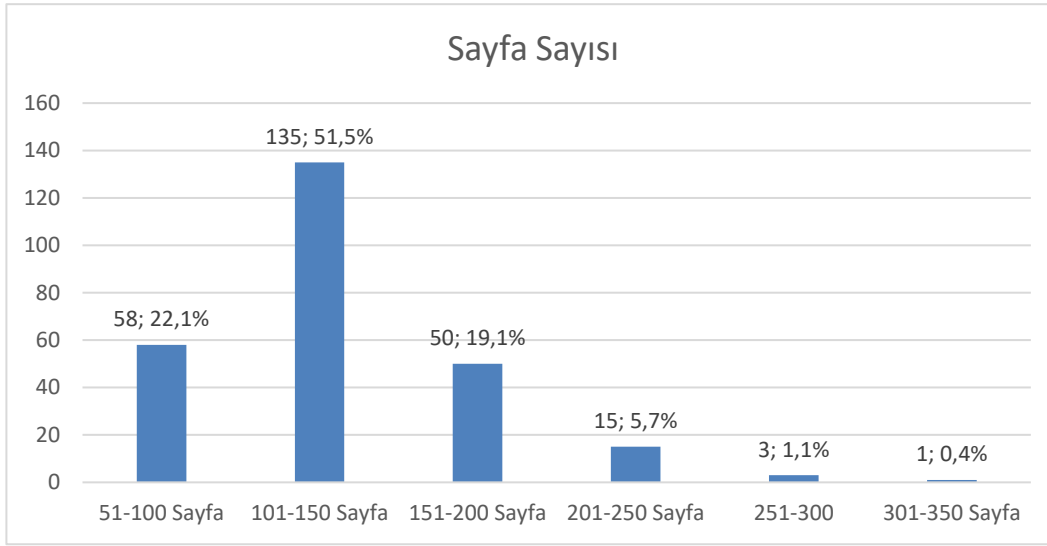
Tablo 6 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında danışman ünvanına göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %23,3’ü Dr. Öğr. Üyesi (n= 61), %29’u Doç. Dr (n= 76), %47,7’si Prof. Dr (n= 125) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 7. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Yazım Diline Göre Dağılımı



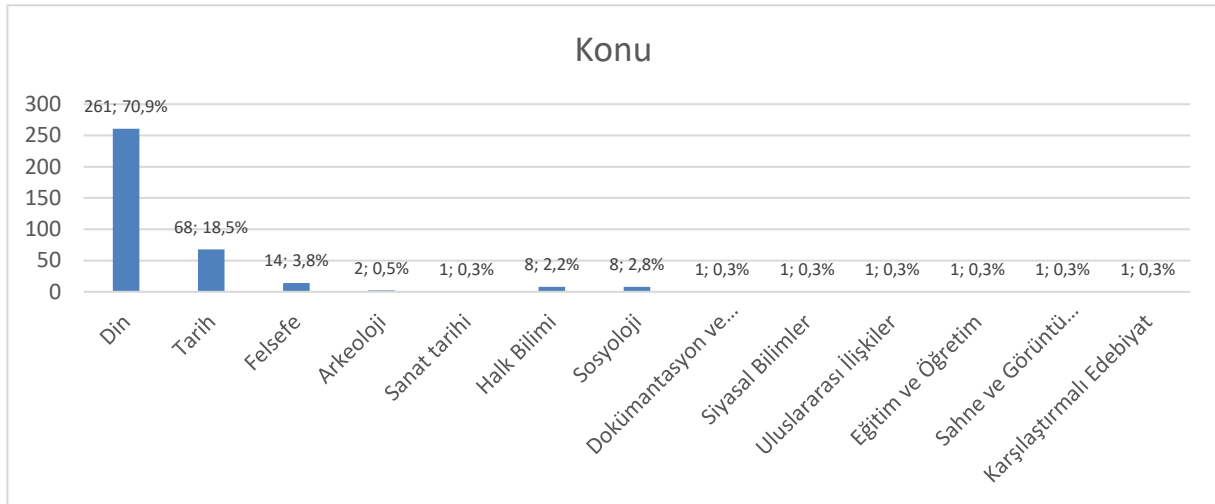
Tablo 7 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında yazım diline göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %98,1’i Türkçe (n= 257), %1,9’u İngilizce (n= 5) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 8. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Sayfa Sayısına Göre Dağılımı



Tablo 8 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında sayfa sayısına göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %22,1'i 51-100 sayfa (n= 58), %51,5'i 101-150 sayfa (n= 135), %19,1'i 151-200 sayfa (n= 50), %5,7'si 201-250 sayfa (n= 15), %1,1'i 251-300 sayfa (n= 3), %0,4'ü 301-350 sayfa (n= 1) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 9. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Konularına Göre Dağılımı



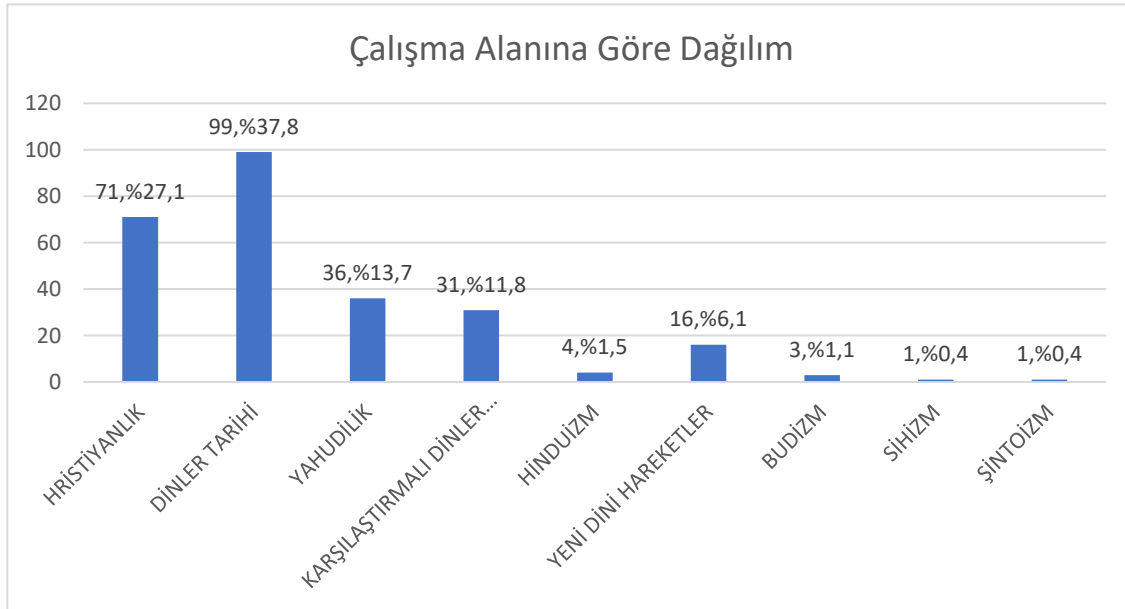
Tablo 9 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında konusuna göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %70,9'u Din (n= 261), %18,52'si Tarih (n= 68), %3,8'i Felsefe (n= 14), %0,5'i Arkeoloji (n= 2), %0,3'ü Sanat tarihi (n= 1), %2,2'si Halk Bilimi (n= 8), %2,2'si Sosyoloji (n= 8), %0,3'ü Dokümantasyon ve Enformasyon (n= 19), %0,3'ü Siyasal Bilimler (n= 1), %0,3'ü Uluslararası ilişkiler (n= 1), %0,3'ü Eğitim ve Öğretim (n= 1), %0,3'ü Sahne ve Görüntü Sanatları (n= 1), %0,3'ü Karşılaştırmalı Edebiyat (n= 1), olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 2. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Konu Dağılımına Göre Kelime Bulutu Dağılımı



Şekil 2’de Dinler Tarihi alanında konu dağılımına göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin konu kelime bulutu yer almaktadır. Buna göre en sık kullanılan kelime olarak din, tarih ve felsefenin daha belirgin olduğu ifade edilebilir.

Tablo 10. 2020-2025 Yılları Arasında Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Çalışma Alanına Göre Dağılımı



Tablo 10 incelendiğinde Dinler Tarihi alanında çalışma alanına göre yayınlanan yüksek lisans tezlerinin %27,1’i Hristiyanlık (n= 71), %37,8’i Dinler Tarihi (n= 99), %13,7’si Yahudilik (n= 36), %11,8’i Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (n= 31), %1,5’i Hinduizm (n= 4), %6,1’i Yeni Dini Hareketler (n= 16), %1,1’i Budizm (n= 3), %0,4’ü Sihizm (n= 1), %0,4’ü Şintoizm (n= 1), olduğu tespit edilmiştir.

4. Sonuç ve Öneriler

Yapılan çalışmada, 2020-2025 yılları arasında Dinler Tarihi alanına yönelik yapılmış olan YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde yayımlanan 262 yüksek lisans tezi; "üniversite, enstitü, ana bilim dalı, yıl, yazar cinsiyeti, danışman unvanı, yazım dili, sayfa sayısı, konu, çalışma alanı" değişkenlerine göre incelenmiştir. Dinler Tarihine yönelik yazılan yüksek lisans tezlerinin üniversitelere göre dağılımında 46 farklı üniversitede yüksek lisans tezinin yazıldığı tespit edilmiştir. Bu üniversitelerden Ankara Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi en yüksek, yüksek lisans tez sayısının olduğu üniversitelerdir. İlahiyat programı uygulayan üniversite sayısı 90 olup bu üniversitelerin biri yurt dışı, biri KKTC ve diğer ikisi ise vakıf üniversitesidir. Bu üniversitelerin nerede ise yarısında Dinler Tarihi alanı ile ilgili son 5 yılda çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Yazılan yüksek lisans tezlerinin enstitülere göre dağılımı incelendiğinde ise sosyal bilimler enstitüsü en yüksek oranda yer almaktadır. Bunun İlahiyat Fakülteleri ya da konu kapsamının genellikle sosyal bilimler alanı ile ilişkili olması sebebiyle olduğu düşünülmektedir. Ana bilim dalına göre ise yazılan yüksek lisans tezlerinin Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında en yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir. Bu durum İlahiyat Fakültelerinin Dinler Tarihi ile ilgili çalışmalarında en çok etkileşim kurduğu ana bilim dalının Felsefe ve Din Bilimleri Anabilimdalı olduğunu göstermektedir. Tezlerin yazım yılları incelendiğinde ise 2020 yılından 2022 yılına kadar yazılan tez sayılarında artış gözlenmektedir. Bu artış 2022 yılında en yüksek noktaya ulaşmakta, 2023 yılında azalmaya başlamakta ve 2024 yılında 2023 yılında yazılan tez sayısına yakın çalışma yapıldığı görülmektedir.

Yazılan tezler yazarların cinsiyet değişkenine göre incelendiğinde ise kadın yazar sayısının erkek yazar sayısının nerede ise iki katı oranında olduğu söylenebilir. Bu alanda yüksek lisans yapan kadın sayısının erkek sayısından daha yüksek olduğunu göstermektedir. Yine Dinler Tarihi alanına yönelik ilginin kadınlarda daha yüksek olduğu da düşünülebilir. Tezler danışman ünvanlarına göre incelendiğinde Dr. Öğretim Üyesi, Doç. Dr. ve Prof. Dr. ünvanları olmak üzere üç ünvanın yer aldığı görülmektedir. Prof. Dr. ünvanına sahip tezlerin tüm yazılan tezlerin nerede ise yarısına ulaştığı tespit edilmiştir. Bunun alanda yoğun bir tecrübeye ihtiyaç olması, lisansüstü öğrenci dağılımlarında Prof. Dr. ünvanına sahip akademisyenlere daha fazla sayıda öğrencinin yönlendirilmesi gibi sebeplerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Yazılan tezlerin yazım dilleri incelendiğinde ise nerede ise tamamına yakının Türkçe %2'lik bir diliminin İngilizce olduğu görülmektedir. Yazılan tezlerin sayfa sayısı incelendiğinde ise 51-350 sayfa aralığında olduğu görülmektedir. Yazılan tezlerin yarısı 101-150 sayfa aralığında yazılmıştır. Bunun dışında yaklaşık %1,5 lik kısmının ise 250-350 sayfa aralığında yazıldığı görülmektedir. Konu dağılımlarına göre yazılan yüksek lisans tezleri incelendiğinde, çalışmaların 13 farklı konu başlığı içerdiği görülmektedir. Yapılan tezlerin dörtte üçünün din konu başlığı içerisine girdiği görülmüş yine çalışmaların %90'ının din, tarih ve felsefe konu başlığı içeriğiyle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Çalışma alanına göre 9 konu başlığı altında yüksek lisans tezi yapıldığı tespit edilmiştir. Ülkemizde 2020-2025 yılları arasında en fazla Dinler Tarihi, Hristiyanlık ve ardından Yahudilik konu alanlarına yönelik yüksek lisans tez çalışması yapıldığı görülmüştür.

Yapılan çalışma sonucunda özellikle 2022 yılında yazılan tezlerin sayısında bir yükselme olup daha sonra bir düşüş izlenmiştir. Bunun nedeni ile ilgili çalışmalar yapılabilir. Türkiye'de ve İlahiyat Fakültesi programı uygulayan üniversitelerin bazılarında konu ile ilgili çalışmaların olmadığı tespit edilmiştir. Bunun nedenine dönük araştırmalar yapılabilir. Bazı üniversiteler Dinler Tarihi alanında yönelik yoğun bir çalışma yürütmektedir. Bunun nedenlerine dönük çalışmalar da yapılabilir. Özellikle ünvanı profesör olan akademisyenlerin Dinler Tarihi alanındaki çalışmaların nerede ise yarısını ürettikleri görülmektedir ve yine bu durumun nedenleri üzerinde çalışılabilir. Din, tarih ve felsefe dışında da Dinler Tarihinin çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların artırılmasının, konunun diğer yönlerinin de açığa çıkarılması noktasında faydalı olacağı düşünülmektedir. Çalışma alanına göre yapılan incelemede maniheizm, konfüçyanizm, caynizm gibi dinlerle ilgili son beş yılda yüksek lisans çalışması yapılmadığı tespit edilmiştir, bunun sebepleri üzerine araştırmalar yapılabilir. Yine Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri üzerine yapılan çalışmaların fazla olduğu tespit edilmiştir, bunun sebepleri üzerine de çalışmalar yapılabilir.

Kaynaklar

- Alıcı, Mustafa – Turan, Süleyman (ed.). *Dinler Tarihi I-II*. İstanbul: Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti, 1. Basım, 2018.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç, İbadet*. Ankara: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş., 4. Basım, 2014.
- Belgi, Fatih. *Ayhan Bıçak’ta bir bilme kipi olarak tarih*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,.
- Bonilla, Claudio A. - Merigo, Jose' M. - Torres-Abad, Carolina "Economics in Latin America: a bibliometric analysis". *Scientometrics* 105/2 (September 2015), 1239-1252. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1747-7>
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Yaşayan Dünya Dinleri*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 2019.
- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041> E.T 26.02.2025.
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> E.T. 10.02.2025.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurt, Ali Osman – Aykıt, Dursun Ali. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Polat, Coşkun vd. “Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi’nin Bibliyometrik Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 27/2 (26 Şubat 2013), 273-288.
- Tümer, Günay. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2025.
- Yiğitbaş, Oktay Burak. *Türkiye’de Yapılan “Çocuk Hakları” Konulu Lisansüstü Tez Araştırmalarının Bibliyometrik Analizi*. Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Wach, Elise - Ward, Richard - Jacimovic, Ruzica. "Learning about Qualitative Document Analysis". *IDS Practice Papers* 13 (August 2013), 1-11.
- Zan Umut, Burcu. “Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Aralık 2019), 501-516.

1. Giriş

Felsefe tarihinde filozoflar beden ve bedenın yetkinliğı, nefis ve nefsin yetkinliğı konularında değışik görüşler ortaya atmışlardır. Ayrıca nefsin bedeni ve dış dünyayı algılaması konusunda da görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler felsefe tarihi boyunca aktarılmaya devam edilmiştir.

İlk çağ felsefesinden günümüzdeki filozoflara kadar bütün filozoflar beden ve nefis hakkında ortaya atılmış problemlere çözümler getirmeye çalışmışlardır. Filozofların büyük bir çoğunluğu nefsi bedene yaşam kaynağı olarak görmüşlerdir.

İslam felsefesinde de bu konu çalışılmış ve çalışmanın konusunu oluşturan Sühreverdî de nefis derinlemesine irdelenmiştir. İsrâk felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî de nefis ruhanî bir cevher olarak görülmüştür. Bedenin içinde hapsolan nefis bu tutsaklıklardan kurtularak asıl vatanından kopup geldiğı yer olan Nurlar Nuru'na dönmek istemektedir. Çünkü nefis, Sühreverdî için cisimsiz bir cihettir. Çalışmada Sühreverdî'nin nefis görüşlerinin temelini oluşturan varlık felsefesi ele alınacak daha sonrasında da nefis ve nefsin çeşitlerine değinilerek insan anlayışı irdelenecektir.

2. Sühreverdî'nin Varlık Anlayışı

İsrâk felsefesi Sühreverdî'nin felsefi görüşlerini ortaya koyduğu düşünce sistemidir. Nur metafiziğı olarak da bilinen İsrâk felsefesinde her şey nur ile açıklanmaktadır. Bu nur metafiziğinde eşyanın hakikatini akıl ile değil sezgi denilen mükâşefe ile kavranılmaktadır. Bu felsefenin hareket noktası mükâşefe iken varış noktası Nurlar Nuru'dur. Bu iki değerin arasında nur olan aydınlık ile karanlığın farklı tonlarında varlıklar mevcuttur. İnsan nefisini terbiye ederek Nurlar Nuru'na yükselmeye yol alabilmektedir. İnsanlar nura doğru yol aldıkça nurun aydınlığının git gide arttığını mükâşefe edecektir.

Sühreverdî'nin felsefi görüşünün oluşumunda kadim İran düşüncesinin, Eflatun'nun fikirlerinin, Yeni Eflatunculuğun, Sabiilik ve Hint düşüncesinin etkilerinden bahsedilebilir. Ayrıca karanlık ve nur kavramlarının da Zerdüştlük ten geldiğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Sühreverdî felsefesi nur ve karanlık üzerine kurulmuş bir felsefedir. Buradaki nur ve karanlık birbirlerine düşman iki zıt varlık değillerdir. Karanlık sadece nurun eksikliğinden yani noksanlığından kaynaklıdır. Karaanlık karanlık olarak olduğu yerde kalmak istememektedir. Karanlık eksikliğinden kurtulup âşık olduğu nura yani aydınlığa ulaşmak istemektedir. Dolayısıyla karanlık her daim gelişme içerisinde. Karanlık iyi yönde gittikçe derece derece nurun aydınlık kısımlarına yaklaşarak aslı özelliğini kaybederek bir değışim ve dönüşüm yaşamaktadır.

İnsanın, ilahi sırlara vecd halinde kavuşabileceğini çeşitli eserlerinde dile getiren Sührverdî, Nurlar Nuru'nu varlık mertebesinin en üstüne yerleştirmektedir.

2.1. Nurlar Nuru

Sühreverdî için Nurlar Nuru tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan, apaçık apriori bir ilkedir. Nurlar Nuru'nu açıklamak için başka bir şeye de ihtiyaç duyulmamaktadır. Nurlar nuru dışındaki diğer

şeyler aydınlık ve belirgin olmada Nurlar Nuru'na muhtaçtırlar. Nurlar Nuru'nun hakikati derecelidir. Her varlık bu hakikate sahip olamamakla birlikte sahip olanların dereceleri de birbirlerinden farklıdır.

*"Nur, kendi özünde apaçık olup, başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır. Yine Nur, kendi hakikatine zuhurun/açıklığın ilave bir nitelik olduğu her şeyden daha çok özünde apaçık olandır."*³⁵⁸

Sühreverdî felsefesinde varlığın başka bir niteliği olması ve onun akıl yoluyla algılanamaması ve açıklanamaması o varlığın o niteliğini kaybettiği anlamına gelmemektedir. Aksine o varlıktaki görünmeyen niteliğin açık olmadığı anlamına gelmektedir. Sühreverdî içinde bir varlığın ancak bütün nitelikleri bilinince hakikati bilinmektedir. Hakikati anlamak için de varlığın unsurlarını çözmek gerekmektedir. Bu unsurlar da varlığın vücut bulduğu Nur veya ışıktadır. Sühreverdî içinde bir varlığın ancak bütün nitelikleri bilinince hakikati bilinmektedir. Hakikati anlamak için de varlığın unsurlarını çözmek gerekmektedir. Bu unsurlar da varlığın vücut bulduğu Nur veya ışıktadır. "Öyle ki Sühreverdî varlık anlayışını hatta felsefesinin temellerini bütünüyle bu kavram üzerine inşa eder. "Varlık"ı insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fiziki âlemde hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen salt bir kavram olarak ele alır. Bu nedenle varlık yerine nur kavramını kullanan Sühreverdî'ye göre hakikatin tümü, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan nurdan başka bir şey değildir."³⁵⁹

Sühreverdî nur teorisi ile anlattığı varlık anlayışında karşılıksız veren olarak söylediği Nurlar Nuru'nun cömertliğinden de bahsetmektedir. Nurlar Nuru'nun cömertliğini *Hikmetü'l İşrâk'ta* aşağıdaki cümlelerle anlatılmaktadır:

*"Cömertlik, gerekeni karşılıksız olarak vermektir. O halde övgü ve sevap amacıyla veren, alışveriş yapan gibidir. Kınanmak ve benzeri bir durumdan kurtulmak için veren kimse de bunun gibidir. Bizzat hakikatinde nur olandan daha cömert hiçbir şey yoktur. Çünkü O, her alıcıya bizzat kendini açan ve taşandır. Gerçek hükümdar her şeyin bizzat kendisine ait olduğu ancak kendi zatı hiçbir şeye ait olmayan Nurların Nurunun ta kendisidir."*³⁶⁰

Nurlar Nuru'nun tekliği ve birliği, cömertliği mükemmelliği bu evrenin oluşumunda yani çokluğun başlamasında nasıl bir etki göstermiştir? diye düşünebiliriz. Bu kadar cömert olan Nur, kendisinden neredeyse hiç pay alamayan bir âlemin oluşumuna müsaade edebilir? Çünkü Nurlar Nur'undan çokluğa bir yol açıldığını düşünürsek o zamanda Nurlar Nuru'nda bir bozulma ve eksilme söz konusu olmaktadır. İşte bu durumu Sühreverdî *Hikmet'ül İşrak'ta* aşağıdaki cümlelerle anlatmaktadır:

"Nurların Nuru'ndan en yakın nur'dan başka bir şey sudur etmez ve en yakın nurdan ise pek çok yön bulunmaz. Çünkü en yakın nurdaki çokluktan birçok yön gerekli olur, bu ise Nurların Nuru'unun çokluğuna yol açar ki, bu imkânsızdır. Ne var ki berzahlarda çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan bir tek berzah olduğu halde ondan bir nur oluşmazsa, varlığın mutlaka onda son bulması gerekir ki durum böyle değildir. Çünkü berzahlarda olduğu gibi, müdebbir/yönetici nurlarda da çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan soyut bir nur ve ondan da aynı şekilde başka bir soyut nur oluşsaydı var oluş berzaha ulaşmazdı. Ayrıca sudur ile oluşan şeylerin her biri nur olduğu sürece, onun nurluğundan kapkaranlık bir cevher oluşmaz. O halde en yakın nurdan hem soyut nurun hem de berzahın oluşması gerekir. Çünkü o, özünde muhtaç iken, ilk ile de müstağnidir. Yine onun kendi eksikliğini apletme

³⁵⁸ Şihabettin Es Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrak*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s.318.

³⁵⁹ Mahmut Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nur'ul Envar", İlahiyat Araştırmaları Dergisi, sayı:3, Haziran 2015, s.52-53.

³⁶⁰ Şihabettin Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrak*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), s. 370.

özelliği bulunur ki, bu onun karanlık hey'etidir. O, aralarında bir perde bulunmadığından Nurların Nuru'nu ve zatını müşahade eder.”³⁶¹

Nurlar Nuru'nun yetkinliği ve özelliklerinin yanında varlık âlemindeki karanlıktan da bahsetmek gerekmektedir. Sühreverdî için karanlık nurun yokluğundan ibarettir. Bu yokluk tamamen bir kaybolma değildir, nurun imkânının yokluğu ile karanlığın eksikliğidir. Bu yüzden nur veya nuranî olmayan her varlık karanlıktır. Varlıklar ancak nurdan bir pay aldıkça anlamlandırmakta ve anlaşılmaktadır. Karanlıktan da bahsedildiğine göre Sühreverdî'de yetkinlik açısından temelde üç nurdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki Nurlar Nuru'dur. Bir diğeri ise Mücerred/Soyut nur olarak geçmektedir. Mücerred nur Nurlar Nuru'ndan sonra en yetkin nurdur. Mücerred nurların cisimsel bir varlığı bulunmadığı için herhangi bir mekânlarından da bahsedilememektedir. Bu nurlar hem kendi özlerinin varlığını hem de başka özlerin varlığını bilme gibi yetiye sahiptirler. Mücerred nurlar özleri itibarıyla algılarken dışarıdan herhangi bir etkiye maruz kalmamaktadırlar. Yine karanlıktan tamamen uzak olan bu nurlar mükemmelliklerinden dolayı bitişme ve ayrılmayı asla kabul etmemektedirler. Mahiyetleri ve özleri bilme konusunda aralarında herhangi bir fark olmayan bu nurların tek farklılıkları sahip oldukları nur yoğunluğunda görülmektedir. Hakikatte birbirinden farklı olmayan bu nurların cisimlerle bir araya geliş ve cisimler üzerindeki yetkinlikleri bakımından şu şekilde sıralanabilmektedir: 1-) *Nur'ul Akreb* 2-) *Kahir Nurlar* olarak geçmektedir. Son nur ise arızî ilişen nur olarak da geçmektedir. İlişen nurlar soyut nur ile varlık kazanan varlıkların somut âlemle irtibatını gerçekleştiren nurlardır. Mücerred nurlar kendi zatlarının farkında olanlardır bu da onların idraklerinin olduğunun kanıtıdır. Mücerred nurların kendilerini bilmeleri dolaylı yoldan değil doğrudandır. Bu nurlar insanın duyuşsal idrak yönüne kapalıdır. Mücerred nuru cisimle ilgisi olmayan nur olarak tanımlayan Sühreverdî ilişen nur (arızî nur) duyuşlarla bilinen olarak tanımlamaktadır. Nitekim ilişen nurların varlığı başkasına muhtaçlığında ortaya çıkmaktadır. Arızî nurlar ise var olmak veya bilinmek için başka bir imge veya işarete ihtiyaçları olan nurlardır. Arızî nurlar kendi zatına ait idrakleri bulunmamaktadır. Kendi başına varlık gösteremeyen bir nur olan arızî nur, bir cisim veya soyut nura ihtiyaç duymaktadır

Mücerred nurlardan biri olan *Nur'ı Akreb* Nurlar Nuru'ndan sonra gelen en yetkin nurdur.

2.2 Nuru'ı Akreb

Sühreverdî'nin Tanrı olarak nitelendirdiği Nurlar Nuru'ndan ilk zuhur eden nurdur. Tanrıdan sadece bu nur zuhur etmiştir. Bunun dışında başka bir nur veya karanlık zuhur etmemiştir. Başka bir şeyin zuhur etmesi demek Nurlar Nuru'nda iki yönlü bir yapının oluşmasına sebep olurdu ki bu da mümkün değildir. Nurlar Nuru iki yönlü bir yapı olsaydı o zamanda hem karanlığı hem de nuru gerektirecek birleşik hale gelirdi böyle bir mümkünlülük de Nurlar Nuru için kabul edilemez bir durumdur.

Sühreverdî *Heyâkilü'n Nûr* adlı eserinde Nuru'ı Akreb aşağıdaki şekilde anlatılmaktadır:

“Kendinde gayrı bütün masıvasını icat eden yaratıcı Bârî'nin varlığı daim olunca Mümkünlerde varlığı tutuşun da devamı lazım olur. Bütün mümkünlerin varlıkları Allah'tan başkasına bağlı olmaz. Çünkü bütün bunlardan önce Bârî'den gayrı bir mevcut yoktur. Bizim işlerimizde olduğu gibi vakit ve şarta bağlı olacak şekilde sebeplerde düşünülemez. Çünkü bunlardan önce hiçbirinin varlığı olmadığı müsellemidir. Yaratıcı Bârî, başkalaşmaz ki istemediğini istemiş ve takdir etmiş olsun. Işıkların güneşten geldiğini ve güneşin ışıklardan hasıl olmadığını bildiğin halde Yaratıcı Bârî'nin adaletle kaim

³⁶¹ Şihabettin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrak*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı-Üsmetullah Sami, s. 364-366.

olduğuna nasıl taaccüp edilir? Işıkların devamından yahut nurların arasındaki zerrelerin parlamasından güneşe bir eksiklik ve zarar gelebilir mi?”³⁶²

Nuru'l Akreb'te hâkim ve egemen olan nurlardandır ve çokluğun başladığı nurdur. Nur'ul Akreb'in hâkimiyet ve egemenliği aşağıdaki şekilde dile getirebiliriz:

Şöyle ki diğer yıldızlara göre ışığı daha yoğun ve parlak olan güneş doğduğunda tüm yıldızları yoğun ışığı ile bastırarak kahretmesi başka bir ifade ile yok etmesi gibi. Çünkü görmediğimiz şey bizim için yok hükmündedir. Keza yoğun ışık saçan bir projektörün mum ışığını kuşatarak bastırması gibi. Burada bastırmak veya yok etmekten kasıt, hacimce daha büyük olanın küçük olanı veya daha parlak olanın ışığı az olanı içine alması ve kuşatmasıdır.³⁶³

Sühreverdî'ye göre Nurlar Nuru'ndan ilk yaratılmış nur olan Nuru'l Akreb'in iki yönü ortaya çıkmış gözükmemektedir. Bunlardan ilkinin Nurlar Nuru'na nispetle kendi zatındaki fakirliği bilmesi diğeri ise Nurlar Nuru'na yakın olması ile de zenginliğidir. Buradaki zenginlik ve fakirlik ifadeleri nurun kademe kademe azalmasına bağlı olarak fakirleşmesi yani ışığın gitgide azalmasıdır.

2.3. Galip Nur (Nuru'l Kahir)

Sühreverdî için Galip nur da Nuru'l Akreb gibi soyut müceered nurlardandır. “Yetkinlikte Nuru'l Akreb'i izlerler. Galip nur kendisinden üsttekini müşahade edince bir başka soyut nuru, kendi eksikliğini fark edince de berzahını oluşturmaktadır. Nitekim nurların birbirini müşahade etmesi nurların birbirlerine olan hareketliliğini göstermektedir. Sühreverdî El- Elvâhu'l-İmâdiyye(Hikmet Levhaları) adlı kitabında bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Üzerine nûr doğan bir şeyin hareket emesi gerekir. Harekette başka bir doğuşu gerektirir. Dolayısıyla doğuşlar devamlıdır, hareketlerde bu doğuşlarla peş peşe olur.”³⁶⁴

2.4. Tûli Nurlar ya da Ümmehat Aşaması

Dördüncü tabakada bulunan ve kendisinden öncekinden dört, ikinci nurdan iki, birinci nurdan bir, Nurlar Nuru'ndan da bir kere olmak üzere sekiz kez nur almışlardır. Bu silsile her bir nurun oluşumu ile devam edip gitmektedir. Sühreverdî her bir soyut nurun Tanrı olan Nurlar Nur'unu direkt bir müşahadesinin olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda her bir soyut nur kendinden önceki nurların yansımalarından da faydalanarak oluşumunu devam ettirmektedir. “Tuli akıllar, boylamsal(tuli) düzeyi temsil eden akıllar olup, aynı zamanda âlemin meydana gelmesinin sebebi olan ve âlemin kendisinden yaratıldığı varlıklardır. Çünkü İşraki doktrine göre, âlemde, Tanrı'dan nurların yayılması ve bu nurların en son madde haline dönmesi prensibi bulunmaktadır.”³⁶⁵

2.5. Yatay Boyut, Erbabu'l Enva, Türlerin Efendileri

³⁶² Şehabettin Sühreverdî, *Nur Heykelleri Heyâkili'n Nûr*, (Haz: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, Mayıs 2021, s.64.

³⁶³ Meçin, a.g.m., s.62.

³⁶⁴ Sühreverdî, *El- Elvâhu 'l-İmâdiyye* (Hikmet Levhaları), (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 104.

³⁶⁵ İsmail Erdoğan, “İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselemesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.8 s.23, s.129.

Herhangi bir varlığın meydana gelmesinde bir etkisinin olmadığı ancak etkin bir varlık tarafından meydana getirilmiş varlıkların devamlılığını sağlamakla görevli olan boyuttur. Bir anlamda yönetici konumundadırlar.

Sühreverdî'ye göre Nurlar Nuru'ndan çokluğun oluşmasının mümkünatı yoktur. Nurlar Nuru'ndan ilk oluşan soyut nur olan Nuru'l Akreb, nurlar arasındaki hareketliliği ve düzeni sağlamada önemlidir. Nuru'l Akreb sayesinde dikey, yatay ve düzenli araçların bulunması çokluğa giden adımda bir nefes olmuştur. Ümmehat ve Erbab'ul Enva bu konuda bir nefes olan nurlardandır. Bu nurlar da soyut nur ve hâkim nur kategorisindedirler.

*"Hâkim nurlar arasında yansıma ve cevherlik vasıtaları az olan "dikey asıllar" bulunmaktadır ki bunlar "ümmehat/ana hâkim nurlar"dır. Yine hâkim nurlardan derecelerine göre vasıtalı yansımalarından oluşan "yatay hâkim nurlar"da bulunmaktadır."*³⁶⁶

2.6. Berzah Âlemi (Cisim Âlemi)

Sühreverdî âlemi yukarıdan aşağıya ve aşağıdan da yukarıya doğru mertebeli bir düzen içerisinde anlatmaktadır. Bu düzenin en son parçası ise berzah âlemidir. Berzah âlemi karanlık bir cevher âlemini temsil etmektedir. Aynı zamanda berzah âlemi işaret ile gösterilen bir cevherdir de. Özünde karanlık olan berzah âlemi kendisine apaçık ve canlılık getirecek bir güçte değildir. Eğer berzah kendisine canlılık getirebilseydi ve kendisine apaçık olsaydı o zaman etkin idrak eden varlık olurdu bu da nur olduğu anlamına gelirdi. Sühreverdî felsefesinde karanlığın tanımı ve nurlarla ilişkisi aşağıda belirtilmektedir:

*"Karanlık sadece nurun yokluğundan ibarettir. Bu yokluk/yoksunluk, içinde imkân şartının bulunduğu yokluk değildir. Söz gelimi "âlem içinde nûr olmayan boşluk ve felek" şeklinde farz edildiğinde karanlık olur ki bu da nurun imkânının yokluğu ile birlikte karanlığın eksikliğini gerektirir. Böylece nûr veya nûranî olmayan her şeyin karanlık olduğu kesinleşir. Berzahın nuru kaybolduğunda, karanlık olması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. İşte bu berzahlar kapkaranlık cevherlerdir. Bir de güneş gibi nuru hiç kaybolmayan bir kısım berzahlar vardır. Bunlar berzahlıkta ışığı kaybolan cisimlerle ortak iken, sürekli aydınlık olmaları yönünden onlardan ayrılmaktadırlar."*³⁶⁷

Nitekim paragrafta da anlatıldığı gibi berzahlara ışığı taşıyan ve onların kendi özlerinde taşıdıkları mahiyeti açığa çıkarmasını sağlayan nurların her biri berzaha bağlı olan yönetici nurlardır. Yönetici nurlar da kendisinden üstün olan hâkim nurlardaki o saydamlığı veya aydınlanmayı direkt feleklerle birlikte ya da yarı saydam şekilde engellenmiş olarak berzahlara aktarmaktadırlar. Dolayısıyla bu durum berzahlarda belli kısımların oluşmasına neden olmuştur.

Yine berzah âlemi, nurların kendi özlerini düşünmeleriyle oluşan ve her bir feleğin hareketinin uyumlu ve ardışık bir şekilde devam etmesiyle süren ve berzahı aydınlatan nurun yönetici nurlarda uyumlu bir şekilde bulunmasıyla meydana gelmektedirler. Sühreverdî berzah âlemini ele alırken feleklerin hareketlerinin öneminden bahsetmektedir. Çünkü feleklerin hareketleri yönetici konumundaki soyut nurlardan kaynaklanmaktadır. Yönetici soyut nurlar karanlıktan uzak olan hâkim nurlardan farklıdır. Karanlıklarla beraber olan nur halkanın en son zinciri olan en zayıf nurdur. Bu nur yetkin olma konusuna da en uzak nurdur. Dolayısıyla gökte oluşan hareketlerin amacı yönetici nurların hâkim nurlardan elde etmek istediği bir amaç içindir. Bu amaç ise ışılan ve ışıldayan, kutsal olan nura ulaşmak ve O'ndan bir

³⁶⁶ Şihabüddin Es-Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrak*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s.462.

³⁶⁷ Şihabüddin Es-Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrak*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s304.

pay alabilmektir. Bu şekilde hâkim nur, yönetici soyut nura, berzahın etkinliği ve onu yönetmesi nedeniyle taşar ve berzahla ilişkisini güçlendirmektedir.

3.Sühreverdî'nin Nefs Anlayışı

"Kelime olarak "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefis, varlık, zat, insan, kişi, heva, heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular" anlamlarına gelen nefis kavramının, tasavvuftan felsefeye her alanda, farklı tanımlarıyla karşılaşmak mümkündür." Nefsin ruh ile eş anlamlı olarak kullanıldığı da bilinmektedir. İslam felsefesinde nefis ve beden münasebeti nefsin bakılığı, faniliği ve nefsin bedenden sonra ayrıldıktan sonraki hali gibi problemler üzerinden incelenmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Sühreverdî içinse nefis bedenin yönetici gücü ve her türlü şeyin idrak edicisidir. Nefis, huzurî bilgi denilen ve sezgisel olarak idrak edilen bilgiye ulaşan bir cevherdir.

*"İnsanî ve felekî nefsi kapsayacak şekilde nefsin tanımı şudur: Nefis, maddeden meydana gelmeyen ve maddede bulunmayan, cismi hareket ettirme ve eşyayı idrak etme özelliğinde olan bir cevherdir. Nefsin kuvveleri nazarî ve amelî kısımlarına ayrılır. Her biri de akıl diye adlandırılır. Amelî akıl, fiillerin iyi olduğuna dair görüşlere dayanarak insan bedenini tekil fiillere doğru harekete geçiren bir kuvvedir. Onun arzu kuvvesine dönük bir nispeti vardır. Onun iç duylara dönük bir nispeti vardır. Onun nazarî kuvveye dönük bir nispeti vardır ve bundan meşhur öncüller hâsıl olur. Amelî kuvve, bedenin diğer kuvvelerine hükmetmesi gereken bir kuvvedir."*³⁶⁸

Sühreverdî'nin amelî akıl dediği ve arzu kuvvesine denk gelen nispetler ağlama, utanma, gülme gibi unsurlardır. Yine iç duylara dönük nispetinde ise yararlı olan ve bir nebze de olsa ruhu arındıracak sanatların ve zanaatların yapıldığı nispetlerdir. Sanat ve zanaatların ortaya konmasında insanların duylarla algıladıklarını zihin süzgecinde anlamlandırarak yeniden okuması ve ortaya yaratıcı şeylerin konması bulunmaktadır. Amelî kuvvede ise nefsin bedenden, bedeninde nefisten etkilenmesinden bahsetmektedir. Fakat asıl istenen şey nefsin beden üzerinde hâkimiyet kurup onun isteklerini kontrol altında tutmasıdır. Nitekim Sühreverdî için nefis, bedenden üstündür. Bu üstünlük cevherleri cisimli ve cisimsiz olmasına göre temellendirilir. Sühreverdî için cisimsiz cevherler cisimlilerden daha üstündür. Nitekim eksik taraflı cisim olan beden ile yetkin taraflı cevher olan nefis Sühreverdî için birbirini tamamlar niteliktedir. Birbirini tamamlayan nefis ve beden ikilisinin hangisinin önce oluştuğu önemli bir problem oluşturmaktadır. Bu probleme Sühreverdî felsefesinde nefsin, bedenden önce oluşmayacağı şeklinde bir cevap verilmiştir. Nitekim Sühreverdî için nefsin bedenden önce oluştuğunu düşünmek onun kuvvelerinin ve diğer yetkinliklerinin nefisle birlikte ortaya çıktığı sonucu oluşur ki bu mümkün olmamaktadır. Ayrıca nefsin bedenden önce oluşması bütün nefisleri tek bir benliğe bağlı olarak idaresi söz konusu olurdu ki bu da tek tür nefis olma özelliğini doğurmaktadır. Nitekim bu da mümkün görünmemektedir. Yine Sühreverdî için nefsin bedenden önce oluşması nefsin bedene sonradan ilişmesi gibi bir sorun ortaya çıkartır ki bu da nefsin basit ve bölünmezliğine aykırıdır. Sonuç olarak Sühreverdî felsefesinde bedenden önce var olmayan nefis, kendisini alma yetkinliğine sahip bir bedenle yaratılmıştır. Nefs ve bedenin yaratılmasında aralarında herhangi bir öncelik sonralık ilişkisi bulunmamaktadır.

"Nefis bedenden önce mevcut değildir. Zira nefis tek bir türden ayırt edici olmaksızın çoğalırsa bu imkânsızdır; çünkü türün lazımı olan şey, ortaktır. Dolayısıyla bedenden önce nefsin, maddeyle ilgili herhangi bir ilişkisi ve ayrımı yok ki onunla veya arız olan tesadüfî şeylerle temayüz etsin. Eğer nefisler tek bir nefis halinde birleşmiş ise bu da imkânsızdır. Zira nefis bölünebilen şeyler cümlesinden değil ki çoğalsın! Şayet nefis bedenden önce mevcut olsaydı ezelde atıl olurdu. Oysa âlemde atıl bir şey yoktur. Şayet nefis bedenden önce mevcut olsaydı onunla ilkesi arasında perde olmaz ve onun kemali ile

³⁶⁸ Şihâbüddin Es- Sühreverdî, *Kitâbü 't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.310.

nakışlanır ve bedene muhtaç olmazdı. Dolayısıyla onun bedendeki tasavvuru zayi olurdu; inâyette böyle bir iş yapmaktan uzaktır.”

Nefsin bedenden önce oluşmadığını kabul etmeyen Sühreverdî nefsin ezeliliğini de kabul etmemektedir. Sühreverdî için nefsin ezeli olması demek onun yok olmaya mahkûm olan bedene girmemesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Sühreverdî için ezeli olmayan nefis, ebedidir. Nefis, madde olan beden gibi bu dünyadan göçüp yok olan bir şey değildir. Nefis, beden yok olduktan sonra baki olarak varlığını sürdürmektedir ve nefisin belirli bir mekânı da bulunmamaktadır.

Nefisin bedenle ilişkisi bulunduğumuz dünyaya ait ve arızı olarak gelişen bir ilişkidir. Beden öldükten sonra gelişen bu ilişki de sona ermektedir. Bu yüzden Sühreverdî'ye göre cisim olan her şey eksiktir ve bozulmaya yüz tutmaktadır. Dolayısıyla beden de bir cisimdir, eksiktir ve bozulmaya yüz tutmaktadır.

“Beden daima erimekte ve akıp gitmektedir. Aldığın gıdaların yenileri gelmeden eskileri eriyip gitmemiş olsaydı bedenın gayet büyük bir şekil alması icap ederdi. Sende idrak eden cevher bir hal üzere sabit bulunmakta iken, sen daima sensin. Hâlbuki bu bedenle sen, sen değilsin. Bedenin eriyor, gidiyor, hiç duymuyorsun ve haberin olmuyor. Sen nasıl beden olabilirsin?”³⁶⁹

Beden insanın bu âlemde kendisi aracılığı ile eylemlerini gerçekleştirdiği bir alet görevindedir. Dolayısıyla insan kendisini ancak kendi ilkesi olan nefsin tanıyarak bilmektedir. Kendisin varlığına dair idrakini veren ise bilen olan özne ile bilinen olan beden-nefis arasındaki engelin kalkmasıyla gerçekleşen bir müşahededir. Bu müşâhede nurlar âlemine ilişkin bir olay olan ‘görme’ ile açıklanmaktadır. Burada görme olayı gören ile görülen arasındaki perde olayının kalkarak huzûri olarak keşfedilmektedir. Huzuri olarak Nurlar Nuru’nu keşfedemeyen insan nefisle bedenın arasında kalmıştır ve bu dünyada yaşadığı ikilem arasında seçim yaparak nefsinin bedenden sonraki konumunu belirlemektedir. Nefsin eğiterek kemâle erdirerek yaşayan insan nefsi huzuru bulmaktadır. Bu kemâllik de bedenlerimizin tutsaklıklardan, akıl yetisinin ilim ve maifret ile süslenmesinden geçmektedir. İnsan nefisi burada Nurlar Nuru ile parıldamış ve bu nurla donanmış bulmaktadır. Kemâle ermiş nefis dünya hayatının fesat ve bozgunluklarından emniyet içindedir ve bu insanlar nefsinde parıldayan nurun kesileceğine dair bir endişe de yaşamamaktadır. Böyle bir endişe insanı yüksek âlem olan Nurlar Nuru’ndan kopmak gibi bir düşünceye sevk etmekte ve kendini tekrardan bu dünyada bulmaktadır. Nitekim araya endişe, korku, dünya hayatının türlü sıkıntıları girmiştir bu da insanı acı ve eleme götürmektedir.

3.1. Nefis Türleri

3.1.1.Bitkisel Nefis

Nefis türleri içinde alt derecede yer alan, beslenme, üreme, büyüme gibi bedene hayat veren ve kendisinden bir üst derecede bulunan hayvani nefse hizmet eden nefis türüdür. Sühreverdî'ye göre bu nefis canlıdır ve bu canlılıktan ötürü üreme, büyüme ve beslenme gibi yetilere sahiptir. Sühreverdî için bitkisel nefse sahip her şey cisim olarak kendini göstermemektedir. Eğer ki cisim olmalarından ötürü büyüme, beslenme ve üreme ilkeleri olsaydı o zaman cisim olan her şeyde bu yeti olurdu. Filozof için durum bu şekilde değildir.

³⁶⁹ Şehabettin Sühreverdî, *Nur Heykelleri Heyâkili'n Nûr*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, s.5.

“Öyleyse bitkiler, sahip oldukları mizacın madenlerden daha tam olmasından dolayı sûretleri verenden aldıkları suret sebebiyle bu özelliklere sahip olurlar. Bu suret, diğerlerinde (madenlerde) olmayan fiillerin ilkesidir.”³⁷⁰

3.1.2. Hayvanî Nefs

Bitkisel nefsi ve kuvvelerini elde eden kendine özgü idrak edici(müdrık) ve hareket ettirici(muharrik) özelliklerine sahip bir nefstir. Hareket ettirici kuvvesi sevk edici veya yapıcı olarak işini görmektedir. Sevk edici kuvve daha önceki bölümlerde bahsedilen idrak güçlerinden hayal, vehim gibi kuvveleri kullanarak idrak edicilere boyun eğen arzu kuvvesidir. İdrak bu arzu kuvvesini bulunulan duruma göre ya bir şeyden kaçmaya ya da bir şeyi istemeye yönlendirir. Sevk edici kuvve ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri Şehvânî yetidir. Bu yeti, nefsin hazzı istemesiyle, gerekli olan zaruri ve faydalı şeyleri elde etmek için onu harekete geçiren güçtür. Bir diğeri Gazabî yetidir. Bu yeti de üstünlük isteğiyle, uygun olmayan herhangi bir şeyi uzaklaştırmaya ve ondan kaçınmaya götüren bir güçtür. Sühreverdî için bu güçlerin yanında hayvanî nefsin hareketlerine bağlı olarak ortaya çıkan bir kuvve daha vardır bu da Muharrik kuvvedir. Muharrik kuvve sayesinde hayvanî nefis, şehvânî veya gazabî yöne doğru yönelmektedir.

İnsanî nefis, kendi altındaki hayvani ve bitkisel nefislerin özelliklerini taşımakta ve bazı kuvveleri ortak kullanmaktadır. Hayvanî nefis, besleyici nefsi aldığı gıdayı bedeni beslemek amacıyla gıdayı tasarrufta bulunarak dönüştürür ve hayvanî nefis kapsamındaki bedene uygun hale getirmektedir. Bu kuvveye; gıdayı kendine çeken, gıdayı kendinde tutup tasarruf sağlayan, hazmeden ve fazlalıkları atan kuvvelerde hizmet etmektedirler. İne büyüme kuvvesi ve üreme kuvveleri de bu nefse hizmet eden kuvvelerdendir. Büyüme kuvvesi nefsin gelişimini gerektiren bir kuvve olarak, üreme kuvvesi de türün çoğalması göreviyle yardımcı olmaktadır.

Hayvanî nefis, idrak güçlerini harekete geçiren ve insanın ilk yetkinliklerinin farkına varmasını sağlayan bir nefstir. Bu nefsten sonra gelecek olan insanî nefis Sühreverdî için ilahi bir ruhtur.

3.1.3. Nefs-i Nâtika (İsfahed Nur)

“İnsanî ruh, cihetsiz ve mekânsız kaim olan Allah'ın nurlarından biridir. Doğuşu Allah'tan ve batışı Allah'adır. Halktan bir cemaat, bunun cisim olmadığını anlayınca Allah olacağını tevehhüm etmekle sapkınlığın derin uçurumlarına düştüler. Çünkü Allah birdir. Zeyd ve Amr'ın nefisleri bir nefis olsaydı birsinin idrak ettiğini diğerinin hep idrak etmiş olması icap ederdi ve bir insanın vâkıf olduğuna herkes vâkıf olurdu.”³⁷¹

İnsanî nefis türü nefis sıralamasının en sonunda yer almaktadır. İnsanî nefsinin en sonda olması onun kâmil olan şeylerin eksik olan şeylerden sonra gelmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanî nefis, hayvanî ve bitkisel nefsten üstün bir konumdadır. Sühreverdî, insanın en güzel bir şekle sahip olduğunu ve bu kendini bedeninin kirliliklerinden arındırarak kemâle ermesi gerektiğini söylemektedir. Nefsin cisimsiz olması bazı toplumları nefsin yaratıcı olduğu yönünde bir düşünceye sevk etmiştir. Bu düşünce Sühreverdî için yanlış bir çıkarımdır çünkü Nurlar Nuru birdir ve nefislerin sayısı fazladır. Sühreverdî yine nefsin, Nurlar Nuru'nun bir parçası olduğu düşüncesini de uygun bulmamaktadır. Nurlar Nuru basittir ve basit olduğu içinde herhangi bir parçası da bulunmamaktadır. Nefsi Nurlar Nuru'nun parçası olarak ele aldığımızda o zaman Nurlar Nuru'nu bir bedene hapis etmiş olmalıyız.

³⁷⁰ Şihâbüddin Es- Sühreverdî, *Kitâbü't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.294.

³⁷¹ Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nûr(Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.49.

Her ne kadar nefis ve birlikte ele alınmalarına rağmen farklı yapıları bulunmaktadır. Sühreverdî bedenle nefsin birlikte hareketinden dolayı onların bir ve aynı şey olarak düşünülmesinin uygun olmadığını dile getirmektedir. Nefis, farklı bir cevher iken beden cisimli ve maddi bir yapıdadır. İnsanın bedeni Sühreverdî için nefis tarafından “o” diye gösterilmekte ve tarifi yapılmaktadır. “o” diye tarif edildiği içinde nefsten farklı bir şey olduğu açıkça gözükmemektedir. Nefis ile beden aynı şey olduğu düşünüldüğünde bedenin organlarından olan kalp, beyin, böbrek ve benzeri gibi diğer uzuvlar birbirinden gafil olamazdı. Oysa bu uzuvların bütün etkinlikleri ve faaliyetleri nefis aracılığı ile devam etmekte ve gafletleri de bu şekilde gitmektedir.

İnsan nefsi, Sühreverdî için kendi cismini yönetebilecek bir kabiliyette ve kendisinden farklı şeyleri akıl edebilmektedir. Bu özelliğinden dolayı beden kendindeki organlarını bilmektedir bu yüzden bedende nefisten ayrı ve bağımsız olarak hiçbir şey gerçekleşmemektedir. Örneğin; beyin organımız kendi başına, nefsin iç idrak kuvveleri dediğimiz kuvveleri kullanarak duylardan alınan verileri ortak duyuda birleştirerek tahayyül edememektedir. Bu işlemler nefis tarafından işlevsel olmadığı zaman anlam ifade etmemektedir. İnsan kendi nefsi sayesinde bu işlemlerden haberdardır.

Sühreverdî için genel olarak nefis, insanın yaşam kaynağını teşkil eden ve onu uyanık tutan ve bedeni her konuda kontrol altında tutan bir cevherdir. Zira insan nefsi, nefis-i natikâ ile birlikte gözle görünür olanın da ötesine geçmektedir. Sühreverdî nefis-i natikâyı Heyâkilü'n- Nûr (Nur Heykelleri) adlı kitabında aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“Nefs-i natika; Ruhlarda, feleklerde ve insan nev’inde tasarruf ettiklerine göre iki bölüme ayrılırlar. Cisimlere ilişkin olanlar ise esiri ve unsuri olmak üzere yine iki kısımdır. Çok kudretli ve şiddetli olan bu nurlardan biri de şefkatli babamız gibi nev’imizin tilsimini düzenleyen ve besleyen, nefislerimizi ilmi kemâle götüren filozofların Ruh’u Kudüs dediği aklı faaldir. Bunlar hep mücerret ilahi nurlardır. Varlıkların ilk kaynağı akl-ı evvel ilk akıl olduğu gibi ilk parlayan nurun ışığı da onda belirmiştir. İlk işrâk nurunun parıltısı arttıkça akıllar da artmış ve bu işrâkın nüzul ve vasıtasıyla kat kat fazlalaşmıştır. Bu vasıta ve nüzul her ne kadar İliyet kaidesine göre bize daha yakın gelmekte ise de zuhurunun şiddetinden en uzağı en yakın görünmektedir. Bunların hepsinin en yakını ise Nurlar’ın Nuru’dur.”³⁷²

Burada Sühreverdî Meşşâî felsefedeki faal akıldan da bahsetmektedir. Nitekim faal akıl insanda ve maddi varlıklarda olmayan bir akıl türü olarak bilinmektedir. Aklî suretlerin ve madde âlemindeki değişimlerin ilkesini teşkil etmektedir. Doğru bilgiyi ve bunun kaynağını arayan kişi bu akılla irtibata geçmiş olması gerekmektedir. İnsan aklı hakikate ancak bu şekilde ulaşmaktadır. Nitekim faal akıl Güneşin göze eşyayı görünür kılmaya gibi doğru bilgiyi arayan insanı bir üst seviyeye çıkarmaktadır. Buna Meşşâî felsefede bilkuvve akıldan bilfiil akla çıkması denmektedir. Bu mertebeden sonra aklın yetkinleşip kemâle ermesi ile nefis maddenin de üstünde bir statü kazanmaktadır. Sühreverdî için nefsi natıkada da aklın yetkinleşip batınî tasavvurları idrak etmesi gerekmektedir. Sühreverdî için nefis-i natika, insan nefsinin diğer nefislerden daha üst bir konuma getirmektedir. İnsan nefis-i natikanın birtakım kuvvelerinden bahseden Sühreverdî bu kuvveleri zahirî ve batınî olarak ayırmaktadır. “Zahir olarak ifade edilenler beş duyuya karşılık gelir. Batın kuvveler ise bu beş duyuya nispetle beş nehrin döküldüğü ortak bir duyu gibi olup, rüyada suretleri tahayyül ederek değil, müşahade etmekle olur.” Nefs-i natıkada mevcut olan batınî kuvvenin ilahi âleme dönük ve tümel bir şekilde suretleri elde etmek gibi bir potansiyeli bulunmaktadır. İlahi âlemle etkileşim halinde olan nefis-i natika bedeni hükmü altında tutmaktadır.

İnsan nefsinin kemâle ermesi ve Nurlar Nuru’na ulaşmaya çaba göstermesi nefis-i natikanın konusu olarak ele alınmaktadır. Nefs-i natika ile birlikte Nurlar Nuru’na ulaşmak bedenin nefis üzerindeki hâkimiyeti ile

³⁷² Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, (Çev: Saffet Yetkin), Ankara Üniversitesi Basımevi 1963, s.21.

değil de nefsin beden üzerindeki hâkimiyeti ile mümkün olmaktadır. Hâkimiyet nefis ile beden arasındaki irtibat güçlerindendir. Hâkimiyetle beraber olarak yola çıkan irtibatlar erdemler ile kendini göstermektedir. İnsanı insan yapan ve nefsin yetkinliği olan adalet erdemi nefsin bedenle en önemli irtibatlarından birisidir. Adalet erdemi; hikmet, iffet ve yiğitlik şeklinde üçe ayrılmaktadır. İffet erdemi; nefsin istek duyduğu veya arzulamadığı şeylerde şehvet kuvvesini kullanarak doğru ve iyiye uygun olana yönlendirendir. Tefrit ve ifrat noktalarında dengeli olarak hareket etmektir. Yiğitlik erdemi; nefsin durgun sakin veya öfkeli anlarında gazap kuvvesini kullanarak orta noktada durmasıdır. Hikmet erdemi; hayatla ilgili pratik konularda orta noktada yer almaktır. Bu hikmet erdeminin on bir tane alt dalı bulunmaktadır. Fitnat; zeki olmak ve güçlü sezgi anlamlarına gelen fitnat erdemine göre zeki olan bir kimsenin sezgisel bilgiyle doğruya daha hızlı ulaşması gerekmektedir. Bu erdemin karşıt erdemi erdemsizlik ve rezilettir. Beyan; konuşanın karşıya iletmek istediği mesajı karşısındakine anlayabileceği şekilde anlatabilmesidir. Bu erdemin karşıt erdemi tutukluluktur. İsaetli Görüş; herhangi bir konunun sonucu olarak değerlendirmenin iyi yapılmasıdır. İsaetli görüş sahibi olan kişiler şeylerin doğruluklarını idrak etmektedirler. İhtiyat; zarar gelme olasılığı olan şeylerde zararı ortadan kaldırmak veya zarardan kaçınmak için en doğru olan davranışı yapmaktır. Doğruluk; Bir olay veya konu hakkında konuyu saptırmadan olayın veya konunun sonucuna uygun bir şekilde hareket etmektir. Doğruluk erdeminin karşıtı yalancılıktır. Vefa; nefsin sorumluluğunu aldığı şeyler konusunda olması gerektiği gibi beklemesi ve sabretmesi durumudur. Vefa erdeminin karşıtı vefasızlık ve cefadır. Rahmet; kötü ve hoş olmayan herhangi bir durum karşısında acıma hissinin ortaya çıkmasıdır. Bu erdemin karşıtı kalbin katılaşmasıdır. Hâya; Bir fiil yaparken kınanamamak için hareketlerine dikkat etmektir. Bu erdemin karşıtı ise arsızlıktır. Yüksek Himmet; insan nefsinin mümkün olduğunca erdemlerin en iyisini kabul edip ona rıza gelmesidir. Karşıt erdemi düşük dereceli himmettir. Ahde Vefa; insanların akrabaları ve dostlarına karşı hukukunu muhafaza etmesi ve onları unutmamasıdır. Tevazu; insanın hak ederek geldiği mertebeden daha alt mertebeye inmesidir. Karşıt erdemi kibir ve küstahlıktır.

İnsan nefsindeki şehvet erdeminin de iki alt derecesi bulunmaktadır. Bunlar kanaat ve cömertliktir. Kanaat; Bir şeyin fazlasıyla meşgul olmama durumudur. Hırslı olmak ile ulaşamadığı şeyi küçük görme arasındaki kuvvedir. Cömertlik; insanın kendine has olan ihtiyacını karşıladıktan sonra diğer kalan kısmını harcama işidir. İsrâf ile cimrilik arasındaki dengenin kurulduğu bir kuvvedir.

Sühreverdî insanın diğer bir kuvvesi olan gazap kuvvesini de beş kısma ayırmıştır. Bu kısımlar ise Sabır; insanın aklına uymayan ya da istemediği bir durumdan kaynaklanan sorun karşısında kendisini gazap kuvvesinin istediği şeyi yapmasından muhafaza etmektir. Hilm; insan aklının ortaya çıkardığı bir sonuç hakkında intikam almak için acele etmekten sakınmaktır. Geniş Gönüllülük; nefsin şaşırması üzerine art arda gelen olayların etkisi altına girmeden karmaşık veya büyük sorunlar karşısında üstüne vazife olan görevi yapmasıdır. Sır Saklamak; Bir insana sır olarak verilmiş bilgiyi başkasına söylemekten sakınmaktır. Emanet; Bir insanın kendisine saklaması için teslim edilmiş şeyi sahibinin izni olmadan kullanmamak veya başka birine vermemektir. Bütün bu etkenlerden kendini uzak tutan bir kuvvedir. Bu erdemin karşıtı ihanettir.

5. Sonuç

Felsefe tarihinde insan nefsi ve bedeni üzerindeki değerlendirmeler ilk çağdan günümüze kadar devam etmektedir. Platon da Aristo da ve daha birçok felsefe düşünüründe nefis, bedeni hayatta tutan, canlandırır, onun duyularını kullanmasına yardımcı olan bir hayat prensibi olarak görülmüştür. Nefsin beden üzerindeki fonksiyonunu yok saymak bedeni bir heykelden farklı olarak görmemek demektir. İlk çağ Yeni Platonculuk görüşünün savunucusu olan Plotinos'ta da "Kendi heykelini yontmaya devam et" sözü aslında bizim nefis olmadan bir canlılık kazanamayacağımızı göstermektedir. Nefis bize verdiği canlılık ile doğayı anlamlandırmamıza ve insanlarla ilişkilerimizi düzeltmemize yardımcı olmaktadır. Nitekim Sühreverdî'de de durum anlatılan şekilde gibidir. Sühreverdî içinde nefis çeşitli türlere ayrılmıştır ve en önemli olanı nefis-i natika dediği isfehned nurdur. Nefis kendinde Nurlar Nuru'nun bir parçasını

taşımaktadır bu parça insanı ve insan nefsinin yukarı yönde hareket etmesini sağlamaktadır. Bu huzuru ve mutluluğu yakalamak insan için nefsinin erdemler yoluyla yani riyazet ile eğitimden geçirilip arındırılması gerekmektedir. Çünkü insan berzah âlemi içerisinde bedene hapsolmuş kafesteki bir kuş gibidir. Bu kuşun uçuşması geldiği anavatanına dönmesi ancak kendi iç dünyasındaki sezgi yoluyla elde ettiği bilgiyi kullanması ve onu hayata davranışlarına geçirmesi ile mümkün olmaktadır. Kendi heykelini bu şekilde yontan insan doğru yol üzerindedir.

Kaynaklar

Erdoğan, İsmail. “İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselemesi” Dini Araştırmalar Dergisi. c.8.

Meçin, Mahmut. “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nur'ul Envar” İlahiyat Araştırmaları Dergisi. Sayı:3. Haziran 2015.

Şehabettin Sühreverdî. Nur Heykelleri Heyâkilü'n Nûr. haz.Fatih Yıldız-Cihat Demirci. Büyüyenay Yayınları. İstanbul. Mayıs 2021.

Şihâbüddîn Es- Sührevredî. Kitâbü't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları. çev: Ahmet Kamil Cihan. Salih Yalın). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. İstanbul 2015.

Şihabettin Es Sühreverdî. Hikmet'ül İşrak. çev.Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. İstanbul 2015.

Sühreverdî, El- Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları), (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

1. Giriş

Günümüz iktisadi ve ticari şartları dikkate alındığında ihtiyaçların teknolojik imkanlarla karşılanması sonucun olarak birtakım yeni dijital uygulamalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Son yüzyılda teknoloji alanında yaşanan gelişmelerle birlikte klasik pazar anlayışının da bu dijital ortama taşınmasıyla birlikte e- ticaret modeli bireyler arasında yaygınlık kazanmıştır. Kanunda e-ticaret “Fizikî olarak karşı karşıya gelmeksiniz, elektronik ortamda gerçekleştirilen çevrim içi iktisadi ve ticari her türlü faaliyet”³⁷³ olarak tanımlanmıştır. Bu şekilde bireyler ürünlerini fiziksel olarak pazarlamanın yanı sıra, ürünlerini sanal ortamda da pazarlayarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamışlardır. Giderek yaygınlaşan bu modelde pek çok kişi de fiziki olan herhangi bir ürünün stoğunu tutmadan, online alışveriş sitelerinde oluşturdukları satıcı hesaplarıyla başka kişilerin ya da satış sitelerinde yer alan ürünleri kendi hesaplarında sergileyerek satışa sunmasına dayalı bu model stoksuz satış (dropshipping) uygulamasıdır. “Stoksuz e- satış” veya “stoksuz e-ticaret” olarak da bilinen dropshipping “fiziksel olarak herhangi bir ürün stoğuna sahip olmaksızın, e-ticaret sitelerinde açılan sanal bir mağaza üzerinde pazarlanan ürünlerin, sipariş üzerine tedarikçiye yönlendirilerek müşteriye gönderildiği bir satış yöntemidir.”³⁷⁴ Bu tür satış uygulamalarında, ürünlerin satın alınıp fizikî olarak stoklanması söz konusu olmaksızın, bir tür aracılık yoluyla müşteri ile talep ettiği ürünü buluşturarak, daha ucuza tedarik edilen ürün fiyatı ile müşteriye sunulan fiyat arasındaki farktan para kazanılması amaçlanır. Bu stoksuz e-ticaret modelinin yurt dışında ve yurt içinde faaliyet gösteren e- ticaret platformları üzerinden gerçekleştirilen yaygın uygulamaları bulunmaktadır. Konuya özgü çalışmalar incelendiğinde söz konusu stoksuz e- ticareti hakkında İslâm hukuku alanında ülkemizde Mustafa Çakır ve Fatih Turay hocalarımız tarafından hazırlanan tebliğ metinleri ayrıca Cemil Liv hocamız tarafında yazılmış makale bulunmaktadır. Biz de bu bildirimizde alıcı, satıcı ve tedarikçi arasında gerçekleşen bu alışverişin halihazırdaki yapısı dikkate alınarak fikhî problemlerin neler olduğunu ve bu bağlamda yurt dışında yapılan Escrow sözleşmesinin içeriği hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

2. Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Kavramı

Stoksuz e- satış sözleşmesinin tanımını yapmadan önce İslam hukukuna göre sözleşme/akit kavramından kısaca bahsedelim. Fıkıh literatüründe akit ister tek taraflı olsun ister karşılıklı, hukuki bir sonuç elde etmek amacıyla irade beyanı ile gerçekleşen hukuki işlemlerin tamamını ifade eden genel bir kavram olarak kullanılmaktadır. Akit: İcap ve kabulün mahallinde neticesi ortaya çıkacak şekilde meşru bir şekilde birbiriyle bağlanmasıdır.³⁷⁵ Mecelle’nin (mad.103) ifadesiyle, “Akid, tarafeynin bir hususu iltizam ve teahhüd etmeleridir ki, icap ve kabulün irtibatından ibarettir.”³⁷⁶ Sözleşmeler esas itibarıyla iki taraf arasında oluşan hukuki işlemlerdir. Oluşan bu hukuki ilişki tam iki tarafa borç yüklemektedir. Bu tanıma ek olarak Türk hukuk sistemin de ayrıca saklama, vekalet, tüketim ödöncü gibi

³⁷³ 6563 sayılı Elektronik Ticaretin Düzenlenmesi Hakkında Kanun, md. 2/1-a

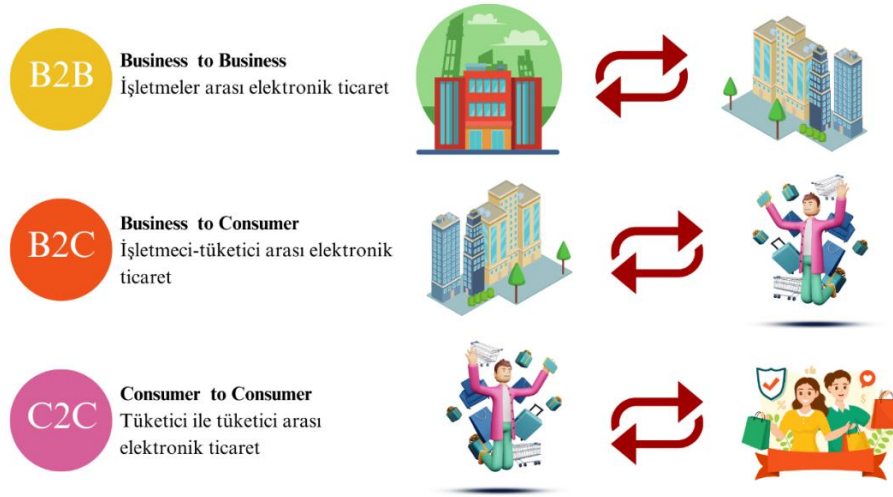
³⁷⁴ Dr. Mustafa Çakır, “Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler”, *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı- VIX Fıkhi Açından E-Ticaret ile İlgili İşlemler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 96.

³⁷⁵ Prof. Dr. Ahmet YAMAN- Prof. Dr. Halit ÇALIŞ, *İSLAM HUKUKU* (ANKARA: BİLİMSEL ARAŞTIRMA YAYINLARI, 2021), 283.

³⁷⁶ Mecelle, mad 103.

sözleşmelerde edinimlerin karşılıklı değişimi söz konusu değildir. Bu nedenle bu tür sözleşmelere eksik iki tarafa borç yükleyen sözleşmeler denilmektedir.³⁷⁷

Hızla gelişen teknoloji, bireylerin hayatlarını daha kolay ve hızlı bir şekilde yaşamasına olanak tanımaktadır. Bireyler, neredeyse tüm ihtiyaçlarını elektronik ortamın konforunda gidermekte, bu da e-ticaretin hızlı bir şekilde gelişmesine yol açmaktadır.



Şekil 1: E-ticaret modelleri

E-ticaret, çalışma şekillerine göre birçok farklı türde karşımıza çıkmaktadır. Bunların içerisinde en sık kullanılan türleri B2B (Business to Business) işletmeler arası, B2C (Business to Consumer) işletmeci ile tüketici arasında ve son olarak C2C (Consumer to Consumer) tüketiciler arasında yapılan elektronik ticaret modelleridir.

E-ticaretin bu birçok türünden en çok tercih edilen B2B (Business to Business) işletmeler arasında yapılan model ile B2C (Business to Consumer) işletmeci ile tüketici arasında yapılan ticaret modelleridir. B2B yani tacirden tacire yapılan satışlarda internetin en büyük faydası yapılan satışın eş zamanlı olmasından ötürü, satın alınan hizmetlerin yahut malın maliyetlerinde büyük oranda düşüş sağlamasıdır. B2C yani tacirden tüketiciye gerçekleşen satışta ise tüketici yerinden kalmaksızın ürünü ayağına getirmektedir.³⁷⁸ Stoksuz e- satış, e- ticaretinin alt başlığını oluşturmaktadır. Bununla birlikte günümüzde stoksuz satış yöntemi sistemin merkezine yerleşmiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri olarak Covid-19 salgınına görmekteyiz. Salgın sürecinde, satıcılar bu satış yöntemini kullanarak daha düşük bütçeler ile ticaretlerini elektronik ortam üzerinden devam ettirmişlerdir. Bu nedenle Covid-19

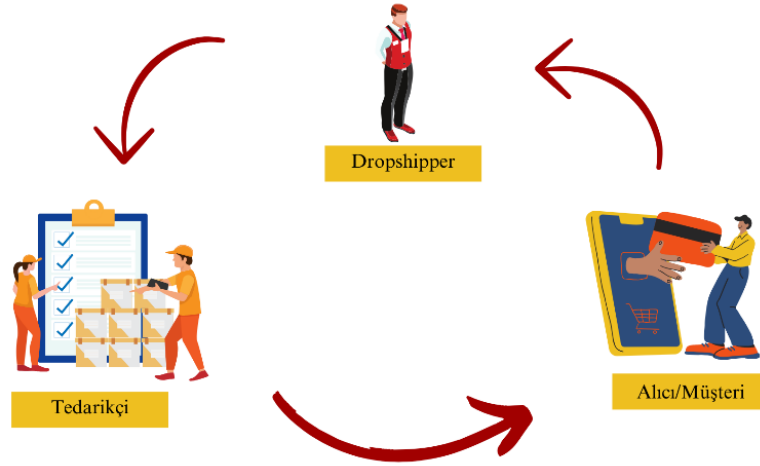
³⁷⁷ Merve Hilal ÇIRKAN, *STOKSUZ SATIŞ SÖZLEŞMELERİ* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.), 5.

³⁷⁸ ÇIRKAN, *Stoksuz Satış Sözleşmeleri*, 5.

pandemi dönemde yaşanan ticari aksamalar neticesinde Dropshipping (stoksuz e- satış) e- ticaret pazarın da kendine büyük bir pay edinmiştir.

İngilizce Dropshipping Türkçe karşılığı “Stoksuz e-ticaret” “Fabrikadan halka stoksuz satış olarak özetlenebilen dropshipping modelinde, müşteri ürünü satıcıdan sipariş eder ve tedarikçi veya üretici ürünü doğrudan, satın alan müşteriye gönderir. Elde edilen gelir satıcı ve tedarikçi arasında paylaşılır.”³⁷⁹

Şekil 2: Stoksuz e- satış sisteminin işleyiş modeli



Sisteme bakıldığı zaman, stoksuz satışı yapan satıcıya (dropshipper), tedarikçisinin web sitesinden ürün kataloğunu kopyalayıp kendi web sitesi veya sosyal ağlarında satışa sunar. Müşteri satın almak istediği ürünü site üzerinden seçip aldığı anda dropshipping sahibi kişi ürünü tedarikçi firma üzerinden müşteriye doğrudan ulaştırır.³⁸⁰

³⁷⁹ T.C Ticaret Bakanlığı Gümrük Genel Müdürlüğü Muafiyet Dairesi Uluslararası Örgütlerin 2023 Gündeminde Sınır Ötesi E- Ticaret konulu rapor

³⁸⁰ Cemil LiV, “Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2023), 572.

Stoksuz satış işlemi beş adımda gerçekleşmektedir.

- 01 Tedarikçinin, satıcının (dropshipper) tedarikçisi olmayı kabul etmesi.
- 02 Dropshipper, tedarikçiden aldığı bilgiler doğrultusunda, ürünü kendi online bir satış platformunda satışa sunar.
- 03 Alıcı satışa sunulan bu ürünü almak isterse doğrudan dropshipper ile muhatap olur.
- 04 Dropshipper alıcının bilgilerini ve aldığı ürünün bilgilerini tedarikçiye yollar. Tedarikçi ile anlaştığı fiyatı da ona gönderir.
- 05

Tedarikçi satılan ürünü, satıcı dropshipper adıyla alıcıya gönderir.

Mevcut durumda stoksuz e-satış yöntemini (dropshipping) yöntemi kullanan pek çok firma bulunmaktadır. Amazon, AliExpress, Ebay ve bunların yanında son zamanlarda sıkça kullanılmaya başlayan Temu gibi dünyada önde gelen e-ticaret şirketleri bulunmaktadır. Bu şirketler arasında stoksuz satış modelinin en yaygın kullanıldığı Amazon adlı e-ticaret satış platformu 2000 yılında pazaryeri olarak hizmet vermeye başlamış³⁸¹ ve dünyadaki en büyük e-ticaret şirketi olmuştur.

Türkiye'de ise en çok satış yapan e-ticaret siteleri arasında Trendyol, Hepsiburada, N11, Sahibinden.com, Yemeksepeti ve ÇiçekSepeti yer almaktadır. Bu siteler, kullanıcılar tarafından en çok tercih edilen ve ziyaret edilen platformlardır.

Şekil 3: Türkiye'deki en çok tercih edilen E-ticaret siteleri

1	 sahibinden.com	E-ticaret ve Alışveriş > İlanlar
2	 trendyol.com	E-ticaret ve Alışveriş > Pazaryeri
3	 hepsiburada.com	E-ticaret ve Alışveriş > Pazaryeri
4	 akakce.com	E-ticaret ve Alışveriş > Fiyat Karşılaştırması
5	 amazon.com.tr	E-ticaret ve Alışveriş > Pazaryeri

Kaynak: <https://www.similarweb.com/>

³⁸¹ ÇIRKAN, *Stoksuz Satış Sözleşmeleri*, 12.

Stoksuz satışta pazaryerleri, fiziksel olarak sürekli düzenlenmesi gereken raflarının aksine, yüz milyonlarca ürünü büyük bir envantere görüntüleyerek, çevrimiçi mağazada sergilemeyi sağlar. Ortalama bir sanal mağaza yaklaşık 100.000 farklı malı listeleyebilir. Bu sebeplerle çevrimiçi pazaryerlerinde satış yapmak, satıcı (dropshipper) için kendi pazaryerinde satış yapmasından daha avantajlıdır. Üstelik bu pazaryerlerinin Escrow sözleşmeleri ile alıcıyı koruması yahut özellikle 6502 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'da (TKHK) düzenlendiği gibi hizmet sağlayıcı olarak alıcıya karşı sorumluluğunun olması, alıcı/tüketici içinde avantaj sağlamaktadır.³⁸²

3. Türkiye'deki E-Ticaret Platformlarında Dropshipping

Türkiye'deki stoksuz e-satışlarda iki farklı model uygulanmaktadır;



3.1 Tamentegre.com Modeli

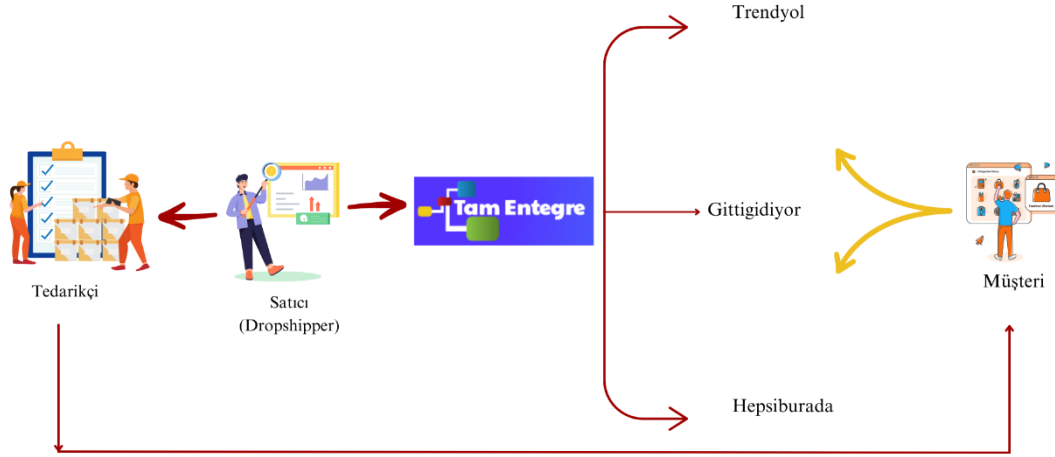
Türkiye'de bulunan e-ticaret platformlarının amacı ürünleri satmak isteyen kişiler ile müşteriler arasında güveni sağlayarak rahat bir alışveriş yapılmasını sağlamaktır. Bu aracılık hizmetini sunarken de satıcılardan, sağladıkları bu hizmet karşılığında da onlardan belli bir ücret talep etmektedirler. Ayrıca bu platformlarda satış yapan kişilere belli sınırlandırmalarda mevcuttur. Mesela belli bir ürün sayısına ulaşmadan online mağaza kuramıyorsunuz. Başka bir sitede ise örneğin Gittigidiyor 'da 10 ürüne kadar mağaza açmadan da satış yapabiliyorsunuz.³⁸³

Yaygın olarak bildiğimiz bu uygulamanın yanı sıra günümüzde e-ticaret uygulamalarında kişiler açılmış olan bir hesapta satılan ürünü başka bir e-ticaret sitesine yükleyerek satışa sunmaktadır. Yapılan bu işlemi de "Tamentegre.com" gibi sitelerde hesap açarak herhangi bir sitede satışa sunulan ürünü kendi hesabında da satışa sunabilme imkânı sağlamaktadır.³⁸⁴ Bu internet sitesi, müşteri ile satıcı arasında güvene dayalı bir alışveriş hizmeti sunmaktadır.

³⁸² ÇIRKAN, *Stoksuz Satış Sözleşmeleri*, 9.

³⁸³ Çakır, "Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler", 99.

³⁸⁴ Çakır, "Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler", 99.



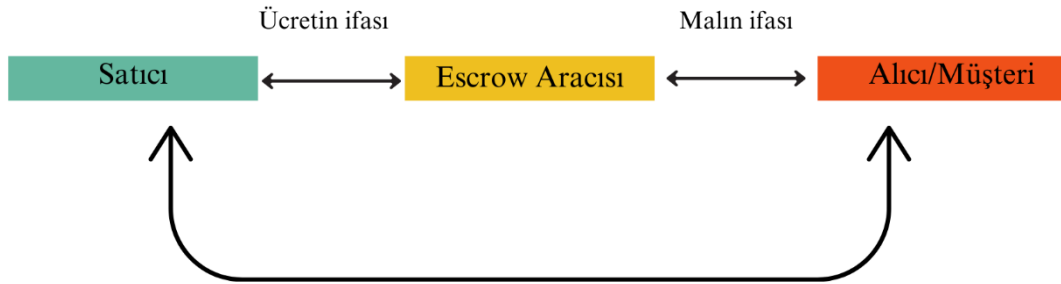
Şekil 4: Tamentegre.com işleyiş modeli

3.2 Bayilik Modeli

Bayilik modeli uygulamasına baktığımızda satışı yapacak olan dropshipper tedarikçinin bünyesinde bulundurduğu ürünlerin stok durumunu, özelliklerinden bahseden bir "XML" uzantılı bir veri tabanı ile "Excel" formatında dosyayı tedarikçi satıcıya (dropshipper) gönderir.³⁸⁵ Satıcı tedarikçiden gelen fiyat üzerine kargo bedeli, kâr bedelini ekleyerek ürünü kendi e-ticaret sitesindeki hesabından satışa sunar. Bu satış türü stoksuz e-satış kavramını daha iyi ifade ettiği görülmektedir. Diğer taraftan burada da bazı sorunlar bulunmaktadır. Örneğin, satış sırasında kargodan kaynaklı üründe bir hasar oluşursa veya müşteri ürünü beğenmeyip iade etmek isterse, burada tüm sorumluluk tedarikçiler tarafından bayilere yüklenmektedir. Bazı tedarikçi firmalar, ürünlerin iade veya iptal edilmesi durumunda siparişleri kabul etmekte ve bu durumda bayi, ücret iadesini tedarikçiye yapmaktadır.

4.Escrow Kavramı, Escrow Sözleşmesinin Tanımı Ve Amacı

Günlük hayatta bireyler, yapmış oldukları ticari ilişkilerde satın alma, kiralama gibi yapmış oldukları işlemlerde muhatabına karşı kendini güvende hissetmek ister. Çünkü bireyler yapmış oldukları bu alışverişler de karşı tarafa bir edim, bu da genellikle para verme şeklinde gerçekleştiği için bunun karşılığını da söylenen mal üzerinden almayı beklerler. Escrow sözleşmeleri de bu birbirini tanımayan iki kişi arasında bedeli ödeyen kişinin parasını, karşılığın da ürünü temin edecek olan kişinin ürünü güven altına alarak satış işleminin gerçekleşmesine hukuki anlamda yardımcı olmaktadır.



³⁸⁵ ÇIRKAN, Stoksuz Satış Sözleşmeleri, 6.

Şekil 5: Escrow sözleşmesinin gerçekleşme şekli

Buna göre sözleşmeye konu şey üzerindeki tasarruf yetkisi üçüncü kişiye escrow sözleşmesi kapsamında devredilir. Escrow sözleşmesine göre üçüncü kişi -ki buna escrow aracı denilmektedir, kararlaştırılan koşul veya koşulların gerçekleşip gerçekleşmemesine göre kendisine tevdi edilen şeyi ilgisine teslim edecektir.³⁸⁶ Escrow sözleşmesi, 6098 Sayılı Borçlar Kanunu'nda yahut başkaca bir özel kanun yahut mevzuatla düzenleme altına alınmamıştır. Ancak her ne kadar escrow sözleşmesi Türk hukukunda düzenlenmemişse de başka ülke mevzuatlarında escrow sözleşmesinin tanımına ve özelliklerine yer verildiği görülmektedir.³⁸⁷ Bu şekilde alışveriş yapan kişiler, yaptıkları sözleşmelerle kendilerini güvence altına almaktadırlar.

4.1 Escrow Sözleşmesinin İslam Hukukundaki Benzer Sözleşmelerle Karşılaştırılması

Escrow sözleşmesi belirttiğimiz gibi saklama, yerine iş görme bakımından ve alışverişlerde bir teminat unsuru olması bakımından öne çıkan birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikleri ile İslâm hukukundaki akitleri karşılaştıracak olursak saklama vasfı tarafından vedâ (emanet), iş görme ve teminat unsuru olmasından dolayı vekâlet sözleşmeleriyle benzerlik gösterdiğini görmekteyiz. Ancak escrow sözleşmesinin, günümüz ticari hayatının ortaya çıkarmış olduğu yeni bir sözleşme türü olması sözleşmenin içeriği incelendiğinde kendine özgü özellikleri bakımından da emanet ve vekâlet akitlerinden de ayrılığını görmekteyiz.

Vedâ sözleşmesi ile escrow sözleşmesi benzerliklere sahip olsalar da birkaç hususta birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Öncelikle, vedâ sözleşmesi bir kimse tarafından malının korunması için başka bir kişiye bırakılan bir malın hukukî işlemini ifade eden fıkıh terim olarak tanımlanmaktadır. Gayri lâzım bir akitlerdir yani her iki taraf içinde bağlayıcı olmayan, emanet veren (mûdi') malını dilediği zaman geri isteyebilme ve emaneti kabul eden (mûda') geri vermekle yükümlüdür.³⁸⁸ Emaneti kabul eden kişi bu akitte daima emaneti veren kişinin haklarını korumaktadır. Escrow sözleşmesi ise satıcı ve alıcı kendisini başvuru yaptığı andan itibaren her iki taraf için bağlayıcı olan, fesh gerçekleşmesi için taraflardan biri şartları gerçekleştirememesi ya da her iki tarafın ortak kararı ile sözleşme fesh edilmektedir. Escrow sözleşmesinde asıl amacın saklama olmadığı yapılan alışverişte taraflar kendi malını ve paralarını teminat altına alma amacı vardır.

Öte yandan vedâ sözleşmesi için de escrow sözleşmesinde malı güvenli bir yerde koruma vardır ayrıca emaneti kabul eden ve escrow aracıda aldıkları malları satış, kiralama, ödünç, rehin verme gibi mallar üzerinde tasarruf hakları yoktur. Yapmış oldukları bu işlem için ücret talep etme hakları vardır. Mallarda kendilerinde kaynaklanmayan bir kusur olmadığı sürece de tazmin etme sorumlulukları yoktur.

Vekâlet sözleşmesi fıkıhta bir kimsenin hukukî işlem yetkisini başka bir kimseye devreden akitlerdir.³⁸⁹ Vekâlet sözleşmesinde tıpkı vedâ sözleşmesi gibi gayri lâzım akitlerden olmasından dolayı tek taraflı beyan ile sözleşme sona erdirmeye imkânı vardır. Vekil, vekalet sözleşmesine göre teslim aldığı şeyleri

³⁸⁶ Sevdanur Arslan, *Escrow Sözleşmesi* (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023), 3-4.

³⁸⁷ Arslan, *Escrow Sözleşmesi*, 7.

³⁸⁸ Mustafa Yıldırım, "Vedâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/596-597.

³⁸⁹ Bilal Aybakan, "Vekâlet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/1-2.

müvekkiline iade yükümlülüğü altındadır. Bu özellikleri ile escrow sözleşmesiyle ayrılmaktadır. Her iki sözleşme türünde de kişiler hukukî işlem yetkilerini bir başkasına devretmektedir.

Teminat olma unsuru bakımından rehin sözleşmesine benzetmemiz mümkün mü? diye soracak olursak bu da yerinde bir değerlendirme olmaz çünkü rehin sözleşmelerinde bir borca karşılık bir malı teminat altına alma durumu vardır. Ancak escrow sözleşmelerinde ortada herhangi bir borç durumu bulunmamaktadır. Teminat unsuru bakımından da escrow sözleşmeleri vekâlet sözleşmesine benzetmemiz daha yerinde bir tesbit olacaktır.

Sonuç olarak escrow sözleşmeleri Türk hukuk sisteminde doğrudan yer almayan fakat benzer uygulamalar ile sistem de var olan ve isimsiz sözleşmeler adı altında yer alan bir sözleşme türüdür. Bu tarz sözleşmeler günümüz ticari faaliyetlerinde bireylerin kendilerini güvence altına almak maksadıyla yaptıkları uygulamalardır. İslam hukuku kapsamında escrow sözleşmesini tek bir sözleşme kapsamında değerlendirmemiz mümkün değildir. Vekâlet sözleşmesi veya vedâ sözleşmesi ile ayrı ayrı benzerlikleri ve farklılıkları bulunmaktadır. Bu yüzden escrow sözleşmesini karma sözleşme olarak değerlendirmemiz yerinde bir tesbit olacağı kanaatindeyim.

5.Dropshipping Uygulamalarının Fıkhi Boyutu

Fıkhi olarak stoksuz e-satış işlemleri tahlil edilirken önemli olan kısım tedarikçi ile satıcı arasında kurulan ilişkinin ne olduğu ayrıca satıcının (dropshipper) bu satış işleminde ki hukuki statüsüdür. Stoksuz e-satış işlemlerinin meşruiyetine dair İslam dünyasında bu alışverişe olumlu ya da olumsuz yönde yaklaşımlar mevcuttur. Akademik anlamda bu konuyu ele alan çalışmalardan ilki 2016 yılında Endonezya'da yayımlanmış ve stoksuz e-satış sisteminin özünde İslam fıkına aykırı olmadığı; selem, vekâlet ve simsarlık³⁹⁰ gibi hukuki ilişkiler üzerinden bu tür satışların yapılacağına dair görüş makalede belirtilmiştir.

Bu konu hakkında yazılmış başka bir İngilizce makalelerde ise peşin bedelle veresiye mal şeklinde yapılan selem akdinin bu satış türüne benzetilmesinin uygun olmadığı belirtmiştir. Çünkü burada ürünü alma ile ürünü teslim etme sürecinin çok kısa olduğu için selem sözleşmesi yapmanın da bu akitte amaçlanan maksadı karşılamadığını, simsarlık ve vekâlet modellerinin bu bağlamda uygulanabilir olabileceğini değerlendirmişlerdir.³⁹¹

Türkiye'de bu alanda gerçekleştirilen çalışmalarda, hocalarımız stoksuz e-satış yöntemini incelerken, satış sözleşmesine konu olan malların sahip olduğu farklı hükümleri göz önünde bulundurarak, bu satış türünü çeşitli açılardan değerlendirdiklerini görmekteyiz.

Dropshipping modelinde satıcının (dropshipper) müşteri ile tedarikçi arasında hukuki statüsünün komisyonculuk olduğuna dair görüşlerin, bazı problemler nedeniyle pek olası olmadığı görülmektedir. Çünkü yapılan alışveriş incelendiği zaman müşteri ürünün siparişini ve ödemesini doğrudan satıcıya yapmakta ve sadece satıcı ile muhatap olmaktadır. Ayrıca aldığı ürünü iade etmek istediğinde de iade işlemini de satıcıya yapmaktadır. Bu alışverişin satıcı ve müşteri arasında gerçekleştiği görülmektedir. Müşteri ile tedarikçi arasında herhangi bir hukuki sorumluluk oluşmamaktadır. Dolayısıyla satıcı ile tedarikçi arasındaki işlemin komisyonculuk olmaktan ziyade satım akdi olacağını söylemek daha doğru

³⁹⁰ Dr. Mustafa Çakır, "Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- VIX Fıkhi Açılan E-Ticaret ile İlgili İşlemler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 101.

³⁹¹ Çakır, "Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler", 102.

olacaktır.³⁹² Mevcut durumda tedarikçi ile satıcı (dropshipper) arasında resmi veya gayri resmi bir antlaşma yapılabilmektedir.

Stoksuz e-satış yönteminin temel özelliği satıcı (dropshipper) kendi deposunda yani mülkiyetinde olmayan bir ürünü kendi ürünü gibi satışa sunmasıdır. Fıkhi açıdan bu satış, sorun teşkil eden ma'dumun satışlarıdır. Ma'dum "Hukuki hakikaten veya hükmen yok saydığı, tarafların anlaşmazlık ve çekişmeye götürecek derece kapalı olan, teslimi garanti edilemeyip zarar ve ziyan içeren, varlığı ihtimalli şeyler"³⁹³ olarak tarif edilmiştir. Bu satışlara izin verilmediği hadislerde rivayet edilmiştir. Ma'dumun satışının yasaklanmasında ki önemli husus satılan ürünün teslim edilememe durumu ve garar riskinin mevcut olmasıdır.

Bu durumda, mevcut satış sistemini günümüz koşullarında incelemek önemlidir. Bir satış akdi kurulduğunda, müşterinin malı (mebi) ve satıcının parayı (semen) elde etmesi gerekmektedir. İlk dönemlerde insanlar alışverişlerini fiziki olarak gerçekleştirdikleri için semen ve mebi aynı ortamda teslim edilebiliyordu. Ancak günümüzde internet sayesinde insanlar alışverişlerini yalnızca kendi ülkelerinde değil, yurt dışından da yapabilir hale gelmişlerdir. Bu nedenle, günümüzün koşullarında toplumsal maslahat ve mevcut olma unsurlarının dikkate alınarak, satış sisteminin yeniden değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Stoksuz e-satış işleminde satıcının sanal mağazasının entegrasyonunu gerçekleştirdiği tedarikçi stoğunda ürünlerin satışı için hazır tutulması, tedarikçi ile arasında ürünün paketlenmesi ve kargolanmasını içeren bir sözleşme akdedilmesi tedarikçinin stoklarında var olan ürünün mevcudiyet ve makduru't-teslim şartı için yeterli görülebilir.³⁹⁴

E-ticaret sistemin de kullanılan güvenli ödeme sistemi ile müşteri kendisinin dolandırılma riskine karşıda kendini güvene almaktadır. Bu şekilde satıcı ürünü teslim etmeme durumunda ya da kusurlu, istenilen ürünün dışında başka bir ürün göndermesi durumunda müşteri herhangi bir mağduriyet yaşamıyor.

İslâm fıkhnın da satış sözleşmelerin ürünün kabzedilmesi önemli görülen şartlar arasındadır. Stoksuz e-satış yönteminde de kişiler alışveriş yaptığı zaman ürünü kabz etmeden önce ücretini ödemektedirler. Mecellede bu konu ile ilgili olarak "Bey'de kabz şart değildir."³⁹⁵ İlkesinden hareketle ayrıca AAOIFII faizsiz finans standartlarına göre kabz, "Herhangi bir varlığın fiziki olarak veya örfe bu anlama gelen bir yolla ele geçirilmesi." Şeklinde tanımlamıştır. Bu çerçeveden bakıldığında, günümüzdeki örfe göre internet üzerinden yapmış olduğumuz alışverişlerde kesilen fatura ve dekont, bu işlemde kabzın gerçekleştiğini göstermektedir. E-ticaret üzerinden yapılan ürünlerin piyasada kolay bir şekilde bulunmasından bu satışı fesadı gerektirecek kadar garar içermediğini mebinin teslim "garar-ı yesir" olarak kabul edilebilir.³⁹⁶

Sonuç

Günümüzün hızla gelişen e-ticaret yöntemlerinden biri olan ve aynı zamanda bu sistemin içinde büyük bir pazar payına sahip olan stoksuz e- satış yöntemi (dropshipping) kişilere daha küçük bütçe ile sanal

³⁹² LiV, "Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili", 574.

³⁹³ İsmail Bilgili, "İslâm Hukukunda Ma'dum'un Satışı", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 8 (2006), 213.

³⁹⁴ LiV, "Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili", 579.

³⁹⁵ Mecelle, mad.262.

³⁹⁶ LiV, "Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili", 580.

ortamda hesap açarak maliyeti düşük ideal bir satış modeli sunmaktadır. Dropshipping yapmak isteyen satıcılar iki işlemlerini TamEntegre.com veya Bayilik modelleri ile gerçekleştirmektedir. Stoksuz e-satış yönteminde müşteri ile satıcı (dropshipper) arasında satım akdi bağlamında her iki tarafa da borç yüklemektedir. Bunun yanında satıcı ile tedarikçi arasında ise yazılı veya sözlü olarak güvene dayalı bir sözleşme yapılmaktadır. Bazı e-ticaret siteleri satıcı ile tedarikçi arasında bir güven anlaşması yapılmasını zorunlu görmüştür. Bu satışlarda, tedarikçinin, satıcı (dropshipper) adına gönderdiği ürünlerde herhangi bir sorun olmamalıdır. Ayrıca stok durumlarını sürekli güncel tutması gerekmektedir. Çünkü bu süreçte yaşanacak her türlü aksaklık, doğrudan satıcıyı olumsuz etkilemektedir. Müşteri ürünü bir sebepten dolayı iade etmek istediğinde de sorumluluk doğrudan satıcıya ait olmaktadır.

İslam'da meşru kazanç yöntemlerinden biri olan ticari faaliyetlerde temel düşünce karşılıklı rızanın sağlanmasıdır. Stoksuz e-satış yöntemi de alışveriş örfü, maslahat ve ihtiyaçlar dikkate alındığında zamanın bizlere sunmuş olduğu hizmet olarak görebiliriz. Bu stoksuz yöntemini İslam akitleri bağlamında incelediğimizde istisna akdi olabileceğine dair görüşlerin olduğu ama bu görüşlerin çok yerinde olmadığını çünkü istisnada siparişe dayalı bir üretim yapıldığı fakat stoksuz e- satış işleminde ürünü satın alma ile ürün üretilmesi işlemi gerçekleşmemektedir. Ayrıca ürünün sipariş verilmesi ile teslim edilme süresinin çok az olduğunu görmekteyiz.

Hiz. Peygamberimizden nakledilen hadislerinde yanında olmayan mülkiyetinde olmayan malın satışının yapılmasının yasaklanması ana gaye satış esnasında garar riskinin olmasıdır. Stoksuz e- satış yönteminde, satıcı ile tedarikçi arasında "XML" hizmeti ile stok güncellemelerinin düzenli olarak yenilenmesi durumunda buradaki garar hafif derece garar "garar-ı yesir" olarak değerlendirebiliriz bu da akdi fesada döndürecek bir durum değildir.

İslam hukukunda değişik açılardan birtakım tasniflere tabi tutulan mallar "misli" ve "kıyemi" şeklindedir. Stoksuz e-satış sisteminde de satılan ürün misli bir mal ise burada ürün satıcının zimmetinde borç olarak sabit kalır ve satıcı misli olan bu malı herhangi bir yerden temin edip müşteriye iletebilir. Ancak satılan ürün kıyemi bir mal ise bu takdirde satıcı (dropshipper) bu ürünü satışa sunarken stok durumuna dikkat etmesi gerekmektedir. Ürünün satışı gerçekleştiği anda stoktan düşürülmelidir TamEntegre.com üzerinden yapılan stoksuz e- satış modeli ile ürünlerin stoklarının entegrasyonu güncel olarak takibi sağlamak daha kolay şekilde yapılmaktadır.

Sonuç olarak günümüz internet çağı, hayatımızın her alanında değişimlere neden olduğu gibi klasik ticarete de bu değişim gerçekleşmiştir. Stoksuz e-satış modeli de bu değişimin sonuçlarından biridir. Uygulanan bu modelde tedarikçi firma sebepsiz yere olan ürün iadesi veya kendinden kaynaklı bir kusurdan dolayı iade edilen ürünlerin sorumluluğunu üstlenmesi gerekmektedir. Satıcı (dropshipper) stoksuz e- satış ticareti yaparken özellikle XML entegrasyonu ile stok durumunu sık sık kontrol etmelidir. Bu işlemleri dikkatli bir şekilde gerçekleştirdikleri takdirde, bu satış türünde herhangi bir sorun görünmemektedir.

Bununla beraber bu tür bu platformlarında kişiler hesaplarını açtıktan sonra ürünleri başka kişilerin hesaplarındaki ürün görsellerini alarak sahiplerinin rızaları dışında kendi hesaplarında sergileyerek satışlarını gerçekleştirmektedir veya kendi ellerinde olan ürünün resmini değil de başka daha güzel ürünün görselini satışa sunarak müşterileri aldatan satıcılarda bulunmaktadır. Buradaki satıcı hem diğer satıcının emeğini çalmak hem de müşterileri kandırdığı için bu tür işlemleri caiz görmemekteyiz.

Son olarak günümüz örf ve teamülleri gereği çağımızın bizlere sunmuş olduğu bu yeni alışveriş modellerini tekrardan değerlendirmemiz mümkündür.

Kaynaklar

Arslan, Sevdanur. *Escrow Sözleşmesi*. TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.

Aybakan Bilal, "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 8 (2006), 211-238.

Çakır, Dr. Mustafa. "Stoksuz E- Satış (Dropshipping) Uygulamalarında Görülen Fıkhi Problemler". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- VIX Fıkhi Açudan E-Ticaret İle İlgili İşlemler*. 304. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2023.

ÇIRKAN, Merve Hilal. *Stoksuz Satış Sözleşmeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.

LiV, Cemil. "Stoksuz E-Satış (Dropshipping) Modelinin İslâm Hukuku Açısından Tahlili". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2023), 569-587.

Yaman, Ahmet -Çalış, Halit, *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 6. Basım, 2021.

Yıldırım Mustafa, "Vedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/596-597. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Mâlikî Mezhebinde Âm Nassın Maslahatla Tahsisi

Rumeysa Aydın 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

rumeysa.aydin14@ogr.sakarya.edu.tr

1. Giriş

Hukuk, hayat bulduğu topluma ayak uyduran, canlı ve esnek bir yapıya sahiptir. Onun kendine has bu yapısı, bir taraftan varlığını devam ettirmesine yardımcı olurken diğer taraftan da toplumdaki değişimlerden aynı oranda etkilenmesine sebep olmuştur. Dikkate değer olan noktalardan birisi ise hukuk-toplum etkileşiminin adalet idesi ile yakından ilgili olması; adaletin sağlanmasını ve gerçekleştirmesini sağlayan bir olgu olmasıdır.³⁹⁷ Şer'î kaynaklı bir sistem olması nedeniyle İslam hukukunun hem değişmez ilkelere hem de adaleti yerine getirebilmek için şartlara göre esneklik sağlayan ve değişime açık prensiplere sahip olması gerekmiştir. Değişmez ilkelere nas ve icmâ ile ulaşılırken hukukun esnek yapısını muhafaza etmek ve güncelle olan bağlantısını devam ettirmek için de maslahat düşüncesine ihtiyaç duyulmuştur.

Tarih boyunca maslahatın naslarla ilişkisi konusunda farklı görüşler sürülmüş, çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Maslahatın kaynağının nas ile olan ilişkisine göre kat'î, zannî, vehmî; şer'î değerlendirmeye muhatap olmasına göre de muteber, mülga, mürsel şeklinde türlere ayrılmıştır. Klasik kaynaklarda yapılan çalışmalar sonucu nas-maslahat arasındaki ilişkinin, bu ve benzeri sınıflandırmalar ile anlaşılması yeterli gözükmemektedir. Zira maslahatın birkaç boyutunun olması, genelleme yapılmasını zorlaştırmaktadır. Farklı bir taksimata alan açmak, nas-maslahat arasındaki bağın derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Yapılacak olan sınıflandırma, kişi veya grupların nas-maslahat arasında gözettikleri dengenin açığa çıkartılması bağlamında olacaktır. Buna göre dört farklı ilişki türü fark edilmiştir: a) nastaki maslahat, b) naslara rağmen maslahat, c) müstakil-mürsel maslahat ve d) maslahatla tahsis. İlk grup nastaki maslahat; şeriatın kendisinin maslahattan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre din, maslahatları içermesi ve mefsedetleri (zararları) defetmesi bakımından tümüyle maslahattır. Zira naslara bakıldığında ya kulların maslahatına olanı teşvik ya bir zararı defetme ya da her iki durumun da bir arada olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır.³⁹⁸ Çoğunluğunu Şafilerin oluşturduğu bu gruba göre Allah'ın kulların yararına olanı dışarıda bırakması veya zarar veren bir şeyi engellememesi düşünülemeyeceği için maslahatın naslarda mevcut olduğunu savunmuşlardır.

Nas-maslahat arasındaki ilişkiye dair bir başka görüşe Necmeddin et-Tûfî'de rastlanmıştır. Tûfî, maslahatın nas ve icmâya takdim edilmesini savunmuştur. Zira ona göre nas, ihtilaflıdır ve hükümlerde zemmedilen ihtilafa sebep olur. Ancak maslahata riayette ise ihtilaf olmaz ve şer 'an istenilen ittifaka neden olur. Bu durumda maslahata uyulması daha iyidir.³⁹⁹ Tûfî naslara rağmen maslahat düşüncesini üç önermeye dayandırmaktadır:

- a. Şâri'nin ana maksadı maslahattır. Bu önerme Tûfî'nin en kuvvetli ve en özel delilidir.

³⁹⁷ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: Filiz Kitabevi, ts.), 32.

³⁹⁸ İzzeddin ibn Abdüsselam, *İslami Hükümlerin Esas ve Hikmetleri= Kavaidu'l-ahkamfi mesalihi'l-enam*, çev. Soner Duman - Süleyman Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 36.

³⁹⁹ Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tufi, *Risâle fi riayeti'l-maslaha* (Kahire: Dârü'l-Mısıriyye li'l-Kitâb, 1993), 34.

- b. Maslahat, kat'î naslar veya icmâ ile uyuşmak zorunda değildir. Nas veya icmâ maslahat ile teâruz edebilir ve bu durumda maslahatın takdim edilmesi gerekir.
- c. Tüm bunlar adet ve muamelata ilişkin hükümlerde geçerli olup kulların maslahatlarını muhafaza etmek için konulmuştur. Ancak ibadetler Şâri'nin hakkıdır, yalnızca o belirler.⁴⁰⁰

Çoğunluğunu Mâlikî alimlerin oluşturduğu bir başka yaklaşım ise verilen ilk iki görüşün aksine nas dışında da maslahat alanının olmasıdır. Zaten Mâlikî içtihadı incelendiğinde kat'iyeti ifade eden şer'î deliller hariç geniş bir alanda maslahata yer verdikleri fark edilir. Bu da onların maslahata verdikleri önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bilgiler ışığında Mâlikî içtihadı, bir meselede şeriattan leh ve aleyhte bir delilin bulunmaması halinde hükmü, mürsel maslahat üzerine tesis etmiş ve delilin olmadığı yerde de müstakil bir kaynak olarak kabul etmiştir.⁴⁰¹ Sınırsız olaylar karşısında sınırlı olan nassın, bütün maslahatları kuşatmadığını, dolayısı ile nassların dışında mürsel maslahat alanının da olduğunu savunmuşlardır.

Şimdiye kadar ortaya konulan bu sınıflandırmalar herkes tarafından bilinmektedir. Ancak nas-maslahat ilişkisine dair son bir grup daha vardır ki bir teorisi olmasına rağmen henüz kavramlaşmamış, farklı isimlendirmeler altında örtülü kalmıştır. Maslahatı çeşitli boyutlarla kullanan Mâlikîler, henüz bir teorisi ortaya konulamamış olsa da maslahatla âm nassı tahsis etmişlerdir. Ele alınan mezhebin, nas-maslahat arasındaki ilişkide maslahatı önceleyen Necmeddin et-Tûfî kadar cüretkâr veya maslahata ağır şartlar getirerek sınırlı alanda uygulamayı hedefleyen⁴⁰² zihni düşüncelerin arasında itidali yansıttığı fark edilmektedir.

Mâlikî alimler, umumi lafızlara sahip nasları, maslahat ile tahsis etmiş; kapsamını daraltmışlardır. Onlar maslahata o kadar çok önem vermişlerdir ki sadece nassın olmadığı maslahat-ı mürsele ile değil nassın umumi bir hükmünün olduğu alanda da maslahatı aktif olarak kullanmış ve o naslardaki umumi hükümleri, maslahat düşüncesi ile sınırlandırmışlardır. Farklı şer'î deliller içerisinde izleri görülse de pratik uygulamada pek çok örneğine rastlanılmıştır. Aslında onların umumi nitelikli nasları maslahatla tahsis etme girişimleri ve buna usul açısından altyapı oluşturmaya çalışmaları, bugün de naslara yaklaşırken bizlere ışık tutabilir.

Bu çalışma ile hedeflenen, Mâlikî mezhep kaynaklarından yararlanılarak gerçekleştirilen tahsis sürecinin bir teorisini kurmak ve fûrû eserlerinden örnekler sunarak pratikteki uygulamalarını göstermektir. Eğer bu konuda bir teori ortaya konulabilir ve örnekleri gösterilebilirse “mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur”⁴⁰³ kuralının aksine maslahat düşüncesinin, nassın olduğu alanda da içtihat yapma noktasında müctehidin elini güçlendirdiği öğrenilmiş olacaktır. Buna göre, maslahatın âm nassın kapsamını sınırlandırmada gücünün olup olmayacağı, yapılabiliyorsa ne şartlarda ve kimler tarafından yapılacağı gibi sorular üzerinde yoğunlaşılacaktır.

2. Âm Nassın Maslahatla Tahsisi

Araştırmamızda, Mâlikî mezhebinde âm bir nassın maslahatla tahsis edilmesi işlenecektir. Kur'an ve sünnette umum ifade eden naslar bulunmaktadır ki bu lafızlar kendisinde var olan tüm fertleri barındırmaktadır. Mâlikîler ise bahsi geçen lafızların kapsamını, maslahat nedeniyle yer yer sınırlandırmışlardır. Buna göre âm naslar, hükmün tüm fertlere taalluk ettiğini ifade etse de Mâlikî

⁴⁰⁰ Mustafa Zeyd, *el-Maslahatu fi't-teşrii'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tufi*, 1954, 133.

⁴⁰¹ Mustafa Ahmed Zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 94.

⁴⁰² Muhâmed Said Ramazan el-Bûtî, *Davabitü'l-maslaha fi's-şer'iatü'l-İslamiyye* (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 1982).

⁴⁰³ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (Tibyan Yayıncılık, 2019), 58.

alimlere göre ayetin kapsamından bazı fertlerin çıkartılması ve hükmün o kısma uygulanmaması gerekmektedir. Çünkü ayetin hükmü, kapsamındaki tüm fertlere uygulanması halinde açıkça maslahata aykırı ya da zarar verici olmaktadır. Bunu engelleme adına Mâlikîler yalnızca bir başka nas ya da icmâ ile değil maslahatla da âm nassı tahsis etmişlerdir. Fakat belirli bir teorinin ortaya konulmaması, usulde farklı kavramlar altında işlenen ancak fûrûda uygulanma imkanına kavuşan bir teori olarak varlığını devam ettirmesine neden olmuştur. Teorinin oluşumuna değinmeden önce sıklıkla kullanılacak kavramların ıstılahi anlamlarına yer vermek faydalı olacaktır. Teorinin temel kavramları âm lafız, maslahat, tahsis; ilintili olanlar ise kıyas ve istihsan delilleridir.

Lafızlar pek çok sınıflandırmaya tabi tutulabilirse de kapsamın daraltılmasını ifade eden tahsis işlemi için burada kapsam bakımından lafızlar kısmını vermek yeterli olacaktır. Bu lafızlar âm ve hâs olarak ikiye ayrılmaktadır. Kısaca bulunduğu lafızdaki fertleri tamamıyla barındırmasına âm, bir kısmının dışarıda kalarak ayırt edici bir durumda olmasına ise hâs denir. Çalışmamız âm nassın maslahatla tahsisi olması nedeniyle âm lafzın üzerinde durulacaktır. Âm lafız “tek bir vaz’da, tek bir mana için konulan ve belirli bir miktarla sınırlanmaksızın kendisi için en uygun olan bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan bir lafız”⁴⁰⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Âm nassın delaleti konusunda Mâlikîler, âm lafzın karinesiz olması halinde umuma delalatini zannî olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰⁵ Mâlikîlerin âm lafzın delaletine yaklaşımları önemli olup tahsis işleminde işlevsel olacaktır. Tahsis “âm lafzın ferlerinden bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılması”⁴⁰⁶ olarak ifade edilmektedir. Maslahat ise geniş anlamıyla faydanın sağlanmasını ve zararın ortadan kaldırılmasını ifade eder. Bu terim, ruhi-bedeni, ferdi-içtimai, dünyevi-uhrevi fark gözetilmeksizin faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirtir.⁴⁰⁷ Maslahat umum-husus kullanımına ya da kaynağına göre farklı türlere ayrılmaktadır ancak ana konuyu dağıtmamak adına burada detay verilmeyecektir. Maslahatla tahsis konusu ile yakından ilgili olan birkaç kavrama daha yer vermek zemini sağlamlaştıracaktır. Bunlardan kıyas, usul eserlerinde üç farklı anlamda kullanılmıştır: Genel nitelikli şer’î nas, yerleşmiş genel kural anlamında ve fıkıh usulündeki kıyas.⁴⁰⁸ İstihsan ise “bir delili, başka bir şer’î delilden veya maslahattan ya da şeriata uygun düşen örften dolayı tahsis etmek”⁴⁰⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Kısaca ıstılahlarına değindikten sonra teorinin oluşumuna yer verilmelidir.

Mâlikî usul sistematüğinde maslahatın önemli bir yer tuttuğı bilinmektedir. Yapılan bu çalışmada ise maslahatın nassı sınırlandırmada bir yetkisinin olup olmadığı esaslı sorulardan biridir. Ancak nas-maslahat arasında cereyan eden bu tahsis işlemi, bir soruyu daha beraberinde getirmektedir. Nas-maslahat teâruz edebilir mi? Bu soruya verilen yanıt, çalışmamızın da gidişatını belirleyecektir. Teâruz edebilmesi halinde tahsisten bahsedebilirken; kabul etmeyenler için tahsisin bir işlevi kalmamaktadır. Nas ve maslahatın muhalif olması, iki farklı bakış açısıyla incelenmelidir. Hangi nas ve hangi maslahat. İlk olarak nassa bakıldığında bu bilgilere göre nas-maslahat arasındaki ilişkiyi ikiye ayrılmaktadır: Kat’î nassa karşı maslahat ve kat’î olmayan nassa karşı maslahat. Eğer nas, sübutu ve delaleti kat’î ise maslahatın ona muhalif olması tasavvur edilemez. Ancak nassın sübut veya delaletinde zannîlik olması halinde nassın maslahatla takyid ve tahsisi konusunda içtihatlar farklılık göstermektedir. Mâlikî mezhebinde ise kat’î olmayan nassa karşılık, maslahatla tahsisine izin verilmektedir.⁴¹⁰ Hangi nas sorusuna cevap verildikten sonra benzer bir soru maslahat bakımından da cevaplandırılmalıdır. Buna göre nassa muhalif olan maslahat, iki şekilde ortaya çıkar: Bir dayanağı olmayan mürsel maslahat ya da

⁴⁰⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993), 54.

⁴⁰⁵ MuhÂmed Ebu Zehra, *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhı*, çev. Osman Keskioglu (Ankara: Hilal Yayınları, 1984), 265.

⁴⁰⁶ Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, 106.

⁴⁰⁷ İbrahim Kafi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003.

⁴⁰⁸ Mustafa Yamuk, *İslam Hukuk Usulünde İstihsan ve Maslahat-ı Mürsele İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 36-37.

⁴⁰⁹ Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*, çev. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul, 2014), 169.

⁴¹⁰ Zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, 102.

muteber bir dayanağı olan maslahat. Bir aslı, dayanağı olmayan maslahat nasla ihtilaf etmesi halinde, ister külli- cüzi bir muhalefet olsun isterse ayet kat'î olsun ya da olmasın bunlara bakılmaksızın maslahata itibar edilmesi caiz değildir. Aynı şekilde nassın kat'î olması halinde yine o maslahatla amel edilmez. Ancak muteber bir asıldan şahidi, dayanağı olan maslahat, nas ile teâruz etmesi halinde tahsis yoluyla bu muhalefetin izale olması mümkünse o durumlarda içtihadı boyun eğmek gerekir. Çünkü naslarla maslahatın uzlaştırma içtihadın gerçeklerinden biridir. Ancak mürsel maslahatın nassın üzerinde bir hakkı, hükmü yoktur.⁴¹¹

Verilen bilgiler ışığında umum ifade eden nassın, maslahatla tahsis edilebilmesinin de şartları açığa çıkmaktadır. Yani her âm nas, tahsise uğrayamayacağı gibi her maslahat kabul edilenle de amel edilemeyeceği bilinen bir gerçek haline gelmektedir. Kısaca Mâlikîlere göre karinesiz umum ifade eden lafzın delaletinin zannî olduğu, bu zannîlikten de ancak kuvvetli bir karine ile delaletinin kat'îleşir hale geldiğini aksi halde zannî olduğu ifade edilmektedir.⁴¹² Tahsise uğrayabilen âm lafız da karinesiz olması gerekir, zannîlik içermelidir. Aksi halde Mâlikîlere göre karine ile gelen âm lafzın delaleti kat'îdir ve o durumda tahsise uğrayamayacağı yukarıda açıklanmaktadır. Âm nassı tahsis edebilecek olan maslahat ise müstakil bir delilden ziyade şer'î delillerin içerdiği ilke ve hükümlerin tümevarım yöntemine göre incelenmesi sonucunda ulaşılan ve bütün bu hüküm ve ilkelerde kulların dünya ve ahiretteki yararlarının gözetilmiş olduğu şeklinde özetlenebilecek olan kapsamlı bir düşünceyi ifade eden bir üst kavramdır.⁴¹³ Muteber bir dayanağı olan maslahatın, âm nassı tahsis edebilmesi mümkün hale gelmektedir.

Yapılan çalışmanın usuldeki yeri de saptanmaya çalışılmıştır. Ancak belirgin bir başlık altında incelenmediği, bazı kavramlar altında örtülü kaldığı fark edilmiştir. Bu konuyu umum-husus bahsinde incelenmesi gerektiğini, bir delilden ziyade lafız bahsinin konusu olduğunu ifade edenler olduğu gibi maslahat-ı mürsele ya da istihsan delillerinin içerisinde olduğunu söyleyenler de olmuştur. Detayına girilmeden tespit edilen kısma yer vermek faydalı olacaktır. Aksi halde konu farklı tartışmalara kapı aralayacaktır. Zira usuldeki yeri tespit edilirken çeşitli zorluklarla da karşılaşmıştır. Mezhep içerisinde herkes için ortak bir ıstılahtan bahsedilememesinin yanı sıra konunun farklı isimlendirmelerle incelenmesi, usuldeki yerinin saptanmasını zorlaştırmıştır. Okumalar sonucu Mâlikî mezhebinde âm nassın maslahatla tahsis edilmesi, istihsan delilinin içerisinde yer aldığı fark edilmiştir. İstihsan, hükümde aşırılığa sürükleyen kıyasın yerine kıyastan istisna ederek hükme ulaşmayı ifade etmektedir.⁴¹⁴ Kıyasın üç manası olduğu, içerisinde “genel nitelikli şer'î nas” kısmının ise umum lafza tekabül ettiği düşünüldüğünde, âm nassın maslahatla tahsis edilmesi de bu kısımda incelendiği açığa çıkmaktadır.

Teorik altyapısı oluşturulmaya çalışılan âm nassın maslahatla tahsisi konusunda pratik hayata yansımaya da yer vermek faydalı olacaktır. Zanaatkarın elinde olan malın durumu hakkında gerçekleşmektedir. Zanaatkarın elinde olan malın helak olması halinde tazmin yükümlülüğü yoktur, onun elinde emanet hükmündedir. Ancak Mâlikîler ecîr-i müşterek-ecîr-i has ayırımına gitmişler ve ecîr-i müşterekin malı tazmin etmesini maslahaten gerekli görmüşlerdir. Buna göre normalde emanet mal gibi kabul edilen ürün, zanaatkarın kusuru olmaksızın telef olması halinde tazmin edilmez. Fakat Mâlikî alimler ecîr-i has (özel işçi, tüm vaktini kendisine kiralayan kişi. Örneğin hizmetçi, şoför) ve ecîr-i müşterek (genel işçi, belirli mesleği olan onu satan kişi. Örneğin marangoz, boyacı) ayırımına gitmişlerdir. Ecîr-i müşterek, elindeki malların telef olması halinde onu istihsanen tazmin eder hükmü,

⁴¹¹ eL-Bûtî, *Davabitü'l-maslaha fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 200-201.

⁴¹² Ebu Zehra, *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkhı*, 263.

⁴¹³ İbrahim Kafi Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2018), 79.

⁴¹⁴ Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 118.

maslahat sebebiyle Mâlikî içtihadı kabul etmiştir.⁴¹⁵ Bir başka örnek ise şahitlikte aranan bulûğ şartı ile ilgilidir. Mâlikî içtihadında şahitlikte aranan bulûğ yaşına rağmen bazı yaralanmalar konusunda çocuğun şehadeti kabul edilmiştir. İbn Rüşd Bidaye'sinde "İmam Malik maslahata kıyasla bu şahitliğe izin vermiştir." şeklinde açıklama yapmıştır. Verilen fetva ile İmam Malik'in nassın mukabilinde olan maslahata göre fetva verdiğini göstermektedir. Bir başka örnek ise hırsızlık suçu ile itham edilen bir kimsenin durumu ile ilgilidir. Umum ifade eden hadise göre "inkâr edenin yemin etmesi, iddia edenin de beyyine getirmesi gerekir." Ancak Mâlikîler hırsızlık suçu ile itham edilen kimsenin itiraf edene kadar hapis yoluyla alıkonmasına cevaz vermişlerdir. Zira bu durum mal sahiplerinin maslahatına daha uygundur. Çünkü hırsızlık yapılan kişinin delil-beyyine getirmesi mümkün olmaz. Mâlikîler umum nassı maslahatla tahsis etmişlerdir.⁴¹⁶

3. Sonuç ve Değerlendirme

Ana hedefi adalet idesini gerçekleştirmek olan hukuk, güncelliğini her daim koruması ve esnek bir yapıya sahip olması beklenmektedir. İslam hukukunda ise ilahi kaynaklı bir sistem olması nedeniyle değişmez ilkeleri nas ve icmâ ile sağlanırken; canlılığını korumaya yardımcı olan değişebilir ilkelere ise maslahat ve makasid ile ulaşılmaktadır. Yapılan bu çalışmada ise İslam hukukundaki esneklik bir başka açıdan da görülme fırsatına kavuşacaktır. Ele alınan mezhep, kamu yararını önceleyip âm bir nassa bazı istisnalar getirerek anlamını daraltmaktadır. Bu çalışma ile farklı ideolojilerin kavramlarına ihtiyaç duyulmaksızın kendi geleneğimizden örnekler verilerek hukuktaki esnekliği gözler önüne sermeyi hedeflemektedir.

Mâlikîlerin maslahata verdikleri önem bilinen bir durumdur. Ancak onlar sadece maslahatı mürsele (nassın leh-aleyhte görüş bildirmediği alan) ile değil; nassın umumi bir hükmünün olduğu alanda da maslahatı aktif olarak kullandığı ve o naslardaki umumi hükümlerin maslahat düşüncesi ile sınırlandırıldıkları tespit edilmiştir. Esasen diğer mezheplerde de farklı isimlendirmeler ya da çeşitli şartlarda benzer bir tahsis süreci fark edilmektedir. Ancak Mâlikîlerin maslahat nedeniyle tahsise sıkça başvurusu ve ülkemizde Mâlikî usul düşüncesinde nassı sınırlandırma konusunda işlevsel olan maslahatın bu türünün henüz akademik bir çalışmada ele alınmamış olması, araştırmamızın bu mezhep özelinde ilerlemesine neden olmaktadır. Ancak üzerinde durulması gereken birkaç noktaya yer vermek faydalı gözükmektedir. Buna göre nassı tahsis edebilecek olan maslahat, müstakil bir delilden ziyade İslam teşriinin ana temalarından biri olan, külli kaide manası taşıyan maslahattır. Şer'î delillerden tümevarım yoluyla çıkarılan maslahat, elbette kat'îyyet ifade etmeyen âm nassı tahsis edebilir denmesi de açıkça mümkün olmaktadır. Maslahat ile yapılan işlemlerde çoğunlukla keyfiliğin olması, zeminin sağlam olamayışı gibi eleştiriler nedeniyle temkinli yaklaşılmıştır. Ancak m nassı, tahsis edebilecek olan maslahatın anlaşılması halinde durum açığa çıkacak ve muhtemel eleştirilerin odağı olmayacaktır. Ayrıca naslar üzerinde yapılan içtihatlar konusunda belli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir taraftan nasları tümünden devre dışı bırakmaya çalışan tarihselci-modernist yaklaşım diğer taraftan da nasları harfiyen uygulayan gelenekselci bir yaklaşım gibi çeşitli fikirler ortaya çıkmıştır. Geleneğe gittiğimizde ise itidal bir yol ile karşılaşmış, öyle ki bu konuda esnetmeler yapabilen ancak nasları öte tarafa bırakıp kendi hevasına göre hareket etmeyen, kaide ve kurallara bağlı olan bir yaklaşım bulunmaktadır. Araştırmamız itidali yansıtan bu yaklaşımı ortaya koymayı, bir teori oluşturmayı ve güncel problemler konusunda da faydalanabilecek bir delil haline gelmesini amaçlamaktadır.

Kaynaklar

⁴¹⁵ Zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, 72.

⁴¹⁶ Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lilu'l-Ahkam* (Kahire: Daru'l-Selam, 2017), 389.

- Abdüsselam, İzzeddin ibn. *İslami Hükümlerin Esas ve Hikmetleri= Kavaidu'l-ahkamfi mesalihi'l-enam*. çev. Soner Duman - Süleyman Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, ts.
- Bûti, Muhammed Said Ramazan el-. *Davabitü'l-maslaha fi's-şeriatil-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2018.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhı*. çev. Osman Kesioğlu. Ankara: Hilal Yayınları, 1984.
- Fâsî, Allâl el-. *İslam Hukuk Felsefesi :Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*. çev. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul, 2014.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Ta'ilu'l-Ahkam*. Kahire: Daru'l-Selam, 2017.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Tufi, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi. *Risâle fi riayeti'l-maslaha*. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 1993.
- Yamuk, Mustafa. *İslam Hukuk Usulünde İstihsan ve Maslahat-ı Mürsele İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. Tıbyan Yayıncılık, 2019.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*. çev. Servet Armağan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Zeyd, Mustafa. *el-Maslahatu fi't-teşrii'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tufi*, 1954.

1.Giriş

İnsanın olduğu her yerde ihtilâfın olması tabii bir durumdur. Tebliğ döneminde asgarî düzeyde seyreden bu durum, sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. Bu ihtilâflar, zamanla belirli ortak noktaları paylaşan kişilerin etrafında toplandığı grupların oluşmasına neden olmuş ve diğer görüşlerden ayrışmalarına yol açmıştır. Bu gruplaşmalar, mezhep ve taraf kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Mezheplerin zaman içinde kendi içlerinde farklı görüş ve tarıklara ayrılması da beklenen bir durumdur. Peygamberin Efendimizin de belirttiği gibi, bu tür ihtilâflara bir bereket unsuru olarak bakmak gerekmektedir. Mezhep içindeki bu ihtilâfların, mezhebin ana kaidelerine aykırı olmaması tutarlı ve geçerli olması gibi durumlar aranmaktadır.

İslam hukuku tarihinde hem mezhepler arası tartışmalar hem de mezhep içi eleştiriler yaygın bir şekilde görülmüştür. Mezhep içi eleştiriler hilâf eserleri ve reddiyeler olarak kendilerini göstermektedir. Mezhep içindeki hilâf eserleri ve farklı görüşlere yönelik reddiyeler yaygın bir gelenek haline gelmiştir. Bunun yanı sıra, zaman zaman mezhep içinden bazı âlimler diğer isimlerin görüşlerinin mezhebin genel gidişatına ve aslî kaidelerine uygun olmadığını veya bazı görüşlerin yanlış anlaşıldığını ileri sürerek birtakım eleştirilerde bulunmuştur.

Bu çalışmada, konu Şâfiî mezhebi bağlamında ele alınacaktır. İmam Şâfiî müctehidin muhaliflerini dinlemekten kaçınmaması aksine karşıt görüşün, kişinin farkında olmadığı görüşlerin farkına varmasına ve kendi düşüncesinin sağlamlaşmasına katkı sağlayacağını belirtmiştir.⁴¹⁷ Bu görüş mezhep dışında ve içinde karşıt fikirlerin rahatlıkla dile getirilmesi konusunda teşvik edici bir unsur olmuştur.

Şâfiî mezhebinin genelindeki muhalif tutumlara çalışmanın kapsamı gereği yer verilemeyeceğinden konu mezhep âlimlerinden İsnevî (ö. 772/1370)⁴¹⁸ üzerinden ele alınacaktır.

İsnevî'yi Şafii mezhebi içinde öne çıkaran en önemli unsurlardan biri, İmam Şâfiî'nin görüşlerine gösterdiği titizliktir. İsnevî, Şâfiî'nin görüşlerinin doğru bir şekilde aktarılması ve bunun tatbiki noktasında kendisini yetkin görmektedir. Bu yetkinliğine dayanarak, mezhebin önde gelen âlimlerinden Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) bazı görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler, kimi zaman nakil hatalarına dayandırılırken, kimi zaman da ilgili alimin görüşüne yeteri kadar vâkıf olamamaktan kaynaklandığı şeklinde gerekçelendirilmektedir.⁴¹⁹ Bazı Şâfiî âlimleri de buna karşılık asıl İsnevî'nin Nevevî'yi anlayamadığını ileri sürerek ona karşı reddiyeler yazmışlardır.⁴²⁰

⁴¹⁷ "İHTİLÂF", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Şubat 2025).

⁴¹⁸ "İSNEVÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Şubat 2025).

⁴¹⁹ Cemalaeddin İsnevi, *et-Temhid fi Tahrîcî'l Furu ala'l-Usul* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), ss.53-54.

⁴²⁰ Ayrıntı için bkz.: Hamdullah Yüce, *Tahrîcî'l- fûrû ale'l-usûl literatüründe İsnevî'nin yeri -et-temhid fi tahrîcî'l-fûrû ale'l-usûl eseri özelinde* (İstanbul: fatih sultan mehmet vâkıf üniversitesi, 2022), s.26; "Cemaledin el-İsnevî" (Erişim 20 Şubat 2025).

İmam İsnevî, yaşadığı dönemde ailesinin ilimle uğraşması hasebiyle birçok eserin birinci el kaynaklarına diğer âlimlere kıyasla daha kolay ulaşabilmıştır.⁴²¹ Bu durum, onun mezhep içindeki görüşlere vâkıf olmasını sağlamış ayrıca görüş ayrılıklarına yönelik eleştirilerini de güçlü bir zemine oturtmasına katkı sağlamıştır.⁴²²

İsnevî, Râfiî ve Nevevî'nin görüşlerini incelediği birden fazla eser kaleme almıştır. *Mühimmât, Cevâhirü'l-bahreyn fi tenâkuzi'l-habreyn, Tenkih, Tezkiretü'n-nebih ve Kâfi'l-muhtâc*⁴²³ gibi eserleri, onun iki âlimin görüşlerine ne derece hâkim olduğunu göstermektedir. Bu eserler, hem mezhep içindeki farklılıkları ortaya koyması hem de bu iki âlimin görüşlerine hâkimiyetini göstermesi açısından önemli bir yere sahiptir. Müellifin belirttiği, *fikhî çelişkiler ve ihtilâflar* üzerine yazılmış sistematik başka bir eserin olmayışı bu alanda öncü bir nitelik taşımasını sağlamıştır.⁴²⁴

Çalışmamızda, İsnevî'nin *Mühimmât ve Cevâhirü'l-bahreyn* adlı eserlerini esas alacağız. İsnevî, bu eserleri kaleme alırken, Şâfiî mezhebinin iki önemli kaynağı olan ve Râfiî ve Nevevî'nin İmam Şâfiî'nin görüşleri başta olmak üzere birtakım konularda görüş bildirirken yanıldıklarını öne sürmektedir.⁴²⁵ Bu doğrultuda, kendisinin İmam Şâfiî'nin diğer alimlerde mevcut olmayan birçok eserine sahip olduğunu dolayısıyla onun görüşlerine daha kapsamlı bir şekilde vâkıf olduğunu vurgulamaktadır.

Cevahiru'l-bahreyn'de İsnevî'nin söz konusu eserlerinde Nevevî ve Râfiî'nin görüşlerine neden ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dair görüşleri üzerinde incelemelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda İsnevî, **Mühimmât** adlı hacimli eserini, Râfiî'nin *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)* ve Nevevî'nin *Ravdatü't-tâlibîn ve 'Umdetü'l-müttakîn* adlı eserlerini ele alarak yazmıştır.⁴²⁶ Eserin mukaddimesinde, Şeyhayn'a (Nevevî ve Râfiî) dair eleştirilerini yirmi farklı türe ayırarak incelemiştir.⁴²⁷

2.Mühimmât'ta Yer Alan Eleştiriler

İsnevî, Mühimmât'ta yer alan eleştirileri belirli bir sistematik çerçevesinde ele almamıştır. Eleştiriler birinci, ikinci ve üçüncü tür olarak sıralanmış; ancak bu başlıklarda tutarlı bir sistem izlenmemiştir. Zaman zaman eleştiriler sadece Râfiî veya Nevevî özelinde yapılırken, kimi zaman her iki ismin adı birlikte zikredilmiş, bazı durumlarda ise herhangi bir isim belirtilmeden genel meseleler eleştirilmiştir.

Birinci tür eleştiriler, hükmün aslına dair değerlendirmeleri içerir. Bu türde en sık karşılaşılan durumlar şunlardır: İki farklı görüşün aynı anda verilmesi, hakkında ihtilâf bulunan bir meselede yalnızca tek bir görüşün alınarak bunun doğru kabul edilmesi, aynı meselenin farklı yerlerde geçmesi ve her geçtiği yerde farklı hükümlerin verilmesi.⁴²⁸

İsnevî eleştiri noktalarını salt aktarmakla yetinmez. Zaman zaman bunlara dair yorumlarda da bulunur. Örneğin, İmam Şâfiî ve Begavî'nin ihtilâf ettikleri bir meselede, Nevevî bir görüşe yer verirken, Râfiî diğer görüşü zikretmektedir. İsnevî, bu duruma Nevevî'nin eserlerinde daha sık rastlandığını belirtir.

⁴²¹ Ayrıntı için bkz.: Muhammed bin Atiyye bin Abdullah el-Mâlikî, *Cevahiru'l Bahreyn fi Tenakuzi'l-Hibreyn (Kitabın başından, "Müteba'îlerin İhtilâfı" bölümünün sonuna kadar olan kısmın İncelenmesi ve Tahkiki)* (Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010), ss.26-27.

⁴²² Laith Motei Yahia Alazab, *İmam İsnevî'nin Fıkıh Usulü Anlayışı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), Ss.17-18,21.

⁴²³ Osman Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2006), ss.16-23.

⁴²⁴ Cemalaeddin İsnevî, *Cevahiru'l-Bahreyn fi Tenakuzi'l-Hibreyn* (Kuveyt: Darü'd-Diya, 2022), s.143.

⁴²⁵ İsnevî, *Cevahiru'l-Bahreyn fi Tenakuzi'l-Hibreyn*, ss.139-143.

⁴²⁶ Yüce, *tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl literatüründe isnevî'nin yeri -et-temhîd fi tahrîci'l-fürû ale'l-usûl eseri özelinde*, s.26.

⁴²⁷ Cemalaeddin İsnevî, *el-Mühimmât fi Şerhir-Ravda ver-Rafii* (Beyrut: daru'l-ibn Hazm, 2009), 1/99.

⁴²⁸ İsnevî, *el-Mühimmât fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.99.

Eleştirisini sunduktan sonra, Nevevî'nin bu yöntemi benimsemesinin sebeplerine de değinir. Ona göre, Nevevî'nin elde ettiği eserleri ve bilgileri titizlikle tasnif etmeye yoğunlaşması, kaynaklar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasını engellemiş ve genel kabul görmemiş görüşlere eserlerinde daha az yer vermesine yol açmıştır. Bunun yanında Nevevî'nin iyi niyetle hareket ettiği ve onun çalışmaları sayesinde birçok konunun tasnifinin yapıldığını belirtir.⁴²⁹ Bu tutumu, onun salt eleştiri yapma niyetinde olmadığını, aksine Nevevî'nin ilmî katkısını da takdir ettiğini göstermektedir.

Bir diğer eleştiri noktası, iki âlimin ihtilâf ettiği bir meselede hangi görüşe başvurulması gerektiğidir. İsnevî, mezhep içi sıralamada öncelikle İmam Şâfiî'nin bizzat kendi görüşlerine başvurulması gerektiğini, çünkü bunların en açık ve güçlü delile dayandığını belirtir. Ardından, mezhep çoğunluğunun görüşüne uyulmasının tercih edilebileceğini ifade eder. Râfiî ve Nevevî karşıt görüşte olduklarında, tercih yapma yöntemlerine de değinir. Nevevî'nin bir hadise dayanarak bir görüşü benimsediği, buna karşılık Râfiî'nin ona muhalefet ettiği durumlarda, Râfiî'nin belirttiği görüşün öncelikli kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Râfiî'nin Şâfiî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olduğundan onun görüşüyle amel etmenin sahih olduğunun altını çizer. Buna karşılık Nevevî'nin herhangi bir hadise dayanmadan yaptığı muhalefetin dikkate alınması gerektiğini şu sözlerle ifade eder: *özellikle daha fazla bilgiye sahip olan ve dikkatli bir münekkit olan kimse, elinde yeterli kitap ve bilgi olmadan itirazda bulunmaz.*⁴³⁰

Bu bağlamda, İsnevî'nin Nevevî'nin nakillere dayanarak belirttiği görüşleri, nakil yöntemini sorunlu bulduğu için ihtiyatla karşıladığı ve bu nedenle Râfiî'nin görüşünü tercih ettiği söylenebilir. Öte yandan, Nevevî'nin nakle dayanmayan karşıt görüşünü ise aklı veya daha sağlam bularak tercih ettiğini ifade etmek mümkündür.⁴³¹

İsnevî, mukaddime kısmında da belirttiği gibi İmam Şâfiî'nin birinci el kaynaklarına doğrudan ulaştığını vurgular ve diğer âlimlerin bu kaynaklara erişemediklerini veya farklı sebeplerle yanlışya düştüklerini belirtir. Özellikle Râfiî'nin İmam Şâfiî'nin sözlerine ulaşmada çok daha fazla hataya düştüğünü ifade eder. Nitekim, bu görüşünü babası Râfiî'den ders alan Celâleddîn Kazvî'nin duyduğu bir hikâyeye de destekler:

*"İmamın el yazması olan 'en-Nihâye' adlı eser, Kazvin'de miras yoluyla bazı kadınların eline geçmişti. Bu kadınlar, eserin dışarı çıkarılmasına izin vermiyorlardı. Râfiî, onların evlerinin yakınındaki bir camiye gider, eseri orada inceler ve ondan nakiller yapardı. Ancak bu incelemeler sırasında eserin tam anlamıyla üzerinde durup gerekli dikkat ve özeni gösteremediği için, yaptığı aktarımlarda eksiklikler ve hatalar meydana gelirdi. Bu durum, kitabın bir yerinde durup dikkatlice incelemek yerine aceleyle bakmasından kaynaklanıyordu."*⁴³²

Bu tür hatalar, metinde bir kelimenin yanlış anlaşılmasından, bir satırın gözden kaçırılıp diğer bir satıra kaymasından veya eksik aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra bazı hatalar ise Râfiî'nin eserlerini çoğaltan müstensihlerin yaptığı yazım yanlışları sebebiyledir. İsnevî, kopyalamadan kaynaklanan hataların çoğunu kitabının ilerleyen kısımlarında tespit ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, İbn Kass, *Telhîs* adlı eserinde bir hüküm nakletmiş, ancak daha sonra bu hükmü değiştirmiştir. Râfiî'nin eline geçen nüsha eserin ilk şekli olduğundan değiştirilen son hükmü değil ilk hükmü savunmuş ve bu sebeple hataya düşmüştür.⁴³³

⁴²⁹ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.99-100.

⁴³⁰ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.100-101.

⁴³¹ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.101.

⁴³² İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.101.

⁴³³ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.101.

Bu çerçevede Râfiî'nin yaptığı hataların kaynaklarını üç başlık altında sıralamak mümkündür:

1. *En-Nihâye* adlı eseri doğrudan dinleme imkânının sınırlı olması: Yukarıda bahsedildiği üzere Râfiî bu eseri tam anlamıyla inceleme fırsatı bulamadığından eksik veya hatalı alıntılar yapmıştır. Bu sebeple nakillerinde yanlış anlamalar ve hatalar bulunmaktadır.
2. Nüshaların çoğaltılması sürecinde yapılan hatalar: Eserlerin istinsahı esnasında müstensihlerin yaptığı yazım ve kopyalama hataları, bilgilerin yanlış aktarılmasına yol açmıştır.
3. Râfiî'nin bizzat yaptığı hatalar: Bir eserdeki görüşü alırken, nakli yapan kişinin hatalı naklettiğini belirtmesine rağmen, Râfiî'nin ilk nakledilen görüşü savunmaya devam etmesi yanlış sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur.

İsnevî'nin diğer bir eleştiri noktası, iki âlimin eserlerinde İmam Şâfiî'nin bizzat ifadelerine aykırı olan yerlerin tespit edilmesidir. Özellikle Râfiî, İmam Şâfiî'nin eserlerine doğrudan erişim imkânı bulamadığı için başkaları aracılığıyla dolaylı alıntılar yapması eksik veya hatalı sonuçlara yol açar. Nevevî'nin bu konuda Râfiî'den daha üstün olduğu, zira kaynaklara doğrudan ulaşma imkânı bulduğundan bahsedilir.⁴³⁴

İsnevî daha sonra kendisinin Nevevî'nin ulaştığı metinlere ek olarak dönemin zor bulunan eserlerinden, Müzenî'ye ait 'el-İmlâ', 'el-Emâlî' ve 'Nihayetu'l-ihisâr' gibi kaynaklara ulaştığına değinerek kütüphanesinin genişliğini belirtir. Eleştirinin devamında kendisinin bu konuda yetkin ve kaynaklara haiz olduğuna değinerek bu kaynakları hangi yöntemlerle işlediğine bahseder.⁴³⁵ Yazar burada eksiklikleri göz önüne serdikten sonra bu tür durumlarda tercih edilmesi gereken ismin kendisi olduğunu belirterek mezhep içindeki eksikliği gidermenin yolunun kendisinden geçtiğine dair bir nevi imada bulunur. Yine İsnevî bir metne ulaşma imkânı varken ictihad yapmanın caiz olmadığını vurgulayarak bu alimlerin içtihatlarının başından eksik olduğunu, oysa kendisinin kaynaklara ulaşma bakımından yetkin olduğu için ictihad yapma ehliyetine bir nevi sahip olduğunu belirtir.

Yaptığı alıntılarda fıkıh âlimlerinin ihtilâflarının kasıtlı olmadığını aslında bu ihtilâfların bilmemelerinden kaynaklandığını ifade eder. Ardından, fıkıh âlimlerinin Şâfiî'ye aykırı görüş sarf etmelerinin sebebinin kitaplarının sistematik olmamasından kaynaklandığını belirtir. İmam Şâfiî'nin eserlerinin işleyişine değinir ve bu eserler ele alınırken izlenmesi gereken yolu belirterek bu konudaki yetkinliğini gözler önüne serer. Bu doğrultuda, İsnevî'nin eserlerin doğru kullanılmasına dair önerisi, bu metinleri doğru ve etkili bir biçimde kullanan kişinin kendisi olduğudur. Dolayısıyla, diğer âlimlere doğru yolu takip etmelerini önerir. Alimlerin Şâfiî'nin eserlerini kullanım oranlarının az olmasına hak verdikten sonra doğru kullanım yönteminin kendisinin yöntemi olduğunu belirtir.⁴³⁶

İsnevî iki alimin özellikle Râfiî'nin çoğunluğun görüşünü belirlemede yetersiz kaldığını vurgular. Bu tür durumlarda genelde bir kişinin görüşüne karşı çoğunluk ya da bir grubun görüşüne karşı daha büyük bir grubun görüş belirtmesi söz konusu olduğunda karşımıza çıkmaktadır. Râfiî'nin seçim yaparken bazı ifadeler kullandığını belirtir. Bu ifadeler arasında "daha sahih(el-asahh)", "daha benzer(el-eşbeh)" ya da "daha yakın(el-akrab)" gibi kelimeler yer alır. İsnevî, bu ifadelerin Râfiî'nin takvasından ve aşırı ihtiyatlı olmasından kaynaklandığını ifade eder. Râfiî'nin, doğru görüşü belirlerken daha temkinli ve dikkatli davranma eğiliminde olduğu, bu yüzden çoğunluğun görüşünü seçerken çok dikkatli olduğunu vurgular. Bununla birlikte, İsnevî, Râfiî'nin genelde çoğunluğun

⁴³⁴ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.102.

⁴³⁵ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.102.

⁴³⁶ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.103.

görüşünü bilmediğini ve bu görüşü öğrendiği takdirde nadiren aykırı davranacağını belirterek, Râfî'yi iyi tanıdığını ve usulüne hâkim olduğunu da belirtir.⁴³⁷

İki âlim, nakillerdeki eksikliklerin yanı sıra tutarsız olmakla da eleştirilmiştir. Zaman zaman getirdikleri istisnalar daha sonra yine kendileri tarafından göz ardı edilmiş ve aksi yönde hükümler verilmiştir. İsnevî, bu meselelere burada değinmemiş, ancak başka bir eserinde, *Tırazu'l-mahâfil fî elğâzi'l-mesâil* adlı kitabında ele almıştır.⁴³⁸

Usul hatalarından bir diğeri de takyid edilen bir mesele hakkında, bu takyidin muhtemelen farkında olunmadan mutlak bir şekilde hüküm verilmesidir. Daha sonra gelen âlimlerin de bu mutlak ifadeye dayanarak hüküm vermesi, o ifadenin aslında İmam Şafî ve sonraki âlimler tarafından takyid edilmiş hükümle çelişmesine neden olmuştur. Bu durum, bir ihmal olarak değerlendirilebileceği gibi, meselenin bir bölümünün zikredilmemesi veya zikredilmiş olsa dahi hükmünün atlanması şeklinde de kendini göstermektedir.

İsnevî'ye göre Nevevî, zaman zaman Râfî'nin eserlerinde bazı kısımları yanlış anlamış ve bu şekilde nakletmiştir. Öyle ki, bir meselede hüküm açıkça zikredilmiş olmasına rağmen, Râfî'nin görüşü aslında bunun tam zıddı şeklindedir. Bu durumda, aralarında bu kadar kısa bir zaman dilimi bulunan iki âlimin eserlerinde bile bu tür hatalar yapılabiliyorsa, mezhep imamının eserlerine ulaşmanın yeterli olup olmayacağı sorusu akla gelmektedir. İsnevî, bu sorunun zihinlerde belirlemesine yol açmaktadır.⁴³⁹

Kaynaklara ulaşmadaki yetersizlikle ilgili olarak, kimi zaman çelişki bulunmadığını iddia ettikleri bir konuda aslında çelişki mevcuttur. Hatta çelişkinin olmadığını belirttikleri bölümlerde bile farkında olmadan çelişkili hükümlerde bulunabilmektedirler. Örneğin, *er-Ravda* adlı eserde bir meselede çelişki bulunmadığını söylerken, aynı meseledeki çelişki *el-Minhâc* adlı eserde sabittir.⁴⁴⁰ Bu durum bazen öyle bir hal alır ki, daha önce reddettikleri bir görüşü başka bir yerde savunmaya başlarlar veya Şafî'nin reddettiği bir meselede aksine bir görüş belirttikleri olur.

İsnevî, Râfî'nin, Şafî'nin eserlerine yeterince muttali olmamasını eleştirdikten sonra, Gazâlî'nin eserlerinden yaptığı alıntılarının da yetersiz olduğunu ifade eder. Bu durumu şu şekilde açıklar: Gazâlî, *Vecîz* veya diğer eserlerinde bir meseleden söz ederken, Râfî bunu *Nihâye* adlı eserde göremeyince, Gazâlî'nin başka kaynaklardan nakil yaptığını düşünmez ve bu bilgiyi reddeder.⁴⁴¹ İsnevî, bu eleştirisinde kendisinin konuya vâkıf olduğunu vurgulamak amacıyla Gazâlî'nin görüşlerinin eserlerinde ne derece yer aldığına dair bilgilendirmelerde bulunur. İsnevî, *Nihâye* adlı eserin, Gazâlî'nin görüşlerinin çoğunu içerdiğine değindikten sonra, *Vâsit* adlı eserini yazarken; Furânî'nin *el-İbâne*, Kâdî Hüseyin'in *et-Ta'lik* ve Şeyh Ebû İshak'ın *el-Mühezzeb* adlı üç farklı kitaptan istifade ettiğini belirtir. Bu eserleri saydıktan sonra, Râfî'nin bu temel kaynaklara ulaşmadığından bahseder. Hasılı, Gazâlî *Nihâye*'de olmayan bir meseleyi aktardığında, Râfî bunu inkâr etmektedir. Nevevî de *Ravda*'da bunu devam ettirir hatta daha ileri giderek zaman zaman konuyu görmezden geldiği ve çarpıttığı durumlar olabilmektedir. Bunun yanı sıra, İsnevî, *Nihâye*'deki bazı meselelerin farklı başlıklar altında yer almasından dolayı eserin düzenini tam olarak kavrayamadıklarını ifade etmektedir.⁴⁴²

Râfî ve Nevevî de bu düzeni tam kavrayamadıklarından bir yerde şiddetle inkâr ettikleri hükmü başka bir mesele altında kolaylıkla kabul edebilmekte ve kendileriyle çelişmektedirler. Râfî, zaman zaman bir

⁴³⁷ İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.104.

⁴³⁸ İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.104-105.

⁴³⁹ İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.104-105.

⁴⁴⁰ İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.105.

⁴⁴¹ İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.105-106.

⁴⁴² İsnevî, *el-Mühimmat fî Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/ss.106-107.

meselede naklin bulunmadığını iddia eder veya naklin doğruluğundan tereddüt eder. Bunun sebebi, söz konusu nakle ulaşamamış olmasıdır. Nakle ulaşamadığı için kendi görüşüyle ictihad eder. Bu ictihad, bazen kaynaklardaki hükme uyarken, bazen de tamamen zıt bir şekilde olabilmektedir. Kaynaklarda açıkça yer alan bir bilgi olmasına rağmen ictihada başvurusu, eleştirilen noktalardan biridir.

İsnevî, Nevevî ve Râfiî'nin ihtilâflı görüş belirttikleri ve tercih yapmadıkları durumlarda, hangi görüşün seçileceği konusunda yardımcı olur. Bu tercihin yapılması sırasında şu yollar sırasıyla takip edilmelidir: İlk olarak, ihtilâflı görüşlerin başka kitaplar ve bölümlerde nasıl geçtiğine dair bir araştırma yapılmalı; ardından, ihtilâf ettikleri meselede İmam Şâfiî'den gelen açık bir görüş araştırılmalıdır. İmamdan bir görüş gelmediği takdirde alimlerin çoğunluğunun meseledeki görüşlerine başvurulmalıdır.⁴⁴³

İsnevî Râfiî'nin *Vecîz*'den alıntı yaparken bazı hükümleri ve ihtilâflı noktaları ıskat etmesini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bu ihmal durumu iki şekilde gerçekleşebilmektedir.⁴⁴⁴ Birincisi, fikhî bir hükmün *Vecîz*'de yer almasına rağmen, Râfiî'nin kendi şerhinde bu hükmü ele almamış olmasıdır. İsnevî'ye göre, Râfiî bu hükmü ya önemsememiş ya fark etmemiş ya da gereksiz görmüş olabilir. Diğer bir ihmal noktası ise, Râfiî'nin ihtilâfları düşürerek bu ihtilâfları tartışmaya gerek duymaması ya da başka bölümlerde yer vermesidir.

Dördüncü türde olduğu gibi, Râfiî'nin Gazâlî'nin eserlerine karşı olan tavrı eleştiri konusu olmuştur. Râfiî'nin Gazâlî'ye yönelik eleştirilen noktaları şunlardır: Eserlerine tam erişim sağlayamaması nedeniyle, kimi zaman başka bir eserinde yer alan nakle aykırı bilgiler vermiştir. *Vecîz*'i şerh ederken, bazı hükümleri gereksiz gördüğü, fark etmediği ya da önemsiz bulduğu için eserine almamıştır. Aynı şekilde, *Vecîz*'deki ihtilâfları tartışmaya gerek duymadığı ya da başka bölümlerde ele alacağı için o kısımda yer vermemiştir. Bu ihmal, eserde bilgi eksikliğine yol açmış ve daha sonra bu eksikleri tamamlamak isteyen âlimlerin ekstra çaba harcamasına sebep olmuştur.

3.Sonuç ve Değerlendirme

İslam hukuk tarihinde ilk ihtilâflar mezheplerin oluşum sürecinde yer alan alimler ve takipçileri arasında ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu görüş farklılıkları, mezheplerin kurumsallaşmaya başlaması ve doktrinlerinin oluşması ile mezhep içinde kendini göstermiştir. Bir mezhepteki ihtilâfların tamamının incelenmesi bu çalışmayı aşacağından Şâfiî mezhebi çerçevesinde İsnevî'nin Râfiî ve Nevevî'ye eleştirilerini incelenmiştir.

Şâfiî mezhebi kuruluş döneminden sonra görüşlerin artması ve farklılaşmasıyla büyük bir birikim meydana gelmiştir. Bu durum, mezhep içerisinde görüşlerin sistematik hale getirilmesini ve ayıklanmasını zorunlu kılmıştır. Mezhep içindeki farklı tariklerin bir araya getirilmesi ve tasnif edilmesi görevini "şeyhayn" olarak anılan Râfiî ve Nevevî üstlenmiştir. Dolayısıyla, bu iki âlimin Şâfiî mezhebi içindeki yeri son derece önemlidir. Şâfiî mezhebi üzerine araştırma yapacak birinin onların bizzat kitaplarına veya tashih ettikleri diğer eserlere başvurmama gibi bir durumları söz konusu olmamaktadır.

İsnevî'nin mezhep içindeki portresine bakacak olursak, kendisinden önce gelen başta İmam Şâfiî olmak üzere Nevevî, Râfiî, Râzî, Âmidî, Gazzâlî, Beydâvî gibi mezhebin önemli isimlerinin eserlerini

⁴⁴³ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.107.

⁴⁴⁴ İsnevî, *el-Mühimmat fi Şerhir-Ravda ver-Rafii*, 1/s.107.

incelemesi ve bazı eserleri ezberleyecek kadar yoğunlaşması sebebiyle mezhebinin sekizinci yüzyıl imamı olarak anılmaktadır.

Bu noktada İsnevî'nin Râfiî ve Nevevî'ye yönelttiği eleştiriler mezhep içerisinde nadir karşılaşılan bir tavır olarak görülmektedir. Mezhebin önemli kırılma noktalarından biri olan ayıklama sürecinin önde gelen iki âliminin zaman zaman hataya düştüğünü ve bazı konularda yeterince yetkin olmadıklarını belirtmesi, kendisine mezhep içerisinde müsbet bir gözle bakılmasını zorlaştırmıştır. İsnevî zaman zaman sert tepkilerle karşılaşmış hatta bu konuda kendisini hedef alan birçok reddiye yazılmıştır. Nitekim İbn Hacer Heytemî İsnevî'nin bu eleştirilerinin sebebini, insanların yanlışını bulmaktan hoşlanma huyu olarak açıklamıştır. İsnevî eserlerine yazılan çok sayıda reddiyeyle rağmen mezhep içinde görüşlerine başvurulmuş önemli alimlerden biri olmayı sürdürmüştür.

Bu çalışmada İsnevî'nin Râfiî ve Nevevî'yi eleştirirken yönelttiği başlıca eleştiriler ele alınmıştır. Ancak yalnızca bu kısımdan hareketle İsnevî'nin niyetinin mezhep imamının bizzat görüşlerine dönerek bir dönüşüm geçirme amacıyla mı olduğu yoksa bu eleştirilerin mezhep içi hilâf türünün bir örneği olarak kabul edilmesinin yeterli olup olmadığına karar verilmesi güçtür. İsnevî'nin Nevevî'yi mezhebin meşhur görüşlerine yer verip diğer görüşleri ihmal etmekle eleştirmesinin hemen ardından, bu durumun Nevevî'nin çok sayıda tasnif yapmasından kaynaklandığını ve bu tasniflerin büyük değer taşıdığını ifade etmesi, eleştirilerinin salt itiraz amacı taşımadığını göstermektedir. Nitekim İsnevî, eleştirilerinin çoğunu, ilgili meseleye dair çözüm önerileri ve doğru yöntemler sunarak desteklemekte ve mezhep içindeki bu durumu düzenlemeye çalışmaktadır.

Hasılı bu yapıcı tavrı göz önünde bulundurulduğunda, mezhep içinde yıkıcı bir tavır sergilediğine dair eleştirilerin İsnevî'yi tam olarak kavrayamamaktan ve hakkını teslim edememekten kaynaklandığı söylenebilir.

Kaynaklar

Alazab, Laith Motei Yahia. *İmam İsnevi'nin Fıkıh Usulü Anlayışı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.

Güman, Osman. *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2006.

İsnevi, Cemalaeddin. *Cevahiru'l-Bahreyn Fi Tenakuzı'l-Hibreyn*. 1 Cilt. Kuveyt: Darü'd-Diya, 2022.

İsnevi, Cemalaeddin. *El-Mühimmat Fi Şerhir-Ravda Ver-Rafii*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-İbn Hazm, 2009.

İsnevi, Cemalaeddin. *Et-Temhid Fi Tahrîci'l Furu Ala'l-Usul*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.

Muhammed Bin Atiyye Bin Abdullah El-Mâlikî. *Cevahiru'l Bahreyn Fi Tenakuzı'l-Hibreyn (Kitabın Başından, "Mütebayi'lerin İhtilafı" Bölümünün Sonuna Kadar Olan Kısımın İncelenmesi Ve Tahkiki)*. Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010.

Yüce, Hamdullah. *Tahrîcü'l- Furu Ale'l-Usul Literatüründe İsnevî'nin Yeri -Et-Temhid Fi Tahrîci'l Furu Ale'l-Usul Eseri Özelinde*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vâkıf Üniversitesi, 2022.

"Cemaleddin El-İsnevî". Erişim 20 Şubat 2025. <https://İslamdusunceatlası.Org/Cemaleddin-El-İsnevi/5654>

Tdv İslâm Ansiklopedisi. "İhtilâf". Erişim 20 Şubat 2025. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Ihtilaf>

Tdv İslâm Ansiklopedisi. "İsnevî". Erişim 20 Şubat 2025. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Isnevi>

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim, inzal olduğu yirmi üç yıllık süreç içerisinde muhatap olduğu toplumu zihnen ve manen şekillendirmiş, sonrasında gerek Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tatbiki gerekse sahabenin yaşamı boyunca yüce Allah'ın (c.c.) indirmiş olduğu vahye karşı göstermiş olduğu ehemmiyet, tarihsel süreç içerisinde geçmişten günümüze kadar gelen bütün İslam toplumlarında da Kur'an-ı Kerim'e olan tutumunu belirlemiştir. Kur'an-ı Kerim'in muhafazası ilk vahiyden itibaren bilinçli bir şekilde uygulanan metodlarla Hz. Peygamber'den itibaren günümüze kadar devam eden bir disiplin şeklinde sürmüştür. Bu disiplinde vahyin muhafazası için uygulanan en önemli metod ezber usulüydü. Arap toplumunun cahiliye devrinden itibaren kazanmış olduğu ezber yeteneği, vahyin muhafazası için kilit taşı niteliğinde olduğunu söylememiz mümkündür. Bu uygulamada ilk olarak Cebrail (a.s.) vasıtasıyla, inzal olan ayetler Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından öğrenilmekteydi. Arz ve sema olarak adlandırılmış olan bu usul nübüvvetin ilk yıllardan itibaren günümüze kadar gelen eğitim metodunun bir örneğini teşkil etmiştir. Bu noktada İnzal olan ayetler ilk olarak Hz. Peygamber tarafından ezberlenmiş ve buradan da doğru bir şekilde sahabeye öğretilmiştir. Zürkani, Ezber usulünün vahyin hatalardan uzak tutulması açısından oldukça önemli bir metod olduğunu şu şekilde ifade etmektedir; "Hz. Peygamber (s.a.v.) inen vahiyleri önce kendisi ezberleyip, sonrasında da sahabenin ezberlemesi için hem namazlarda hem de farklı zamanlarda yavaş yavaş okur ve her yıl o seneye kadar inzal olan ayetleri Cebrail'e arz ve sema ederdi"⁴⁴⁵. Zürkani'nin bu ifadelerinden hareketle ezber metodunun devamlı ve bilinçli bir disiplin olarak uygunlandığını söylememiz mümkündür.

Bu hususta Kevserî, İslam'ın doğuşundan itibaren sahabenin ve ümmetin Kur'an'la uzaktan yakından alakası olan her şeyi ezberleme, mütalaa ve tedvin etmede diğer ümmetleri geride bıraktığını, ümmet içerisinde büyük, küçük, genç, yaşlı fark etmeksizin şehir ve köylerde ezber usulü sayesinde asırlar boyunca Kur'an'ın muhafaza edildiğini, merkezlerden uzak yerlerde dahi onu okuyan kişinin, kelime veyahut harfte dahi yanlışı olsa, yaptığı yanlışı düzeltip doğrusunu öğretebilecek birilerinin mutlaka bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁶ Kevserî'nin ifadelerinden hareketle ilk olarak Arap toplumunda varolan bu yetenek zamanla İslam beldelerinin en ücra yerlerinde dahi bilinen bir metod halini almıştır. Hz. Peygamber vahyin muhafazası için ezber metodunu birincil öncelik olarak uygulanmakla beraber, bunun da yeterli olmayacağı düşüncesiyle zihinlerde muhafaza edilen vahyin inzal olduğu şekliyle orijinal yazılışının da muhafaza edilmesi gerektiğini düşünerek bir başka metod olarak aynı anda vahyi yazıyla kayıt altına da alarak başka bir önlem daha almıştır. Rasulullah, aynı anda uygulanan bu ikili metod sayesinde yazıda oluşabilecek belli hataları ezber ile düzelterek, ezber kısmında zamanla oluşabilecek hafıza kayıplarına karşı da yazı ile önlem olarak oluşabilecek olumsuz durumların önüne geçmiştir. Elbette bununla da yetinilmemiş, vahiy kâtibi olanlar nazil olan her ayeti sahabe huzurunda yazmış ve devamlı surette Resulullah'a okumuşlardır.⁴⁴⁷ Bu hususu Zeyd b. Sabit: "Rasulullah (s.a.v.) bana vahyi yazdırıyor ve bitirince de yazdığım vahyi okutturuyordu. Eğer herhangi bir yanlışı veya noksan bulursa, bunu hemen düzelttiriyordu. Ben de ancak ondan sonra kalkıp söz konusu vahyi insanlara bildiriyordum"⁴⁴⁸ diyerek izah etmiştir. Ezber ve kitabet ile birlikte vahyin muhafazası için uygulanan bir diğer metod ise

⁴⁴⁵ Zürkani, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1988) 1/240-241.

⁴⁴⁶ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makalatü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye 1371/1949) 23.

⁴⁴⁷ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 24.

⁴⁴⁸ Heysemi, Nureddin Ali b. Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407) 1/381.

Rasulullah'ın her Ramazan ayında Cebrail (a.s.) ile beraber yapmış olduğu arza metodudur. Bu konuyu çalışmamızda ayrı bir başlık olarak inceleyeceğimiz için ayrıca burada bahsetmeyeceğiz. Nitekim Hz. Peygamber'in yaşadığı devirden itibaren Kur'an'ın muhafazası için uygulanan bu sistemli metodlar, Kur'an'ın ilahi bir özellik taşımadığına dair çalışmalar yürüten müsteşrikleri başka bir yönde araştırmaya sevk etmiş, bu noktada "yedi harf" ruhsatıyla birlikte zamanla ortaya çıkan kıraat ihtilafları üzerinden hareketle vahyin otoritesini sarsmaya yönelik başka bir çabayı da beraberinde getirmiştir. Burada araştırmamızın asıl amacı olarak özellikle 20. Yüzyılda Kur'an ve kıraatler üzerine yoğunlaşan müsteşriklerin görüşlerinden bihaber olmayan, yaşadığı dönemin en önemli alimlerinden biri olan Zâhid Kevserî'nin kıraatlerin mütevatirliği ve kıraatlerin Kur'an'ılığı ile son arza'da kıraatlerin durumu hakkındaki görüşlerine yer vermektir. Yaşadığı dönem itibarıyla Kur'an ve kıraatlere yapılan saldırılara karşı düşüncelerinin değerlendirilmesinin önemli olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu hususta konunun daha sağlıklı anlaşılması adına ilk olarak yedi harf ruhsatı hakkında bir izahat yapıp, sonrasında müsteşriklerin yedi harf ve kıraatler üzerinden yapmış oldukları saldırılar hakkında genel bir çerçeve çizerek Zâhid Kevserî'nin görüşlerini aktarma gayretinde olacağız.

2. Vahyin Kolaylaştırıldığı Müjde: "Yedi Harf"

Geçmişten günümüze İslami ilimlerin kendi içerisinde ortaya koyduğu ana mevzuları ve bu mevzular üzerinden bina ettiği usul ve görüşleri bulunmaktadır. Kur'an ve kıraat alanında Rasulullah döneminden itibaren en önemli ve anlaşılması problem teşkil eden konuların başında "Yedi Harf" meselesi gelmektedir. İslam alimleri bu problemi açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele olarak değerlendirmiş, bu hususun çözümüne dair ciddi bir gayret ortaya koymuşlardır. Yedi harfin ne demek olduğu hususunda çeşitli tanımlar yapılmış, yapılan bu tanımlar belli sonuçlar ortaya koymuş olsa da yedi harfin ne olduğu hakkında kesin ve net bir bilgiye sahip olduğumuzu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Nitekim Zâhid Kevserî, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadislerin tevatür seviyesinde olduğunu belirtmiş, fakat alimlerin yedi harfin ne anlama geldiği konusunda yaklaşık kırk görüş ortaya koymak suretiyle ihtilaf ettiklerini aktarmıştır.⁴⁴⁹ Burada yedi harf ruhsatının mahiyetini açıklama çabasına girmek yerine ruhsatın verildiği dönem içerisinde nasıl bir fayda sağladığını anlamanın, yedi harfi anlamlandırma ümmeti daha sağlıklı bir noktaya taşıyacağını söylememiz mümkündür. Nitekim ruhsatın verildiği dönemde İslam'a davetin Mekke sınırlarını aşması ve özellikle Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte Arap dilinin farklı lehçelerini konuşan birçok etnik kökene ve dini anlayışa sahip olan insanların İslam dinine geçmiş olması ile birlikte ortaya çıkan durum, homojen bir dil algısını ortadan kaldırarak özellikle ayetlerin tilavetinde telaffuz ve mana açısından birtakım sorunların ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.

Bu hususta Kevserî, Kur'an'ın büyük bir kısmının kureyş lehçesine göre indiğini, Mekke'nin fethiyle birlikte insanların Allah'ın dinine kalabalıklar halinde girmeye başladığını, farklı Arap kabilelerinden heyetlerin geldiğine ve bunun üzerine yüce Allah'ın, bu kabilelere kureyş lehçesine bir anda geçmelerinin zorluk oluşturmaları sebebiyle, onlara Hz. Peygamber'in dilinden Kur'an'ı kendi lügat ve lehçelerinden okumaları konusunda izin verdiğini belirterek, yedi harf ruhsatının bir kolaylık ilkesi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁰ Bu sorunlara günümüz perspektifinden baktığımızda da yedi harf ruhsatının verilmesinin gayet anlaşılabilir olduğunu görmemiz mümkündür. Günümüzde dahi Kur'an'a ilk kez muhatap olan çocuk, yaşlı, genç farketmeksizin ayetlerin tilaveti esnasında telaffuz sorunları yaşamaktadır. Yedi harf ruhsatı ümmetin Kur'an'ı tilaveti noktasında yaşamış olduğu zorluklar ve bu minvalde hasıl olan ihtiyaca binaen verilmiştir. Nitekim yedi harf ruhsatı hakkında gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu ihtiyaca binaen Cebrail vasıtasıyla Yüce Allah'tan müsaade istediği ve bu isteği doğrultusunda yüce Allah'ın "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur, kolayınıza geleni okuyun" şeklinde müspet cevap verdiği görülmektedir.⁴⁵¹ Yedi

⁴⁴⁹ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 39.

⁴⁵⁰ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 39.

⁴⁵¹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul, İSAM yayımları, 2022), 34.

harf ruhsatının veriliş zamanına dair alimlerin çoğunluğu bu ruhsatın Medine döneminin son zamanlarında verildiği görüşünü desteklemektedir. Nitekim yedi harf ruhsatı ile ilgili rivayetlerde geçen "Beni Gıfar", "Mescid" ve bir rivayette "Hz. Ömer ve Mekke'nin fethinden sonra müslüman olduğu bilinen Hişam arasında geçen tartışma" ruhsatın Medine döneminin sonlarına tekabül ettiği görüşünü desteklemektedir. Sonuç olarak yedi harf hakkında farklı teorik tanımlar yapılmış olsa da asıl amacı geçmişten günümüze kadar uygulanan bir kolaylık ilkesi niteliği taşımaktadır. Yedi harf kolaylığı ümmetin geniş coğrafyalara yayılması ile birlikte çeşitli kıraat farklılıklarını ortaya çıkarmış ve zamanla bu farklılıklar bir ilim halini almıştır. Kıraat ilmi, özellikle ondokuzuncu yüzyıldan Batılı müsteşriklerin Kur'an'ın zayıf noktası olarak gördükleri bir ilgi alanı haline gelmiştir. Bu noktada oryantalistler yedi harf üzerinden vahyin otoritesinin zarar göremeyeceğini düşünerek, ruhsatın uygulamaları sonucunda ortaya çıkan kıraat farklılıkları üzerinden araştırmalar yapmışlardır. İslam dini hakkında birçok alanda araştırmalar yapan müsteşriklerin kıraat ilmi üzerinden ortaya koymuş oldukları görüşlerinden kısaca bahsetmenin araştırmamız açısından gerekli olduğunu söylememiz mümkündür.

3. Oryantalistlerin Kıraat/Kur'an Algısı

Oryantalizm kısaca Batı medeniyeti içerisinde yetişmiş olan birinin Doğu medeniyeti hakkında sanat, bilim, tarih ve din gibi alanlarda çalışmalar yapıp bunlar hakkında yorum ve yargı üretmesidir. Yaklaşık bin yıllık bir geçmişe sahip olan bu kurumsal yapı, 19. ve 20. yüzyıla kadar siyer, tefsir, hadis, Arapça gibi alanlarda çalışmalar yapmış, Kur'an özelinde ise çeşitli dillere tercüme faaliyetleri yürütmüşlerdir. Oryantalistler 19. Yüzyıl sonrasında Kur'an'ın metinleşme süreci, vahyin yazılması ve kıraatler konusunda ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardır. Müsteşriklerin Kur'an'ın tahrif edildiğini ispat maksadıyla ortaya attığı görüşlerin gerekçelendirilmeye çalışıldığı kaynakların başında Arap yazısı ve kıraatler gelmektedir. Genel yaklaşıma göre vahyin Allah tarafından indirilmediği, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdığı, Arap yazısının benzerliği sebebiyle kıraatlerin ortaya çıktığı ve kıraatlerin İslam alimlerinin tercihlerinden ibaret olduğu savunulmaktadır.

Oryantalistlerin görüşleri ve çalışmaları hakkında Kevserî; "Son zamanlarda Batılı müsteşriklerin kadim İslam ulemasının Kur'an-ı Kerim ve Kur'an ilimleriyle alakalı kıraat kitapları, Resmu'l-Kur'an, şazz kıraatler ve tabakat alanındaki eserlerini neşretmeye özel bir önem gösterdiklerini görüyoruz. Hatta bu doğrultudaki mesaileri kadim ulemanın hadis, fıkıh, lügat ve şark dünyasına dair kaleme aldıkları çalışmalara kadar varmaktadır. Her ne kadar yalan, hile ve aldatmaca ile bu faaliyetlerine objektif ilmî araştırma görüntüsü verseler de bu müsteşrik gurubun amacı gün gibi aşikardır"⁴⁵² diyerek durumdan bihaber olmadığını ifade etmiştir. Çalışmamızda Kur'an ve kıraatler konusunda oryantalist yaklaşımın ortaya koyduğu görüşlerden teferruatlarıyla bahsetmek yerine genel hatlarının bilinmesinin, bu dönemle çağdaş olan Zâhid Kevserî'nin yukarıda aktarılan cümleleriyle birlikte değerlendirilerek kıraat ilmi alanında ortaya koyduğu görüşlerinin anlaşılması noktasında yeterli olacağı kanaatini taşımaktayız.

4. Zâhid Kevserî'nin Kıraat İhtilaflarına Dair Görüşleri

Zâhid Kevserî İslami ilimlerin hemen hemen her alanında eser telif etmiş çok yönlü ilmî bir kişiliğe sahiptir. Yaşadığı 20. Yüzyıl siyasi, sosyal ve düşünce faaliyetleri açısından çeşitli akımların ortaya çıktığı oldukça çalkantılı bir dönemdi. Dönemin İslam dünyasının en önemli alimleri arasında ilmiyle, düşünceleriyle ve yaşamı boyunca çektiği sıkıntılara rağmen telif etmiş olduğu birçok eserleriyle meşhur olmuştur. Hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi alanlarda eserleri olmakla birlikte, kıraat ilmî sahasında da müstakil olarak eser telif etmiştir. Zâhid Kevserî oryantalist düşüncenin kıraatler üzerinden Kur'an'a yaptığı saldırılara karşı geleneğe sıkıca bağlı olan kişiliği ve farklı tutumuyla birlikte cevaplar vermiştir. Bu çalışmamızda Zâhid

⁴⁵² Kevserî, *Makalatı'l-Kevserî*, 35.

Kevserî'nin kıraatlerin Arza-i Ahire'deki durumu, kıraatlerin mütevatirliği ve Kur'an'iliği hakkındaki tespitlerine yer verilecektir. Bu nedenle dönemin Kur'an'a yönelik saldırılarının bilincinde olan Kevserî'nin kıraatler hakkındaki tutumunun nasıl olduğunu anlamak adına ilk olarak son arza'da kıraatlerin durumu hakkındaki görüşü, sonrasında mütevatirlik ve Kur'an'ilik üzerinde durulacaktır.

4.1. Arza-i Ahire'de Kıraatlerin Durumu

Rasulullah'ın ayetlerin korunması için ortaya koyduğu sistemde ezber ve kitabet usulüyle birlikte arza yöntemi de önemli bir yer tutmuştur. Bu yöntem, ezber ve yazı sayesinde oluşturulan muhafaza sisteminde, Kur'an ayetlerinin tetkikindeki son duraktır. Rasulullah'ın yaşamı boyunca her yıl Ramazan ayında Cebrail (a.s.) ile gerçekleştirdiği arza usulünün asıl amacı, ayetlerin korunmasının yanında tahrifini ve değiştirilmesini de engellemektir.

Zâhid Kevserî, Kur'an-ı Kerim'in kitabetinin ve tilavetinin muhafazasının önemli olduğunu belirtmek maksadıyla Rasulullah'ın her yıl Ramazan ayında Kur'an'ı Cebrail'e (a.s.) Arz ettiğini ve bunun karşılıklı olarak iki defa yapıldığını belirtmiş, son arzada bu durumunun toplamda dört defa gerçekleştiğini ve sonrasında sahabeye de bir kez daha Kur'an'ı arz ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵³ Kıraatlerin kaynağı, erken dönemden tartışılmış ve bu konuda görüş ayrılıkları olmuştur. Kevserî, son arzada aktarmış olduğu görüşüne ek olarak, kıraatlerin de son arzada varid olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁴ Kevserî son arza'nın bir bütün olarak Kur'an-ı Kerim'in hem yazıda hem de okunuşta bilinçli bir şekilde ve büyük bir dikkatle yapıldığını, Cebrail (a.s.) ve Hz. Peygamber arasında dört defa tetkiki yapıldıktan sonra son olarak sahabe huzurunda yapıldığını vurgulamıştır. Kur'an'a muhatap olan bütün kesimlerin yer aldığı bu ortam ve yapılan bu uygulama sayesinde vahye gelebilecek çeşitli saldırıların da önüne geçilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e kıraatler üzerinden saldırıların yoğunlaştığı bir dönemde Kevserî'nin son arza'yı kıraatleri de dahil olduğu bir uygulama şeklinde değerlendirmiş olması mümkün gözükmemektedir. Bu anlayış, beraberinde Kevserî'nin kıraatlerin mütevatirliği-Kur'an'iliği hususunda ki görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

4.2. Kıraatlerin Mütevatirliği-Kur'an'iliği Meselesi

Kıraat ilmî içerisinde yer alan en önemli konuların başında kıraatlerin mütevatirliği/kur'an'iliği meselesi gelmektedir. Mütevatirlik bahsi, kıraat ilmî içerisinde çalışma yapan herkesin malumu olmakla birlikte özellikle makale düzeyinde birçok çalışmanın yapıldığı bir konudur. Bu başlık altında amacımız mütevatirlik konusunun kıraat ilmî içerisindeki mahiyetine değinmekten ziyade ilk olarak mütevatirlik fikrinin hangi dönemden itibaren gündeme geldiğine ve dönemler arasındaki anlayış farklılıklarına dair bilgiler vererek devamında Zâhid Kevserî'nin bu husustaki görüşlerine yer vermektir. Kıraat ilmî içerisinde mütevatirliğin kapsamı mütekaddimun ve müteahhirun şeklinde ayrılmıştır.

Mütevatirlik konusu ilk olarak mütekaddimun döneminde daha çok usûl alimlerinin gündeminde olan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Onlar mütevatirliği kıraatlerle değil, Kur'an'la ilgili olarak mevzûbahis etmişler ve Kur'an'ın mütevatirliği üzerinde durmuşlardır.⁴⁵⁵ Bu hususta Debûsi (ö. 430/1039): "Allah'ın kitabı, mushafların iki kapağı arasında meşhur yedi harf doğrultusunda mütevatir bir nakille bize gelen şeydir."⁴⁵⁶ şeklindeki tanımı mushafta yer alan ayetleri kapsamaktadır. Dönemin önemli usûl âlimlerinden olan büyük hanefi fakihi Ebu Bekr Muhammed b. Serahsi (483/1090): "Şunu bilesin ki kitap, Peygamber'e (sas.) indirilen, mushafların kapakları arasında yazılı bulunan, bize meşhur yedi harf doğrultusunda

⁴⁵³ Kevserî, *Makalatu'l-Kevserî*, 26.

⁴⁵⁴ Kevserî, *Makalatu'l-Kevserî*, 38.

⁴⁵⁵ Mehmet Emin, Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara, Otto Yayınları, 2022.), 98.

⁴⁵⁶ Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsi, *Takvîmu'l-Edille fî Usulî'l-Fıkḥ*, (nşr. Halil Muhyiddin el-Halis, Beyrut 1401/2001), 20.

mütevâtir olarak naklolunan Kur'an'dır."⁴⁵⁷ tanımını yapmıştır. Bu tanımlardan hareketle mütekaddimun döneminde genel olarak usûl alimlerinin konu etmiş olduğu mütevâtirlik olgusu mushafın iki kapağı içerisinde bulunan ayetleri kapsamaktadır. Tanımlarda yer alan bir diğer kavram olan yedi harf ise kıraatler ile ilgili olmaktan ziyade, vahyin inzaline esas teşkil etmesi bakımından değerlendirilmiştir. Müteahhir dönem itibarıyla yukarıdaki mütevâtirlik tanımlarının yanında kıraatlerin de mütevâtirlik kapsamına dahil edildiğini söylememiz mümkündür. Müteahhirun döneminde kıraatlerin mütevâtirliğine karşı gibi gözüken fikir ve değerlendirmelerde itirazın kıraatlerin tevatür yoluyla gelmiş olmasına değil, mütevâtirlik şartının kıraatler için şart koşulmasına yönelik olduğunu söylememiz mümkündür.

Zâhid Kevserî, kıraatlerin son arzada Rasulullah (sas.) tarafından sahabeye okunduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁸ Son arzadan itibaren kıraatlerin mütevâtir olarak asırlar boyunca bu şekilde devam ettiğini ve bu kıraatlerin yedi hatta on imam tarafından tevatür seviyesinde rivayet edilmiş olan Kur'an'ın birer parçası olduğunu dolayısıyla bu kıraatlerin bir harfini dahi herhangi bir şekilde inkar etmenin küfür olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁹ Kevserî, kıraatlerin mütevâtirliği hususunda ki sert üslubunu biraz daha esneterek, mütevâtir kıraatlerin bir kısmının tevatürünün büyük bir çoğunlukla zaruri olarak bilinen kıraatlerden oluştuğunu, bir kısmının ise kurrallar tarafından değil, sadece bütün mesaisini Kur'an ilimlerine adanmış olan mütehasşis kurrallar tarafından bilineceğini belirterek, birinci kısma dahil olan kıraatlerin herhangi bir noktasını inkar etmenin ittifakla küfür olduğunu, ikinci kısma giren kıraatlerin ancak mütevâtir olduğuna dair delil getirdikten sonra inkar edilmesi halinde kişinin küfre düşeceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁰ Kevserî, tevatür seviyesine ulaşmış olan kıraatlere dair görüşleri olan Taberi ve Zemahşeri gibi alimlerin kıraat ilmine özel bir mesai sarfetmedikleri için, uzman kurranın düşmeyeceği yanlışlara düştüklerini ve konunun uzmanı olmadıkları için bu yanlışlığa düşmelerinde mazur olduklarını ifade etmiştir.⁴⁶¹ Kevserî, yedi imamın kıraatlerinin hepsi Ebu Amr ed-Dani'nin et-Teysir'inde ve Şatıbi'nin Hırzu'l-Emani'sinde mütevâtir olarak geçtiğini, buna ek olarak Müncidü'l-Mukriin ve en-Neşru'l-Kebir'de yedi kıraati on kıraate tamamlayan diğer üç kıraatin de durumunun tevatür seviyesinde ulaştığının izahının yapıldığını belirtmiştir.⁴⁶²

3. Sonuç ve Değerlendirme

İslam ümmeti ilk vahyin inzalinden itibaren Kur'an'ın korunması için büyük bir göstermiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'in bir bilinç ve sistem üzerine inşa ettiği metodlar İslamiyetin ilk yıllarından günümüze kadar devam eden bir silsileyi oluşturmuştur. Vahyin muhafazası için ezber ve yazı metodunun aynı anda uygulanmasının yanında her yıl Ramazan ayında Cebail (a.s.) ve Rasulullah arasında gerçekleşen arz ve sema usulüyle birlikte o güne kadar inen ayetler detaylı olarak tekrar gözden geçirilmiştir. Kur'an hem tilavet hem de kitabet olarak orijinal şekliyle korunmuştur. Fakat İslamiyetin farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte vahyin orijinal haliyle telaffuzunda sorunlar ortaya çıkmıştır. Risaletin son dönemlerinde ortaya çıkan bu sıkıntı yedi harf ruhsatıyla birlikte bir kolaylık haline gelmiştir. Kevserî, yedi harfin mahiyeti hakkında yaklaşık kırk görüş olduğunu ifade etmekle beraber, yedi harfin ümmet için bir kolaylık ilkesi taşıdığını izah etmiştir. Yedi harf kolaylığı zamanla kıraat farklılıklarını ortaya çıkarmış ve bu farklılıklar süreç içerisinde kıraat ilminin teşekkül etmesini sağlamıştır. 19. yüzyıldan itibaren kıraat ilmi sahası oryantalistlerin ilgi odağı haline gelmiştir. Müsteşrikler kıraat ilmiyle vahyi aynı çerçevede değerlendirerek vahyin Allah tarafından indirilmediğini, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdığını, Arap yazısının benzerliği sebebiyle kıraatlerin ortaya çıktığını ve kıraatlerin İslam alimlerinin tercihlerinden ibaret olduğunu savunmuştur. Kıraatler üzerinden Kur'an'a saldırıların arttığı dönemde yaşayan Kevserî,

⁴⁵⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, (nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgani, Beyrut 1993), 1, 279.

⁴⁵⁸ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 38.

⁴⁵⁹ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 26.

⁴⁶⁰ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 26.

⁴⁶¹ Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 38.

⁴⁶² Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 38.

kıraat ilmi alanındaki görüşlerini temellendirmede müsteşriklerin Kur'an/kıraat bağlamında yapmış oldukları saldırılara karşı bir prensip ortaya koymuştur. Zâhid Kevserî, kıraatlerin Hz. Peygamber'den itibaren mütevatir olarak günümüze geldiğine, son arzanın Cebrail (a.s.) ile Rasulullah arasında dört defa, buna ek olarak Rasulullah'ın sahabeyle birlikte tekrardan bir defa daha arz ve sema ettiğini, son arzanın içerisinde kıraatlerin de yer aldığını belirtmiştir. Kevserî, son arzadan itibaren kıraatlerin mütevatir olarak asırlar boyunca bu şekilde devam ettiğini ve bu kıraatlerin yedi, hatta on imam tarafından tevatür seviyesinde rivayet edilmiş olan Kur'an'ın birer parçası olduğunu, dolayısıyla bu kıraatlerin bir harfini dahi herhangi bir şekilde inkâr etmenin küfür olduğunu belirtmiştir. Kevserî, mütevatir kıraatlerin bir kısmının tevatürünün büyük bir çoğunlukla zaruri olarak bilinen kıraatlerden oluştuğunu, bir kısmının ise kurra tarafından değil, sadece bütün mesaisini Kur'an ilimlerine adanmış olan mütehasıs kurra tarafından bilineceğini belirterek, birinci kısma dahil olan kıraatlerin herhangi bir noktasını inkar etmenin ittifakla küfür olduğunu, ikinci kısma giren kıraatlerin ancak mütevatir olduğuna dair delil getirildikten sonra inkar edilmesi halinde kişinin küfre düşeceğini ifade etmiştir.

Çalışmamızda sunulan bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Kevserî'nin, yedi harf meselesi, kıraatlerin mütevatirliği, arza-i ahire gibi başlıklar üzerinden ortaya koyduğu görüşleriyle; kıraatler hakkında geleneksel çizgiye sadık kalmanın ötesinde, bu çizgiye yeni bir soluk getirecek bir duruş ortaya koymakta olduğu tespit edilebilir. Kıraat ilminin köşe taşlarını oluşturan mezkûr konuları yüksek bir iç tutarlılıkla ve birbirine sarmal şekilde irtibatlandırarak açıklaması dönemin oryantalist akımları karşısında, geleneksel çizgiyi kuru bir şekilde savunma yolunu tercih etmeyip alana yeni bir soluk getirme çabasının tezahürü olarak okunabilir. Alanla ilgili sınırlı değerlendirmeler içeren Makâlatu'l-Kevserî'den hareketle ulaşabildiğimiz bu perspektif, Kevserî'nin, Kıraat alanıyla ilgili daha geniş bilgileri içermesi kuvvetle muhtemel olan "el-Medhalü'l 'Amm li Ulumi'l_Kur'ân" isimli eserinin günümüze ulaşamamış olmasının büyük bir kayıp olduğunu ortaya koymaktadır. Şayet mezkûr eser bugün mevcut olsaydı, Kevserî özelinde Kıraat alanında geleneksel çizgiye muvafık, fakat yeni bir paradigma oluşturabilecek düzeyde özgün bir bakışın ortaya çıkabileceğini -eldeki verilerden hareketle- tahmin etmek güç değildir. Kevserî'nin kıraatler konusunda duruşunu "Makâlatu'l- Kevserî" çerçevesinde tasvir etmeye çalışırken, söz konusu özgün perspektifin; bir taraftan zihin kodlarını ve dayandığı temelleri çözmeye çalışmak, diğer taraftan da ilim camiasında biraz daha görünür olabilmesini sağlamak bu çalışmanın temel hedefidir.

Kaynaklar

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul, İSAM yayınları, 2022)

Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgani, Beyrut 1993

Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debüsi, *Takvimu'l-Edille fi Usuli'l-Fıkıh*, nşr. Halil Muhyiddin el-Halis, Beyrut 1401/2001

Heysemi, Nureddin Ali b. Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407)

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makalatu'l-Kevserî*, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye 1371/1949

Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara, Otto Yayınları, 2022.)

Zürkani, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1988

1. Giriş

Tasavvuf, bireyin manevi yolculuğunu anlamaya yönelik derin bir düşünce sistemini, İslâmî hayatın ve kültürün temel unsurlarından biri olarak şekillendiren, hayat tarzı ve terbiye biçimi ile dikkat çeken ve çeşitli tartışmalarla sürekli gündemde yer bulan önemli bir ilim dalıdır.

Tasavvuf kelimesi hem terminolojik hem de kökeni itibariyle çeşitli anlamlarla tanımlanmış olup, bu bağlamda farklı perspektiflerden birçok tarif yapılmıştır.⁴⁶³ Tasavvuf ve onun muhtevasına yönelik olarak, Kur'an ve Sünnet'ten de çeşitli deliller ortaya konulmuştur.⁴⁶⁴

İnsanın Rabbine yakınlaşma sürecinde, tasavvufi terminolojide makamlar ve haller önemli bir yer tutmakta ve bu kavramlar, bireyin manevi yolculuğunun temel unsurları arasında sayılmaktadır.⁴⁶⁵ Tasavvuf klasiklerinin ilk sistematik⁴⁶⁶, düzenli ve rasyonel tasniflerinden birini sunan Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) de kaleme aldığı *el-Lümâ' fîl-Tasavvuf* adlı eserinde makamlar ve haller konularına özel bir yer ayırmıştır.

Tasavvufi terimlere ilk üçlü yaklaşımı⁴⁶⁷ doktrinel eser mesabesindeki *er-Riâye* adlı eseriyle Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de görürken,⁴⁶⁸ Serrâc ise "*Makamlar ve Haller*" başlıkları⁴⁶⁹ altında ele aldığı kavramları literal, sembolik ve metafizik boyutlarıyla daha sistematik bir şekilde incelemiştir. Bu kavramları, 'avam, mârifet ehli, havâssü'l-havâs'; 'mukarreb, siddîkler, kanaat ehli'; ve 'mübtedîler, tahkik ehli, istiğna ehli' gibi üçlü kategoriler altında tasnif etmiştir.

Bu çalışmada Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'ye ait *el-Lümâ' fîl-Tasavvuf* adlı eserde yer alan "*Makamlar ve Haller*" başlıkları incelenecek ve anlam derinlikleri ele alınacaktır. Ayrıca, tasavvuf öğretisinin hem bireysel manevi gelişim hem de öğretim yöntemi açısından taşıdığı öneme vurgu yapılacaktır. Çalışmamızda metin analiz yöntemi ve karşılaştırmalı yöntemlerden faydalanılacaktır.

2. Makam ve Hal Kavramlarının Tasavvufî Çerçevesi

⁴⁶³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları), 629-634; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar, 2018), 17-19; Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar, 2011), 29-40; Ebu'l Âlâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 36-54 Afîfî altmış beş tane toplamış ve "fakd" ve "vücûd" kavramlarının efrâdını câmi ağıyarını mâni olacak tasavvuf esası olarak bulmuştur. Mâhir İz, *Tasavvuf*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Gonca Yayıncılık, 2022), 39-45.

⁴⁶⁴ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramları*. (Ankara: Otto Yayın, 2017), 240-244; Şeyh Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, ed. H. Zaferullah Daudi- Ahmet Yıldırım (İstanbul: Umran Yayınları, 1996), 212,253,3,43.

⁴⁶⁵ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Ketebe, 2020), 299.

⁴⁶⁶ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 75; Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016) Eserin çevirisinden Önsöz VII.

⁴⁶⁷ Haris el Muhâsibî, *Er-Riâye Nefs Muhasebesinin temelleri*, çev. Şahin Filiz- Hülya Küçük (Beyoğlu/İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

⁴⁶⁸ Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar, *Tasavvuf Klasikleri* (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 13.

⁴⁶⁹ Tûsî, *el-Lüma'*, 41.

Makam, Arapça bir kelime olup, ismi mekân babındandır. Sözlükte ikamet yeri, menzil, konak, mertebe gibi anlamları ifade ederken, istilâhi manada, kulun ya da sâlikin sıkıntılara katlanarak, edebî ve ahlâkî değerleri tekrar ederek kendisinde bir özellik haline getirdiği, riyâzet ve mücâhede yoluyla ulaştığı manevi dereceyi ifade eder.⁴⁷⁰

Hâl, durum, içinde bulunulan zaman, an, gelip geçici duygular ve değişimler anlamlarına gelmektedir. Istilâhi olarak ise, kulun ya da sâlikin iradesi ve kesbi olmaksızın, kendiliğinden kalbe doğan mana; cezbe, feyz, bereket, baygınlık, coşkunluk, marifet ve diğer bir ifadeyle gayb âleminde, Allah tarafından temiz kalbe gelen, irade ve ihtiyarı elden alan vecd, aşk, şevk, sekr, gaybet ve istiğrâk gibi durumları ifade eder.⁴⁷¹

Hâl, çalışmadan elde edilen ve vehbî bir durumdur, makam ise kesbîdir. Makam sahibi, makamında mütemekkin ve o makamın sahibi iken, hâl ise mütelevvin bir özelliğe sahiptir ve çift çift gelir; kabz-bast, sekr-sahv gibi. Makamların ve hallerin tasnifi, sûfiden sûfiye göre değişiklik gösterse de bazı sınıflandırmalar kabul görmemiştir. Makam ve hallerin sayısı hususunda da ittifak sağlanamamıştır.⁴⁷² Abdullah Herevî (ö. 481/1088) ve Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209) gibi sûfiler farklı sınıflandırmalar yapmışken, Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) tarafından yapılan onlu tasnif⁴⁷³ genel kabul görmüştür.⁴⁷⁴ Günümüzde de makamlar ve haller üzerine yapılan akademik çalışmalar konunun önemine vurgu mahiyetinde değerlendirilebilir.⁴⁷⁵

Makam ve hallerle ilgili olarak mârifet, muhabbet, sıdk, ihlas, sekr ve sahiv gibi bazı terimlere ilk olarak Zünnûn-ü Mısırî (ö. 245/859), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) tarafından değinilmiş, daha sonra Muhâsibî tarafından riyâ, kibir, haset, verâ ve takva gibi kavramlar ise detaylandırılmıştır. Serrâc, makamlar konusunda klasik bir tasnif yaparken, hallerle ilgili olarak en yaygın olanları ele almıştır.⁴⁷⁶ Tasavvufî terminoloji açısından Serrâc'ın eseri erken dönemlere ait metinlerle karşılaştırıldığında, modern araştırma yöntemlerine göre, en sistematik şekilde sunulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Makamlar ve haller, tasavvufi terminolojiyi ifade etmede ve açıklamada önemli olduğu için çalışmamızda *Lüma'* eserini seçmemiz konusunda bir diğer sebeplerdendir. Bu terminoloji oluşurken sûfiler kendilerine hâs tasavvuf dili oluşturmuşlar ve birçok terime yeni anlamlar kazandırmışlardır. Serrâc, kendi zamanına kadar ki bilgi, birikim ve kazandığı tasavvufi tecrübelerle tasavvufî terimlere üç ayrı perspektif getirmiş ve bir arada sunmuştur.

Serrâc, *el-Lüma'* adlı eserinde, tasavvufî makamları sıralarken her birini, Kur'an, Hadis ve tasavvufî gelenekle ilişkilendirmiştir. Serrâc, tasavvufî bir terim olarak makâmı şu şekilde tanımlamaktadır: "*Makâm, kulun ibadet, mücâhede, riyâzet ve uzlet gibi konularla Hakk'ın huzurunda bulunduğu mânevî bir durumdur.*" Serrâc, "*İşte bu makamımdan korkan ve tehditten sakınan kimseler için geçerlidir.*"⁴⁷⁷ ve "*Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır.*"⁴⁷⁸ ayetlerini, bu tanımın dayandığı deliller olarak sunmuştur. Hâli ise, "*Hâl, zikrin saflığı sayesinde kalplere yerleşen bir durumdur.*" şeklinde açıklamaktadır.⁴⁷⁹

⁴⁷⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 409,410

⁴⁷¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 42,245; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 31,154,155.

⁴⁷² Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 129.

⁴⁷³ İz, *Tasavvuf*, 119.

⁴⁷⁴ Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 109.

⁴⁷⁵ Yüksel Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006); Necmeddin Şeker, "Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Hâller", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ekim 2012), 119-147; Emine Sümeýra Tatlıdil, *Ebû Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'sinde Haller ve Makamlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁴⁷⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 299-303.

⁴⁷⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), İbrahim, 14/14.

⁴⁷⁸ es-Sâffât, 37/164.

⁴⁷⁹ Tûsî, *el-Lüma'*, 41.

Kavramların açıklanmasında üç ana seviye belirlenmiş olup, bu seviyeler, kavramın kapsamına göre değişkenlik göstermekle birlikte, genel olarak şu şekilde sıralanabilir: 1. Seviye, avam, mübtedî, mümin ve mürid gibi terimler kullanılarak tanımlanırken; 2. Seviye, havâs, tahkik, yolu yarılâyanlar ve mütevassıt gibi kavramlarla açıklanmaktadır. 3. Seviye ise, daha mübalağalı ifadelerle, sabbâr, istiğna, mukarreb, arifler makamı, marifetullah, vecd sahibi, ehassul-havâs ve havâssul-havâs gibi terimlerle dile getirilmiştir.

2.1. *Lüma'* adlı Eserde Makamlar ve Haller

Tasavvufî makamlar ve haller konusunda üçlü tasnif ilk defa Muhasibî ile geliştiği söylenebilir.⁴⁸⁰ Daha sonra Serrâc sistemleştirmiştir. Serrâc makamları yediye, halleri ise ona ayırmaktadır.

Serrâc, eserine tövbe makamını ele alarak başlamaktadır. O, mübtedî müridlerin, yani manevi yolculuklarının başındaki kişilerin tövbe anlayışını, "Tövbe, ilmin yerdiklerinden övdüğü şeylere dönmektir." şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, müridin ilk adımlarını attığı aşamada, onun kötü alışkanlıklardan ve yanlış davranışlardan uzaklaşarak, doğru yolda ilerlemeyi amaçladığını göstermektedir. Serrâc, ikinci derecedeki müridlerin tövbesini, "Tövbe, günahını unutmamaktır." şeklinde ifade eder. Bu noktada, mürid artık yaptığı hataların farkında olup, onları birer yanlış olarak değerlendirmeye devam etmektedir. Serrâc'a göre tövbenin son aşaması günahı unutmaktır. Bu müridin geçmişteki günahlarına karşı olan meyli ortadan kalktığı anlaşılmakta ve tövbenin mükemmeliyet noktasını simgeler; çünkü burada, müridin ruhsal yolculuğu, tamamen saf bir hal almıştır ve artık onun günaha girmesi düşünülemez.⁴⁸¹

Serrâc, tövbede bu üç aşamayı tamamlayan kişi için bir sonraki makamın "vera" olduğunu belirtmiştir. Vera, manevi yolculuğun bir üst seviyesi olarak ilk aşaması, avâmın verâsidir ve bu seviyedeki kişinin özelliği, "Bana vera'dan daha kolay gelen bir şey yoktur. Bir şey gönlüme şüphe veriyorsa hemen onu terk ederim." şeklinde ifade edilmiştir. Bu aşamada, mürid dünya nimetlerinden ve şüpheli durumlardan kaçınmakta, yalnızca kesin olarak helal olan şeylere yönelmektedir. İkinci aşama, havâssın verâdir. Serrâc, bu seviyedeki kişiyi, "Eli bir şeye uzandığında kalbiyle ona vâkıf olarak göğsü daralan kimse" olarak tanımlar. Üçüncü ve son aşama olan havâssul-l-havâs, yalnızca arifler ve vecd ehlinin mertebesi olarak kabul edilmiştir. Serrâc, bu seviyeyi şu şekilde açıklar: "Seni Allah'tan alıkoyan her şey, senin için uğursuzdur." Bu mertebeye ulaşan kişi, dünyaya olan her türlü bağılıktan tamamen sıyrılmış ve yalnızca Allah'a yönelmiştir. Vera makamından sonra ise zühd makamı gelir.⁴⁸²

Zühd makamının birinci aşaması "Elinde avucunda bir malı olmayan, elinde bulunmayan malın sevgisi gönlünde yer tutmayanlar." şeklinde tanımlanmıştır. Bu seviyedeki mürid, dünyaya ait hiçbir mal ve mülke bağlanmamış, onun değerini gönlünde tutmamaktadır. İkinci derecede ise tahkik ehli yer alır. Serrâc, bu gruptaki kişiler için, "Dünyânın tamamından nefse âid hazları terktir." ifadesini kullanmıştır. Bu aşama, sadece dışsal mal ve mülkten değil, aynı zamanda içsel nefsanî arzuların terk edilmesini de içerir. Üçüncü aşama, istiğnâ ehli olarak tanımlanır. Serrâc, bu dereceyi şu şekilde açıklar: "Dünyânın tamamı kendi mülkleri olsa, bundan dolayı âhirette herhangi bir suâl karşışamayacaklar ve Allah nezdinde kendilerine ayrılan ecirden de bir eksilme olmayacak." Bu ifadeyle, istiğnâ ehli, dünya nimetlerine tamamen sırtını dönmüş ve her türlü dünyevi şeye olan ihtiyacı terk etmiştir. Dünyaya olan ilgisizlikleri, onları sadece Allah'ın rızasına odaklanmaya yönlendirmiştir.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Mehmet Necmettin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 462.

⁴⁸¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 43.

⁴⁸² Tûsî, *el-Lüma'*, 44.

⁴⁸³ Tûsî, *el-Lüma'*, 45.

Fakr makamının ilki olan kanaat ehli için bu makam hiçbir şeye mâlik olmamakla birlikte eğer ihtiyaç hâsıl olursa onun ihtiyacını karşılama hususunda sevinen kardeşlerinden istemesidir. Ayrıca mevcutta olanın tükenmesi ile ihtiyaç hasıl olursa söylerler. İkincisi siddîkların fakr makamıdır; kimseden bir şey istemeyen, ihtiyacını gizliden veya açıktan belli etmeyen fakat kendiliğinden gelenleri alanlardır. Sonuncusu mukarreblerdir; hiçbir şeye mâlik olmayan, hiç kimseden bir şey istemeyen ve kendilerine bir şey verilse de almayan kimselerdir. Fakr, sabrı gerektirir.⁴⁸⁴

Sabır makamının ilk derecesi, mütesabbırdır. Serrâc, bu kişiyi "Allah hakkında sabreden" olarak tanımlar. Mütesabbır, zorluklar karşısında bazen sabır gösterirken, bazen de sabredemeyebilir. Bu aşamadaki kişiler, sabırda eksiklik yaşayabilirler ve zor durumlarla karşılaştıklarında bazen aciz kalabilirler. İkinci derece ise sâbirdir. Serrâc, bu derecedeki kişileri "Allah hakkında ve Allah için sabreden" olarak tanımlar. Sâbir, sabırsızlık göstermez ve onun bir huy haline gelmez. Ancak zaman zaman içsel bir şikâyet duyulabilir. Üçüncü derece sabbârdır. Serrâc, sabbâr'ı, "Allah'a ait konularda, Allah için, Allah ile sabredendir" şeklinde tarif eder. Sabbâr, üzerindeki tüm belâlar ne olursa olsun, sabırdan hiçbir şekilde aciz göstermez. Hem zahiren hem de bâtinen sabrı sürdürür. Sabbâr, sabır makamında en yüksek olgunluğa ulaşmış, zorlukları birer fırsat olarak görmeye başlamıştır. Her türlü belâyâ karşı dayanıklıdır ve görevini aksatmadan yerine getirmeye devam eder.⁴⁸⁵

Sabır yolculuğundan sonra tevekkül makamı gelir. Serrâc, tevekkülün ilk derecesini müminin tevekkülü olarak tanımlar; "Verilince şükreder, verilmeyince kadere olan uyum ve rızaları sebebiyle sabreder." Bu ifadeyle, müminin tevekkülü, Allah'ın takdirine olan teslimiyetiyle şekillenir. Eğer Allah bir şey verirse, mümin şükreder; eğer vermezse, Allah'ın takdirine rıza gösterir ve sabreder. Havâssın tevekkülü ise daha derin bir seviyedir ve bu, sebeplerin ve vasıtaların tamamen ortadan kaldırılması, yalnızca Allah'a güvenilmesi anlamına gelir. Son olarak, Havâssu'l-havâssın tevekkülü ise en yüksek tevekkül mertebesini simgeler. Serrâc, bu aşamayı "Tevekkül, olmadan önceki gibi, senin varlığının Allah'a ait olmasıdır. Bu takdîrde Allah Teâlâ da dâimâ senin için olur." şeklinde açıklar. Bu noktada kişi, varlığının tamamen Allah'a ait olduğunu kabul eder ve her şeyin O'nun iradesiyle gerçekleştiğine dair mutlak bir teslimiyet gösterir. Havâssu'l-havâss, Allah'ın kudretiyle bütünleşmiş bir insan, dünyaya dair hiçbir kaygı ve endişe taşımadan, her şeyin O'nun kontrolünde olduğunu kabul eder.⁴⁸⁶

Tevekkül makamının ardından rızâ makamı gelir. İlk aşamada, rızâ sahibi olanlar, sabırsızlık ve telaşı bırakıp, Cenâb-ı Hakk'ın her türlü hükmünü kalpten kabul ederler. Bu kişiler, zorlukla karşılaştıklarında sabırla, kolaylıkla karşılaştıklarında ise şükürle karşılık verirler. Hoşa giden veya gitmeyen, nimet veya mahrumiyet gibi tüm ilahi takdirleri eşit bir şekilde kalplerinde kabul ederler. İkinci aşamada kendi rızalarından önce Allah'ın rızasını görmek gelir. Bu durumda kişi, kendi istek ve arzularını bir kenara bırakır ve yalnızca Allah'ın rızasını ön planda tutar. Kendi kişisel çıkarlarını, dünyasal arzularını, her türlü duygusal bağılıklarını terk ederek, yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu hedefler. Üçüncü aşamada, Allah'ın rızâsı, kulun rızasından önce gelir. Bu derecede kişi hem Allah'tan gelen rızâyı hem de kendi rızasını tamamen bir kenara bırakır. Allah'ın takdirine tam anlamıyla teslim olur ve kul olarak kendi arzularının ötesinde, sadece Allah'ın iradesine boyun eğer. Bu, rızâ makamındaki en yüksek seviye olup, kişinin Allah'a olan mutlak teslimiyetini simgeler.⁴⁸⁷

Makamların ardından hallere geçen Serrâc, Murâkabe ile başlamaktadır.

Serrâc, Murâkabe hâlinin ilki mübtedîler için, Allah'ın her şeyden haberdar olduğunun bilincinde olmak ve gönüllerinden geçen her şeyi kontrol etmektir. Mütevassıtlar ise, "Hakk'tan başka her şeyden fânî

⁴⁸⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 47.

⁴⁸⁵ Tûsî, *el-Lüma'*, 48.

⁴⁸⁶ Tûsî, *el-Lüma'*, 50.

⁴⁸⁷ Tûsî, *el-Lüma'*, 52.

olarak, Hakk'ı hakk ile murâkabe edenler, fiil ve ahlâkında Allah Rasûlü'ne tâbi olanlardır" ve üçüncü derecede ise, büyükler, murâkabe ile gönüllerini Allah'a bağlar ve O'nun onları murâkabe konusunda korumasını dilerler, çünkü Allah Teâlâ onları yönetmektedir.⁴⁸⁸

Kurb hâline gelince ilk aşama, Allah'ın verdiği ilim, kurb ve kudret sayesinde çeşitli ibadetlerle Allah'a yakınlaşmaya çalışanlardır. İkinci aşama, kişi her neye bakarsa baksın, Rabbinin yakınlığını hisseder ve her şeyde O'nu görür. Müntehîler de ise artık "kurbu'l-kurb" gerçekleşir; yani Allah'a olan yakınlık en yüksek seviyeye ulaşır ve aradaki mesafe tamamen kaybolur.⁴⁸⁹

Hallerden bir diğeri muhabbetir. İlk seviye, avâmın muhabbetidir; bu, Allah'ın in'âm ve ihsânını gören kişinin muhabbetidir. İkinci seviye, sâdıkların ve tahkîk erbâbının muhabbetidir; burada kalp, Allah'ın celâlini görür, ilmîne ve kudretine vakıf olur, sır perdesi aralanır. Üçüncü seviye ise Âriflerin ve siddîkların muhabbetidir; burada aracı olmadan, saf bir sevgiyle, insan bütünüyle Allah'a sevgisini sunar.⁴⁹⁰

Havf halinin başlangıcı avâmın havfidır; "Yüreklerin ve gözlerin dehşetten döneceği günden korkma" ayetiyle açıklanır, yani kalpte sıkıntı ve daralma hissiyle gerçekleşir. İkinci aşama, mütevassıtların havfidır; Kişi, Allah'tan uzak kalmaktan ve mârifet berraklığının kaybolmasından korkar. Üçüncü aşama ise, Havâstan olan kimselerin havfidır; bunların havfı o kadar derindir ki, bir zerresi yeryüzündekilere dağıtıldığında tüm insanları mutlu eder.⁴⁹¹

Reca da ise ilk aşama, Allah'ın sevâbından ümitvar olmaktır. İkinci aşama, Allah'ın rahmetinin genişliğinden recâ hâlinde bulunmaktır. Üçüncü aşama ise, Allah'tan umarak recâda tahkika eren ve yalnızca Allah'tan bir şey uman kimselerdir.⁴⁹²

Şevk hâlinde ilk aşama, Allah'ın velî kullarına duyulan sevgi ve hasrettir. İkinci aşama, âşık olan kişinin, mâşukuna kavuşma özlemiyle tanımlanır. Üçüncü aşama ise, efendisinin yakınlığı ile müşahede etmektir; bu durumda kişi, yalnızca efendisini hisseder ve diğer her şey kaybolur, bu hâlde olanlar şevk hâlinde olduklarını bile fark etmezler.⁴⁹³

Üns hâli de üç aşamada açıklanır. İlk aşama, Rabbine ibadet ve itaatle ünsiyet kurmak, gaflet hâlinde kaçmak ve ihlâsla amel etmeye çalışmaktır. İkinci aşama, kalbe gelen her türlü havâtır ve avarızdan uzaklaşmaktır. Üçüncü aşama ise, Allah'ın heybetiyle içselleşen ve yalnızca Rabbiyle ünsiyet kuran kişilerin hâlidir.⁴⁹⁴

İtmi'nân hâlinin ilk aşaması, avâmın itmi'nânıdır; burada kişi, Allah'ı zikretmekle dualarının kabul olduğunu, rızkının arttığını ve belâların def olduğunu görerek mutmain olur. İkinci aşama, Havâssın itmi'nânıdır; bu kişiler, kazâyâ rızâ gösterir, belâyâ sabır eder ve ihlâs ile sekînet hâline ulaşırlar. Üçüncü aşama, ahassu'l-havâssın itmi'nânıdır; bu kişiler, Allah'ın azameti ve heybeti karşısında sırlara güç yetiremeyeceğini bilir, nihai sınırın olmadığını idrak eder ve sükûnete ererler.⁴⁹⁵

Müşâhede hâlinin ilki, mübtedî mürîdlerin müşâhedesini olup, bu kişi akıl ve düşünce yoluyla Allah'ı görmeye başlamasıdır. İkinci aşama, Allah ile kul arasında herhangi bir vehim bırakmayan müşâhededir.

⁴⁸⁸ Tûsî, *el-Lüma'*, 54.

⁴⁸⁹ Tûsî, *el-Lüma'*, 55.

⁴⁹⁰ Tûsî, *el-Lüma'*, 57.

⁴⁹¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 59.

⁴⁹² Tûsî, *el-Lüma'*, 61.

⁴⁹³ Tûsî, *el-Lüma'*, 63.

⁴⁹⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 64.

⁴⁹⁵ Tûsî, *el-Lüma'*, 65.

Üçüncü aşama ise âriflerin müşâhedesidir; Amr b. Osman Mekkî (ö.297/910)'nin *Kitâbu'l-Müşâhede* adlı eserinden aktarılan rivayete göre, ârifler kalpleriyle Allah'ı her şeyde görür ve kâinâtı O'nunla müşâhede ederler. Onlar, gayb ve huzûr hâllerini sırasıyla yaşar ve her iki hâlde de Allah'ın birliğini görürler.

Müşâhede, yakîn hâlini etkiler. Müşâhede arttıkça, yakîn de artar. Avâmın yakîn hâli, Allah'a güvenmek ve şek ve şüphelerden arınmaktır. Havâssın yakîn hâli, içsel çekişmelerin devam etmesi, ancak bunların vatan haline gelmesiyle sona ermesidir. Havâssu'l-havâssın yakîn hâli ise, Allah ile olan irtibatlarının tamamen sebeplerden bağımsız hale gelmesi ve şek, şüphe, illet, töhmet gibi durumların sona ermesidir. Bu durumda, kişi sevinç hâline ulaşır.⁴⁹⁶

3. Sonuç ve Değerlendirme

Tasavvufta makamlar ve halleri, özel başlıklar altında ve üçlü bir tasnifle sistematik olarak ele alınan ilk sûfî, Serrâc'tır. Bu tasniflerde ilk aşama, daha kolay ve gerçekleştirilmesi daha mümkün bir içeriğe sahipken, havâs ve havâssu'l-havâs aşamaları ihtisas, derinlik ve daha yoğun bir gayret gerektirmektedir.

Serrâc'tan sonra sûfîler, makam ve halleri geliştirip detaylandırmış, genişletmiş ve geliştirmişlerdir. Nihayetinde örneğin, Hacı Abdullah Herevî (ö. 481/1089) makam ve halleri 100 olarak sınıflandırırken⁴⁹⁷, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) 1001 makamdan bahsetmiş⁴⁹⁸, Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) ise Usûlü Aşere olarak bilinen on esası⁴⁹⁹ tanımlamıştır. Serrâc'ın, makamlar arasındaki geçişleri kesin çizgilerle belirlememesi ve makamların gerekliliklerini ya da ikinci aşamanın birinci aşamanın gerek şartı olduğu gibi açıklamalardan kaçınması, sonraki dönemlerde bu konuda yapılacak çalışmalara zemin hazırlamıştır.

Serrâc'ın üçlü tasnifi, müridin tasavvufi yolculuğunda bir manevi olgunlaşma sürecine işaret eder. Her aşama, bir öncekinin üzerine inşa edilerek müridin manen gelişmesini sağlar. Bu tasnif, müridin içsel farkındalık kazanma amacıyla yaptığı manevi yolculuğun her aşamasında daha derin bir anlayış ve deneyim kazandığını gösterir. Dolayısıyla, her aşama birbirine orantılı bir gelişim sürecini yansıtmaktadır. Bu durum müridin sürekli gelişim, derinleşme ve saflaşma süreci içinde olduğunu göstermektedir.

Serrâc avam ve havas ayrımını yaparken hiyerarşik bir yapı kurma derdinden değildir. O daha çok bu yolu bilmeyen, yeni başlayan veya tasavvufî alanın dışında bulunan kimselere yönelik bir açıklama getirmektedir. Avam aşamasının zor olmadığını ve herkesin belirli bir gayretle bu süreci gerçekleştirebileceğini ifade etmek istemiştir. Serrâc, bu aşamanın ulaşılabilir olduğunu vurgulayarak, müridin başlangıç seviyesinde gösterdiği çaba ile ilerleyebileceği bir yolu işaret etmiştir. Bu bakış açısı, tasavvuf yolunun herkese açık ve ulaşılabilir olduğu mesajını da vermektedir.

Serrâc'ın geliştirdiği üçlü tasnif, bir anlamda "sûfî belirleme cetveli" olarak da tanımlanabilir. Sûfî olduğunu iddia eden kişilerin, en temelde bu prensiplere uyması gerektiği söylenebilir. *el-Lüma'*ın mukaddimesindeki şu cümleler bu hususu açıklar mahiyettedir: "Çağımızda yaşayan aklı başında kimselere yakışan, sûfîlerin usûl ve niyetlerine dair bir şeyler bilmeleri, onların sağlam bir yola girmiş gerçek sûfî olanla, sûfîliğe özeneni; onların libâslarına bürünüp sûfî geçineni birbirinden ayırabilmeleri gerek."⁵⁰⁰ Serrâc, çeşitli tasavvufî makamları, halleri ve erdemleri belirleyerek, bu yolda ilerleyenlerin

⁴⁹⁶ Tûsî, *el-Lüma'*, 68.

⁴⁹⁷ Afîfuddîn Süleyman Et- Tilmsani, *Tasavvufta Haller ve Makamlar Menazilü's-Sairin Şerhi*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Erkam Yayınları, 2024).

⁴⁹⁸ Rûzbihân Baklî, *Kitab Maşrab Al-Arvâh*, çev. Nazif M. Hoca (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974).

⁴⁹⁹ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ed. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 38-44.

⁵⁰⁰ Tûsî, *el-Lüma'*, 1.

nasıl bir içsel olgunluk geliştirmeleri gerektiğini tanımlamıştır. Bu öğretiler, sûfilîği yalnızca bir iddia değil, yaşanması gereken bir içsel dönüşüm süreci olarak sunan bir “yol haritası” olarak da okunabilir.

Eğitim anlayışı açısından Serrâc'ın geliştirdiği üçlü tasnif değerlendirilirse, geleneksel ezber metodunun ötesinde modern eğitim yöntemleriyle bir bağ kurulabilir. Şöyle ki bu tasnif, Bilinçli Öğrenme ve Öz Farkındalık, Derinlemesine Öğrenme, Sürekli Gelişim ve Değişim, İnsanın Potansiyelini Keşfetme, Eleştirel Düşünme ve Sorgulama gibi çağdaş eğitim teknikleriyle ilişkilendirilebilir ve açıklanabilir.⁵⁰¹ Serrâc, insanın hem dışsal hem de içsel dünyasında derinleşmesini, kendini tanımasını ve sürekli bir gelişim içinde olmasını hedefleyen bir süreci açıklamıştır. Bu süreç, müridin potansiyelini keşfetmesi, anlaması ve hayata geçirmesi noktasında modern yaklaşımlarla benzer bir mahiyet arz etmektedir. Bu tasnif metodu aynı zamanda seyr-ü sülûk sürecinin tedricilik yönünü ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Affî, Ebu'l Âlâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım., 2015.

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım., 2015.

Atasoy, Ramazan vd. (ed.). *Eğitimde Mükemmellik Haritası: Liderlik, Beceriler ve Başarı*. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 1. Baskı., 2024.

Baklî, Rûzbihân. *Kitab Maşrab Al-Arvâh*. çev. Nazif M. Hoca. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1. baskı., 1974.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım., 2020.

Cebecioğlu, Ethem- Çınar, Ali. *Tasavvuf Klasikleri*. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 1. Baskı., 2021.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramları*. Ankara: Otto Yayın, 2017.

Ethem Cebecioğlu. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.

Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.

Hasan Kâmil Yılmaz. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar, 26. Basım, 2018.

İz, Mâhir. *Tasavvuf*. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Gonca Yayıncılık, 11. Baskı., 2022.

Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltas. İstanbul: Ketebe, 1. Basım., 2020.

⁵⁰¹ Ramazan Atasoy vd. (ed.), *Eğitimde Mükemmellik Haritası: Liderlik, Beceriler ve Başarı* (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2024).

Kübrâ, Necmeddin. *Tasavvufî Hayat*. ed. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar, 3. Basım., 2011.

Muhâsibî, Haris el. *Er-Riâye Nefs Muhasebesinin temelleri*. çev. Şahin Filiz- Hülya Küçük. Beyoğlu/İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı., 2014.

Şeker, Necmeddin. "Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Hâller". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ekim 2012), 119-147.

Tânevî, Şeyh Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. ed. H. Zaferullah Daudi - Ahmet Yıldırım. İstanbul: Umran Yayınları, 1996.

Tatlîdil, Emine Sümeýra. *Ebû Abdurrahman Es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'sinde Haller ve Makamlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Tilmsani, Afifüddin Süleyman Et-. *Tasavvufta Haller ve Makamlar Menazilü's-Sairin Şerhi*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Erkam Yayınları, 2024.

Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. Basım., 2016.

Müellif Sûfî Necmettin Şahinler'in Günümüz Tasavvuf Düşünce ve Uygulamalarına Yönelik Eleştiri Anlayışı

Emine Haldız 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

emine_haldiz19@trabzon.edu.tr

1. Giriş

Kaynağı, yöntemi ve uygulamaları bakımından tasavvuf, İslâmî ilimler içerisinde özellikle hicrî ilk asırdan itibaren hâricî ve dâhîlî en fazla eleştiriye maruz kalan ilimdir. Bu ilmin kurucuları aynı zamanda tasavvuf adı altında ortaya çıkan bazı düşünce ve pratiklere eleştiri getiren ilk kimselerdir. Bunlar içerisinde; Serrâc'ın (ö. 378/988) el-Lüma, Kelâbâzî'nin (ö. 380/886) et-Ta'arruf, Ebu Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Kûtü'l-kulûb, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) er-Risâle, Hücverî'nin (ö. 465/1072) Keşfu'l-mahcûb adlı eserleri tasavvuf adı altında tedavülde bulunan gayri İslâmî düşünce ve pratiklere yönelik bazı eleştiri örneklerini içermektedir. Özellikle tasavvuf ilme yönelik sûfiler tarafından yapılan ve bir gelenek halini alan iç tenkit; hakîkî/mukallit sûfileri ayırabilmenin önemli yollarından biridir. Günümüzde de tasavvufî hayat ve anlayış adı altında bazı düşünce ve pratikler sûfilere ve tasavvufa yönelik eleştirilere sebep olmuştur. Bu tebliğde, Trabzonlu müellif sûfî Necmettin Şahinler'in günümüz tasavvufî düşünce ve yaklaşımlarına yönelik görüş ve eleştirileri; eserleri ve kendisiyle yapılan röportajlar çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müellifin eleştiri kültürüne katkıları, ilk dönem sûfî müelliflerin eserleriyle de karşılaştırılarak özgün değerine yönelik bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. İlmî çalışmalarını sürdüren Şahinler'in günümüz Türkiye'sinde tasavvuf adı altında ortaya konan düşünce, davranış ve usûllere yönelik eleştirileri henüz akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. Müellif, günümüzde tarikatların sekülerleştiğini ve tarikatın muhayyer olduğunu savunur. Özellikle klasik tasavvufî kavramlar yerine; örneğin: sûfî kavramı yerine 'salihler', 'mukarrebûn', 'ebrâr' gibi lafızlar kullanmayı tercih eden müellif, Kur'ânî olmayan tüm kavramları yapmacık ve anlamsız bulduğunu ifade etmektedir. Bölgenin önemli simalarından biri olan ve tasavvufa dair altmışa yakın eseri bulunan Şahinler, amacı ve gayretinin; insanî değerleri ön plana çıkararak gök kubbede hoş bir sadâ bırakmak ve toplumun gelişmesine katkı sağlamak olduğunu ifade eden müellifin eserlerinde yer alan günümüz tasavvuf uygulamalarına yönelik eleştirileri Betimsel-İçerik Analiz Yöntemi kullanılarak incelenmeye çalışılmıştır. Röportaj yöntemi kullanılarak Şahinler'in konuyla ilgili güncel yorumları anlaşılmasına çalışılmıştır. Müellifin, günümüz Türkiye'sindeki bazı tasavvufî uygulamalara yönelik eleştirileri bağlamında tasavvufta iç tenkit geleneğinden ne kadar etkilendiğinin ortaya konulmasının ilmî/akademik anlamda alana faydalı olacağı düşünülmektedir.

2. Necmettin Şahinler'in Eserleri ve Tasavvufî Şahsiyeti

Tasavvufî konulara ilişkin çeşitli yayınevlerinden çıkardığı 60'ın üzerinde basılmış eserinin yanında bazı makaleleri, şiirleri, henüz basılmamış eserleri bulunan Şahinler, bezzâclık ve setretme geleneğinden olsa gerek; Hamzavî-Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî (ö.1024/1615), ve bir başka Hamzavî-Melâmî kutbu Hacı Kabayî (ö.1037/1628) gibi ve şeyhi Ahmed Yüksel Özemre (ö. 2008) gibi kendisini sırlamaktadır. Mütevâzı yaşamıyla hizmetlerini, esnafılık yaptığı Trabzon'da, çeşitli söyleşi, seminer ve imza günleri aracılığıyla muhibbânı ile buluştuğu İstanbul'da, sosyal medya yoluyla verdiği emeklerini yazar, şair, müfessir, müellif olarak sürdürmektedir. Şahinler'in günümüz tasavvufî düşünce ve uygulamalarına yönelik eleştirilerinin akademik literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

3. Şahinlerin Bazı Tasavvufî Kavramlar Bağlamında Tenkit ve İzahları

Klasik tasavvuf geleneğinde tasavvuf/sûfî kelimesinin kökenine ilişkin muhtelif görüşler söz konusudur. Bu görüşler, temel olarak kelimenin türemiş olup olmadığı yönünde iki başlıkta ele alınmıştır. Kuşeyrî ve Hücûrî gibi sûfîler tasavvuf kelimesinin türemiş kelime olmadığı⁵⁰² Serrâc, Kelâbâzî, Sühreverdî gibi sûfîler ise türemiş bir kelime olduğu görüşündedir.⁵⁰³ Bu hususa ilişkin en makul görüş; “yün giydi” manasındaki tesavvefe fiilinin mastarından “tasavvuf” kelimesidir.⁵⁰⁴ Bîrûnî’ye (ö.453/1061) göre Yunancada hikmet manasında kullanılan sûfî, “sophia” kelimesinden gelmektedir.⁵⁰⁵

Necmettin Şahinler, *İnsan ve İç Denetim* eserine vurgu yaparak ilk başlarda tasavvufu; Kur’an’da tezkiye, hadislerde ihsân, Hz. Peygamber’in hayatında zühd olarak kendini gösteren hâlin teknik ve nazari bilgisine verilen ad olarak tanımlamaktadır. Fakat o, zamanla Kur’an terminolojisi ile konuşmayı tercih ettiğini vurgulayarak tasavvuf kelimesini kullanmaktan vazgeçtiğini belirtmiştir. Bu bağlamda yeni bir söylem geliştiren müellif; Kur’an’ın muhkem yönünün şeriat, yaşayan yönünün hakikat, şeriatın hakikate ulaştırıcı yolun tarikat ve şeriatla hakikatı cem etme yeteneğinin ise mârifet olduğunun altını çizmiştir.⁵⁰⁶ Tasavvufun herkesi tatmin eden bir tanımının ve mahiyetinin olmadığını, ortaya çıkardığı sonuçlar ve kazandırdığı mazhariyetlerden hareketle tasavvufu kavramaya çalışmanın en isabetli yol olduğunu ifade etmiştir. Yine tasavvuf tanımına Şahinler, Ganiyy-i Muhtefî mahlası ile yazılmış *Nefesler*⁵⁰⁷ eserinden alıntı yaparak yer vermiş, sûfî kavramı yerine sâlihler, mukarrebûn, ebrâr gibi lafızlar kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştir.⁵⁰⁸

Tasavvufun menşesine ilişkin mevcut görüşlerden⁵⁰⁹ farklı olarak Şahinler; mürşîdi olarak tanımladığı Ahmed Yüksel Özdemir’in konu hakkındaki görüşlerine atıfta bulunarak bu görüşleri tasdik etmektedir. Özdemir, İbn Arabî ile Lao-Tzu ve Chuang-Tzu’nun varlık anlayışlarının karşılaştırması üzerine yazdığı; *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar ve Tao-culuk’taki Anahtar Kavramlar* çalışmalarına ilişkin özet mahiyette ele aldığı eserinde özellikle hikmet, insân-ı kâmil vb. kavramları izah etmeye gayret etmiştir. Müellif; “hikmetin toprağı yoktur.” diyerek hikmetin belli bir bölgeye ve kültüre hasredilemeyeceği kanaatini serdetmektedir. Bu sebeple de tasavvuf yalnızca İslâm’a hâs olmayıp benzer bir âlem telakkîsinin tarih boyunca Çin, Hind, Yunan vb. kültürlerde irfânî hikmet ve hakikat kavramlarının farklı terminolojilerle ifade edildiğini söylemiştir. Konu hakkında pek çok izâhâta yer veren Şahinler, mârifetin evrensel olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵¹⁰

Şahinler’in yeni yorumlar getirdiği meselelerden biri de tasavvufun bilgi kaynaklarından olan keşf, ilhâm ve rüyadır. Tasavvufa “mükâşefe ilmi” sûfîlere de “ehl-i mükâşefe” denmiştir.⁵¹¹ Keşf ve ilham akılla, ilimle elde edilmesi mümkün olmayan bazı sırlı bilgilerin mukâşefe ile kalbe ilham olması ve bu bilgi yoluyla yaratıcının tecellilerine mazhar olmak, Hakk’ı müşâhede etmektir. Çünkü sûfîlere göre aklın bilgisi sınırlıdır ve mârifet bilgisine kalbin bilgi kaynakları olan keşf, ilham veya sâlih rüyalarla ulaşmak mümkündür. Ancak bu bilgi türleri de mutlak bilgi kaynağı değildir. Sûfîler bilgiyi elde etme yöntemi bakımından da avâmın, ulemânın ve velîlerin bilgisini, İlme’l-yakîn, ayn-e’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklinde ele almıştır. Bu bilgi türlerini Kuşeyrî sırasıyla; akıl, ilim ve mârifet sahibi olanların bilgisi olarak

⁵⁰² İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 367.; Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 95.

⁵⁰³ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 21.

⁵⁰⁴ Metin Özdemir (Ed.), *İslâmî İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 84.

⁵⁰⁵ Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademisi, 2022), 69; Aziz Hızlı, *İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 4.

⁵⁰⁶ Necmettin Şahinler, *Kişisel Görüşme*, 5 Ocak 2023.

⁵⁰⁷ Ganiyy-i Muhtefî, *Nefesler* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 130.

⁵⁰⁸ Necmettin Şahinler, *Kâmil Mürşîdlerin Mirâsı* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2019), 224-225.

⁵⁰⁹ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

⁵¹⁰ Necmettin Şahinler, *Tao-Tâ-o* (İstanbul: Hayy Kitap, 2019), 13-22, 31-44, 113-117; Şahinler, *Kâmil Mürşîdlerin Mirâsı*, 231.

⁵¹¹ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 196.

ifade etmiştir.⁵¹² Âlimlere göre, ilme'l-yakîn kesin bilginin ilk basamağını oluşturur ve doğru bilgi ifade etmesine rağmen dış tecrübeye dayanan ayne'l-yakîn ile iç tecrübeye dayanarak bizzat yaşanan hakka'l-yakîn aşamaları zihne gelen tereddütleri gidermede daha güçlüdür.⁵¹³

Ahmed Yüksel Özemre ile yaptığı ve kitaplaştırdığı söyleşisinde Şahinler, yakîne erişmenin Hakk'a rücû olduğunu, bunun için de; "*Bütûn nefisler ölümü tadar sonra bize rücû ederler.*"⁵¹⁴ ayetinden örnekle nefsin zikir, sohbet, nazar, tefekkür, râbita, murâkabe ve riyâzet aracılığıyla mi'râca ve hakîkatın kaynağına bir mürşid-i kâmil⁵¹⁵ vâsıtasıyla erişebileceğini⁵¹⁶, bu bilgiye akl-ı meâd⁵¹⁷ ve rûsûh⁵¹⁸ sahibi kişilerin vakıf olabileceğini ve râsih olanların ise müteşâbih ayetlerin te'villerini ve yararlandıkları yöntemleri râsih olmayanlara açıklamaması gerektiğini belirtmiştir. Şahinler, yakîn kavramını, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak bilmek, görmek, yaşamak şeklinde tanımlayarak Hz.İbrahim'in kuşların diriltilmesine ilişkin Kur'an'daki örneği⁵¹⁹ temelinde nefisle mücadele ederek müşâhede makâmına erişebileceğini ve yakîn bilgisinin vehbî olduğunu⁵²⁰ vurgulamıştır. Ayrıca rüyânın bilgi kaynağı olma hususunda te'vîlü'l-ehâdis kavramı ile seçilmiş özel insanların fenâ denilen mistik bir deneyimle keşf sahibi kılındığına vurgu yapmıştır.⁵²¹ Buna ilaveten üç çeşit rüya olduğunu, rüyaların kişinin kendisini bağladığını ve dinî emir gibi algılanmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁵²²

Sûfîlerin kabulünde bazı nüanslar olmakla birlikte Riyâzet ve mücâhedede asıl amaç Allah'ın helal kıldığı şeyleri yapmaktan nefsi berî kılmaktır. Helallere karşı nefis mücadelesi verme konusundaki sûfî görüşleri ise zâhir uleması tarafından bid'at kabul edilmiş ve eleştirilmiştir.⁵²³ Şahinler, *Nefsini Meryem kılmayan İsa'yı doğuramaz*⁵²⁴ vurgusuyla Seyr-ü Sülûk'ta rabbini tanımanın önündeki engellere karşı mücâhede ederek yedi nefis mertebesini ve yedi tevhîd mertebesini aşarak ledün ilmine⁵²⁵ sahip olunabileceğini her nefis mertebesinde farklı esmâ zikri çekilmesi gerektiğini, her mertebenin bir peygamber tavrına işaret ettiğini söylemiştir.⁵²⁶ Şahinler'e göre zikir; dua faaliyetinin vakte bağlanmamış en ideal şeklidir⁵²⁷ ve zikri, unutulmuş şeyi hatırlamak ve unutmamak için sürekli hatırdâ tutmak şeklinde iki tür hatırlatma olarak ifade etmiştir. Bu şekilde sâlik üç merhaleden geçerek aslî varlığı ile beraberlik şuuruna erecektir. Bu merhaleler; yalnız kendi varlığı ile zikir ki bu başlangıç zikridir, büyük kâinat halinde zikir ve son aşama ise zikreden zikredilende fânî olarak tecellî eden bir hâldir.⁵²⁸ Yine zikirle ilgili Şahinler; izinli-izinsiz, genel-özel, açık-gizli, ferdî-toplu, zikir-i dâim (Salât-ı Dâim)⁵²⁹ şeklinde sınıflandırmalar yapmıştır.⁵³⁰ Şahinler râbitayı, bazı kimselerin iddia ettiği gibi mürşidin rûhâniyetinden feyz almak olarak değil zikrin sürekliliğinin ve

⁵¹² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 179.

⁵¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2025).

⁵¹⁴ Ankebût 57; Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 150

⁵¹⁵ Necmettin Şahinler, *Son Sohbet* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 76-77; Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 39-44.

⁵¹⁶ Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı* 150, 78.

⁵¹⁷ Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 79; Necmettin Şahinler, *Hiz. Mûsâ ile Yürümek* (İstanbul: Hayy kitap,2019), 39.

⁵¹⁸ Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 303-310.

⁵¹⁹ Bakara 260.

⁵²⁰ Necmettin Şahinler, *Tûr'a Dönüşmek* (İstanbul: Hayy Kitap, 2020), 56-59; Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 78; Necmettin Şahinler, *Mi'râc'a Davet* (İstanbul: Hayy Kitap, 2018), 30-36.

⁵²¹ Necmettin Şahinler, *Üç Gömlek Hikâyesi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2021), 21, 71-73.

⁵²² Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 141-145.

⁵²³ Hızlı, *İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler*, 19.

⁵²⁴ Necmettin Şahinler, *Tanrı İsa'dan Tavr-ı İsa'ya* (İstanbul: Hayy Kitap, 2020), 133-138.

⁵²⁵ Şahinler, *Mûsâ ile Yürümek*, 60.

⁵²⁶ Necmettin Şahinler, *İnsan Denen Bulmaca* (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 69-125; Şahinler, *Tanrı İsa'dan Tavr-ı İsa'ya*, 133.

⁵²⁷ Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*, 53.

⁵²⁸ Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*, 55-60.

⁵²⁹ Şahinler, *Mûsâ ile Yürümek*, 143-146.

⁵³⁰ Şahinler, *İnsan Denen Bulmaca*, 65; Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*, 58-59.

kendini kontrolün canlı tutulmasını sağlayan en etkili yollardan biri olarak ifade etmiştir. Râbitada önemli olan, kendisine râbita yapılan kişinin buna izin verecek yetkinlikte olup olmadığıdır.⁵³¹

Nefis mücadelesinde sâlikin kendini tam anlamıyla Allah'ın zikrine adanarak her türlü gûnahtan, gafletten, hatadan uzak durmak gayesi ile toplumdan uzak yaşaması halvet – uzlet olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda, sûfiler genel olarak halvet ve uzletin tüm huzur ve teselli vasıtalarını topladığını belli bir adapla yapılması gerektiğini vurgulamıştır.⁵³² Halvet – Uzlet konusunda klâsik anlamdaki görüşlerden farklı düşünen Şahinler, Hz. Mûsâ'nın vahye hazırlık aşamasında kırk gece bekletilişini, nefsin rûha inkılâbı olarak ifade etmiş ve münzevînin,⁵³³ halvetinin mutlaka bir mürşîd gözetiminde olması gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda melâmî meşreb oluşunun da tesiriyle halk içinde Hakk ile olmak gerektiğini vurgulayan Şahinler, Son devrin bazı kâmil mürşidlerinin 'erbaîn'i kaldırdığını, cemiyet içinde çekilen çileyi yeterli gördüklerini, bunlardan birisinin de kendi mürşidi Ganiyy-i Muhtefî olduğunu belirtmiştir.⁵³⁴

4. Şahinler'in Bazı Tasavvufî Uygulamalara Yönelik Tenkitleri

Mürîdlerine ilk defa hırka giydiren Ebû Bekir eş-Şiblî'dir (ö. 334/945).⁵³⁵ Hz. Peygamber'in Ka'b b. Zühre'ye bizzat, Veysel Karanî'ye ise ashabı aracılığıyla hırkasını giydirdiği rivayetini⁵³⁶ örnek alan mürşidlerin, mürîdlerine sembolik olarak hırka giydirmesi söz konusudur. Kendisini Hamzavî-Melâmî olarak konumlandıran Şahinler, Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye (ö. 1262/1846) nispet edilen: “*Efendim tekkeniz yandı.*” diyenlere; “*elhamdülillah merâsimden kurtulduk.*” menkıbesine atıfla kendisinin de tekke adâbı, merâsim gibi tasavvuf erkânıyla yettiğini ancak günümüzde Hz. Peygamber dönemindeki cehd ve azimet ruhunun kaybedildiğini bu sebeple; semâ, hırka giyme gibi ritüellerin aslî fonksiyonlarını kaybettiğini çünkü uygulamalarda merâsim, giyim kuşam ve sembollerin hakiki amaçların önüne geçtiğini, sûfilerin de manevî esaslardan uzaklaşıp âdetâ semboller dünyasının etkisi altına girdiğini belirtmiştir.⁵³⁷ Melâmîler, ‘El işte gönül oynasta’ düstûruyla ‘gönlü Hakk, zâhiri halkla beraber’; riyâdan uzak, nefsinin kınayan, ihlâsı muhafaza etmek adına dikkat çekecek kılık kıyafet ve merasimlerden uzak durmuşlardır.⁵³⁸

Şeyh-Mürîd ilişkisi ile ilgili Bâyezîd-i Bistâmî'ye atfedilen “*Üstâdı olmayanın, imâmı şeytandır*”⁵³⁹ ve benzeri ifadeler şeyh-mürîd ilişkisine karşı eleştirilere sebebiyet vermiştir. Her ne kadar zâhir ulemâ tarafından eleştirilmiş olsa da manevî yolun mürebbileri bu yolda gayret göstermek isteyen sâlike tasavvuf ilmin inceliklerini, tehlikelerini tecrübeli ve usta öğreticiler olarak refakat etmek durumundadır. Çünkü her ilimde olduğu gibi tasavvuf ilminde de işinin ehli şeyhler bu yolun ilmine vâkıf zâtlar olarak gerektiğinde sâlikin eksiklerine, kusurlarına, manevî hallerine, zikrine, gördüğü rüyalara, râbitasına müdahale ederek ilerlemesini, tekâmül etmesini sağlamakla vazifelidir.

Şahinler, tarikata girmek, bir şeyhe bağlanmak ve şeyh-mürşid ilişkilerinin seyri bağlamında da günümüz tasavvufî pratiklere eleştiriler getirmektedir. Yaptığımız röportajda, tarikata bağlılık hususunda kişinin muhayyer olduğunu, neye talipseniz, tâlip olduğunuz şeyin kurallarını yerine getirmekle mükellefsiniz ifadesi ile de sadece tâlip olanların şeyhe karşı sorumlu olduğunu⁵⁴⁰ ayrıca ilâhî hakîkatlere vâkıf olmak

⁵³¹ Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*, 41-51.

⁵³² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 197; Tek, Tasavvuf ve Tarikatlar, 210.

⁵³³ Şahinler, *Son Sohbet*, 183.

⁵³⁴ Şahinler, *Mûsâ ile Yürümek*, 185.

⁵³⁵ Süleyman Uludağ, “Hırka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025.

⁵³⁶ Necdet Tosun, “Veysel Karanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 10 Şubat 2025.

⁵³⁷ Necmettin Şahinler, *Kişisel Görüşme*, 5 Ocak 2023.

⁵³⁸ Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 322-327, 224-227, 273.

⁵³⁹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman, 483 **buraya Beyazıt i bistami kitabını dipnot ekle**

⁵⁴⁰ Şahinler, *İnsan Denen Bulmaca*, 67.

isteyen kişinin Mûsâ ile Hızır arasındaki bağ gibi⁵⁴¹ bir yol gösterici olmadan kendi başına olgunlaşamayacağını belirtmiştir.⁵⁴² Bilhassa günümüzde sekülerleşen tasavvuf yolunda gerçek şeyhleri bulmanın zorluğunu ve tarikatların bozuluş nedenlerini belirtmiştir.⁵⁴³

Teveşül, bir başka anlamıyla himmet, Allah'ın ihsânda bulunduğu mümin kullarının salih amelleri, peygamberleri veya Allah'ın velî kullarını vesîle kılarak ilâhî yardıma ve Allah'a yaklaşma çabasıdır.⁵⁴⁴ Ma'rûf-i Kerhî'nin, (ö. 210/815) müridi Serî es-Sakatî'ye: "Allah'tan bir şey istediğinde, Ma'rûf'un hürmetine diyerek iste" tavsiyesi velîlerle teveşülün ilk dönemlerde de olduğunun göstergesidir.⁵⁴⁵ Şahinler, Teveşüle ilişkin: "Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesile arayın..."⁵⁴⁶ ayetinde geçen 'vesîle'nin kişiyi Allah'a yaklaştıracak olan amel, her türlü ibâdet ve eylemi kapsadığını, zamanla ek bir anlam alarak sâlih, sâdık, kâmil insanların da teveşül içerisine gireceklerini belirtmiştir. İsmail Hakkı Bursevî'den (ö. 11137/1725) alıntı yaparak ayette geçen sâdıklardan maksadın kâmil mürşidler olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁷

5. Sonuç ve Değerlendirme

Tasavvuf ilminin kaynağını İslam dışında aramak, bu ilmin bilgi kaynakları, makam ve haller, bazı tasavvufî kavramlar, uygulamada gerçekleşen bazı durumlar tasavvuf ilmi ve sûfiler için bu ilmin gerekleri arasında olsa da zahir ulema tarafından çeşitli eleştirilere sebebiyet vermiştir. Kaldı ki sûfî müellifler iç tenkit yaparak hakikî sûfileri çeşitli niteliklere göre belirli kriterlere tâbî tutmuşlardır. Bazı yanlış örneklerden, bireysel anlayışlardan, uygulamadaki aşırılıklardan yola çıkarak sûfilere ve tasavvuf ilmine karşı gelmek, bu ilmi dışlamak mantık çerçevesinde değerlendirmekten uzak olduğu gibi bu ilmin kaynağı açısından mevcut Kur'an ve hadis kaynaklarını da göz ardı etmek demektir. Günümüzde de tasavvuf, geçmişte olduğu gibi tarihsel olaylar, algılar, değişimler sebebiyle oluşan ekonomik, sosyal, psikolojik gelişmelerle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda İslâmî ilimlerde ve tasavvuf ilminde Kur'an ve sünnet temelinde her ilim erbabının kendi usul, uygulama ve bilgi kaynaklarının ortaya konularak eleştirilerin ortak değerlere göre yapılması önem arz etmektedir. Böylece tasavvuf ilmine karşı aşırı algılamalar en aza indirilmiş olacaktır. Bu gayeye katkı sunmak amacıyla tasavvuf ilminin tenkidine ilişkin Necmettin Şahinler 'in görüşlerini ele almaya çalıştık. Şahinler 'in tenkitlerine, klasik tasavvuf anlayışı ile ilgili benzerlik ve farklılıklarına, özgün düşüncelerine dair belli başlı hususlara Şahinler 'in eserleri ve kendisiyle yaptığımız röportajlar çerçevesinde yer vermeye çalıştık. Şahinler genel itibarıyla mevcut tasavvuf eleştirilerini Melâmî bakış açısı ile ele almakta ve bu görüşlerini şeyhi/üstadı Ahmed Yüksel Özemre'nin görüşlerine ilave izahlarla ortaya koymaktadır. Bilhassa tasavvuf-sûfî kökeni ve tanımına ilişkin özgün görüş belirtmektedir. Tarikatların günümüzde sekülerleşerek amacından saptığının altını çizmekle beraber hâlis/hakikî mürşidlerin varlığını da vurgulamaktadır.

Kaynaklar

Ganiyy-i Muhtefî. *Nefesler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2.Basım, 2002.

İmam Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 11.Baskı, 2021

⁵⁴¹ Şahinler, *Mûsâ ile Yürümek*, 98.

⁵⁴² Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 39.

⁵⁴³ Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, 224; Şahinler, *İnsan Denen Bulmaca*, 59.

⁵⁴⁴ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 210.

⁵⁴⁵ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 91.

⁵⁴⁶ Mâide 5/35.

⁵⁴⁷ Necmettin Şahinler, *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*, 45-47.

Hızlı, Aziz. *İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

<https://kutuphane.isam.org.tr/>

Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7.Baskı, 2020.

Kara, Mustafa. *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli. Çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Muhâsibî, el-Hâris. *er-Riâye*. çev. Hülya Küçük vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 6.Baskı, 2020.

Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Özdemir, Metin (ed.). *İslâmî İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Şahinler, Necmettin. *İnsan Denen Bulmaca*. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.

Şahinler, Necmettin. *Kâmil Mürşidlerin Mîrâsı*. İstanbul: Sûfî Kitap, 10.Baskı, 2019.

Şahinler, Necmettin. *Mî'râc'a Davet*. İstanbul: Hayy Kitap, 2018.

Şahinler, Necmettin. *Tûr'a Dönüşmek*. İstanbul: Hayy Kitap, 2020),

Şahinler, Necmettin. *Hız. Mûsâ ile Yürümek*. İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Şahinler, Necmettin. *Tao-Tâ-o*. İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Şahinler, Necmettin. *Tanrı İlsâ'dan Tavr-ı İlsâ'ya*. İstanbul: Hayy Kitap 2020.

Şahinler, Necmettin. *Son Sohbet*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Şahinler, Necmettin. *Sâd'ın Sadr'ında*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Şahinler, Necmettin. *Üç Gömlek Hikâyesi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2021.

Şahinler, Necmettin. *Allah'ın Rahmetini Çeken Gerçekler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Tek, Abdurrezzak. *Tasavvuf ve Tarikatlar* Bursa: Bursa Akademi, 6.Basım, 2022.

Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *El-Lüma İslam Tasavvufu*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.

Tosun, Necdet. "Veysel Karanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/veysel-karani>

Uludağ, Süleyman. "Hırka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025.

Müellif Sûfî Necmettin Şahinler'in Günümüz Tasavvuf Düşünce ve Uygulamalarına Yönelik Eleştiri Anlayışı
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hirka>

Yavuz, Yusuf Şevki "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmel-yakin>

1. Introduction

The world is currently experiencing over 110 armed conflicts⁵⁴⁸. Since the biblical story of Abel and Cain, humanity has faced numerous challenges, many of which have resulted in violence and conflict.⁵⁴⁹ The central lesson from these struggles and wars appears to be the tragic and irreversible loss of human lives. In his work *Masnavī*, Mevlānā Rūmī (d. 672/1273) addresses a wide array of themes, including prayer, religion, humanity, women, and friendship.⁵⁵⁰ While these subjects are vital, it is crucial to acknowledge that what is most urgently needed today is a concept that transcends these individual concerns—peace.

The pursuit of peace has been a foundational aspiration of human civilization for centuries. Efforts to establish and maintain peace have played a significant role in shaping political, social, and cultural frameworks throughout history. Regrettably, peace has often been narrowly defined as the mere absence of war or violence. However, Johan Galtung (d. 1445/2024), a Norwegian sociologist and a pioneering figure in peace and conflict studies, offers a more nuanced understanding of peace.⁵⁵¹ Galtung distinguishes between two forms of peace: negative peace, which refers to the absence of direct violence, and positive peace, which encompasses the creation of conditions for justice, equality, and human flourishing. Through this framework, Galtung makes it clear that peace is not simply the cessation of war, but a much more comprehensive and complex process that involves addressing the root causes of conflict and fostering a culture of cooperation and mutual understanding.⁵⁵²

The role of philosophy and spirituality in fostering peace has become increasingly significant in contemporary discourse, offering essential insights into both individual transformation and societal harmony. One such spiritual tradition with profound relevance to modern peace theory is Sufism, which emphasizes inner peace, empathy, and the cultivation of justice.⁵⁵³ The 13th-century Persian sufi poet Jalāl al-Dīn Rūmī, particularly through his seminal work *Masnavī*, provides a rich philosophical and spiritual framework for understanding peace. His poetry, deeply rooted in Sufism, offers profound reflections on overcoming inner turmoil, transcending material attachments, and fostering universal love—principles that are integral to both personal and collective peacebuilding. Rūmī's teachings serve as a valuable resource for exploring the interconnectedness of inner serenity and societal well-being, positioning Sufism as a transformative approach to peace in both the individual and social spheres.⁵⁵⁴

This study explores Rūmī's *Masnavī* through Johan Galtung's peace theory, examining how Rūmī's spiritual vision aligns with contemporary peace concepts. It investigates the philosophical and ethical

⁵⁴⁸ Geneva Academy, "Today's Armed Conflicts" (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁴⁹ Daniel Tomberlin, "Cain & Abel, World Vision, & Conflict Reconciliation" (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁵⁰ Şefik Can, *Mevlāna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 407-414.

⁵⁵¹ Johan Galtung & Dietrich Fischer, Johan Galtung, *A Pioneer of Peace Research* (PDF: Springer, 2013), 3-22.

⁵⁵² Johan Galtung, *Theories of Peace -A Synthetic Approach to Peace Thinking* (Oslo: International Peace Research Institute, 1967), 12-17.

⁵⁵³ Nurdan Çolpan & Ali Ertuğrul Küpeli, "Sufi aesthetics and semiotics: reflections of Mevlana's Philosophy in the art of Mutluhan Taş", *Journal for the Interdisciplinary Art and Education Special Issue: Mevlana's Philosophy and Art* (Decemer 2024), 109-124.

⁵⁵⁴ Mohamed Navid Bazargan, "Rūmī and World of Peace are one color", *Journal of Culture and Literature* 9/2 (winter 2009 and Spring and Summer 2010), 214-215.

dimensions of Rūmī's work to bridge traditional Sufi teachings and modern peace studies, offering new perspectives on conflict resolution and social justice. By focusing on Rūmī's principles of empathy, forgiveness, love, and the pursuit of the Perfect Human (Insān al-Kāmil), the research argues that these teachings contribute to a holistic view of peace that goes beyond violence prevention. The study shows that Rūmī's insights, within Galtung's framework, offer a transformative approach to peace that fosters personal healing, social justice, and intercultural dialogue, promoting both inner and outer peace.

2. The meanings of "peace"

When discussing the concept of peace, the notion that comes to mind is often an environment devoid of conflict or violence. From an early age, individuals are typically taught that peace represents a state in which harmony prevails, characterized by the absence of hostility, aggression, and war. This conceptualization aligns with a broader understanding of peace as a social and political condition where individuals and communities coexist in mutual respect and cooperation, fostering stability, security, and well-being. Peace is defined as an environment created by harmony, mutual tolerance, and understanding.⁵⁵⁵ It is the absence of disturbance, tranquility, and a situation or period without or after war.⁵⁵⁶

Since 1964, the theoretical understanding of peace has evolved significantly, with Johan Galtung's conceptualization of peace and violence undergoing notable shifts. Initially, Galtung's work focused primarily on the structural and direct forms of violence, which he framed within the context of negative peace — the mere absence of violence. However, over time, his perspectives expanded to include a more comprehensive analysis of the root causes and multifaceted effects of both violence and peace. Galtung's later work introduced the concept of positive peace, which emphasizes the establishment of conditions that promote social justice, equity, and the well-being of individuals and societies. This broader focus reflects a deeper understanding of the interconnectedness between structural violence, cultural violence, and direct violence, recognizing that peace is not only the absence of conflict but also the presence of conditions that foster human flourishing and harmonious coexistence. Galtung's evolving views underscore the complexity of peacebuilding, emphasizing that addressing underlying structural inequalities and cultural norms that perpetuate violence is essential for achieving lasting peace.⁵⁵⁷

Johan Galtung distinguishes between negative peace, defined as the absence of organized collective violence, and positive peace, which encompasses a broader range of values contributing to the well-being and stability of societies. Positive peace is characterized by the presence of ten core values: (1) Cooperation, (2) Freedom from Fear, (3) Freedom from Want, (4) Economic Growth and Development, (5) Absence of Exploitation, (6) Equality, (7) Justice, (8) Freedom of Action, (9) Pluralism, and (10) Dynamism. Collectively, these values not only represent the absence of conflict but also the active presence of conditions that enable sustainable development, justice, and the flourishing of human potential.⁵⁵⁸

3. Peace in Masnavī

The Masnavī, composed by the renowned Sufi Jalal al-Din Rūmī, is a monumental work of spiritual guidance that holds a significant place in both Islamic thought and world literature. Often referred to as the "Farsi Qur'an" due to its profound influence on religious and philosophical discourse, the Masnavī consists of six volumes containing 25,618 rhymed couplets and over 400 stories. These stories, drawn from

⁵⁵⁵ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "Barış" (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁵⁶ *Oxford English Dictionary*, "Peace" (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁵⁷ Baljid Singh Grewal, "Johan Galtung: Positive and Negative Peace", *Building Peace Forum* (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁵⁸ Galtung, *Theories of Peace*, 14-17.

both Qur'anic teachings and folk traditions, integrate theoretical and narrative elements, offering readers a practical guide to spiritual enlightenment and moral conduct.⁵⁵⁹ In the preface to the *Masnavi*, Rūmī positions the work as a divine instrument intended to unveil spiritual truths, providing allegorical insights that continue to shape the trajectory of Sufi philosophy and Islamic intellectualism.⁵⁶⁰

A central theme in the *Masnavi* is the concept of peace, which Rūmī explores through various metaphorical, moral, and spiritual dimensions. For Rūmī, peace is not merely the absence of conflict but a profound state of spiritual and moral integrity that extends beyond personal tranquility to the creation of social harmony. Peace, in the Sufi worldview, is both a personal aspiration and a collective responsibility, intimately linked to higher virtues such as tolerance, forgiveness, and unity. Through his reflections, Rūmī identifies the root causes of conflict and offers transformative solutions to achieve lasting peace, both within individuals and within society.⁵⁶¹

3.1 Peace as a Foundation for Societal Harmony

Rūmī critiques the materialistic pursuits that often lead to social fragmentation, including the obsession with wealth, power, and status. These worldly desires, he argues, obscure the deeper values that sustain spiritual freedom and peace.⁵⁶² In *Masnavi*, he exhorts individuals to liberate themselves from the "chains of gold and silver," emphasizing the need to prioritize spiritual over material pursuits.⁵⁶³ Peace, according to Rūmī, can only be achieved through the cultivation of virtues that transcend self-interest, thus fostering harmony within both the self and the wider community.

While Rūmī acknowledges that external peace is an important goal, he emphasizes that true peace cannot be achieved through force, particularly armed conflict.⁵⁶⁴ In *Masnavi*, he warns that the violence of a "foolish person holding a weapon" leads only to destruction, cautioning against the glorification of war even under the guise of lofty ideals such as justice or democracy.⁵⁶⁵ Rūmī's rejection of violence is clear that he articulates his belief that peace, when accompanied by violence, is a contradiction,⁵⁶⁶ and in *Masnavi*, he compares human conflict to the petty quarrels of children.⁵⁶⁷ These reflections underscore Rūmī's rejection of war as a solution to societal issues, positioning peace as a higher, more refined objective.

3.2 The Role of Virtue in Peacebuilding

Rūmī's *Masnavi* abounds with stories that exemplify the virtues necessary for the cultivation of peace. In the story of Hz. Ali, who demonstrates remarkable patience and forgiveness when spat upon by an enemy and illustrates the power of moral strength over physical force⁵⁶⁸. Similarly, the tale of Hz. Yusuf, characterized by forgiveness and compassion, teaches how sincerity and divine guidance can overcome adversity and pave the way for reconciliation.⁵⁶⁹ These stories highlight Rūmī's belief that virtues such as patience, tolerance, and humility are essential for both personal and collective peace.

⁵⁵⁹ Persian Bell (PB), "The Masnavi: Rūmī's Masterpiece of Sufi Poetry" (Erişim 27 Şubat 2025).

⁵⁶⁰ Hasan Çiftci, "Mesnevî'nin İlk on sekiz Beyti Üzerine", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2017), 7-10.

⁵⁶¹ Ali Temizel, "Peace and Friendship in Mowlana's Perspective", *Şafa-e-del* 6 (Autumn and Winter 2019), 123-126.

⁵⁶² Temizel, "Peace and Friendship in Mowlana's Perspective", 127.

⁵⁶³ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî* (Konya: Kültür A.Ş., 1384), 1/19.

⁵⁶⁴ Temizel, "Peace and Friendship in Mowlana's Perspective", 125-126.

⁵⁶⁵ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 4/1434-1435.

⁵⁶⁶ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 1/2392.

⁵⁶⁷ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 1/3435.

⁵⁶⁸ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 1/3721-3731.

⁵⁶⁹ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 1/3157-3170.

A recurring theme in the Masnavī is the importance of understanding and communication in resolving conflicts. One illustrative story involves four men fighting over grapes, each calling them by a different name.⁵⁷⁰ The story reveals how conflict often arises from miscommunication and misunderstanding, and Rūmī presents the figure of the wise mediator who fosters mutual understanding as the key to restoring peace.⁵⁷¹ This emphasis on dialogue and reconciliation reflects Rūmī's broader view that peace is not merely the absence of conflict but the active cultivation of wisdom and compassion.

3.3 Spiritual Unity and Inner Peace

Rūmī's approach to peace is grounded in his spiritual philosophy, which emphasizes unity, love, and understanding. He often speaks of the world as one characterized by dualities—good and evil, right and wrong—but asserts that beneath these apparent contradictions lies a deeper spiritual unity. By transcending superficial differences such as race, religion, or ideology, individuals can come to recognize the interconnectedness of all beings. This realization of unity, according to Rūmī, is essential for preventing conflict and fostering peace. For Rūmī, acknowledging the inherent contradictions in the world allows individuals to transcend ego-driven conflicts, seeing beyond external divisions to embrace the shared essence of all existence.⁵⁷²

In addition to promoting social peace, Rūmī stresses that inner peace is the foundation for resolving external conflicts. He argues that struggles for power—whether internal or external—arise from a lack of spiritual fulfillment and inner balance. True sovereignty, Rūmī contends, lies not in external control but in the mastery of one's inner world. Thus, inner peace is essential for both personal development and societal harmony.⁵⁷³

3.4 Love, Tolerance, and Forgiveness: Pillars of Peace

Rūmī's vision of peace is deeply rooted in the values of love, tolerance, and forgiveness. For Rūmī, love is a transformative force that dissolves ego and conflict, uniting individuals in harmony. Tolerance and forgiveness are also central to his teachings, enabling individuals to let go of resentment, heal divisions, and create an environment of reconciliation. These values guide individuals toward inner peace, which then extends outward to the world. At the core of Rūmī's philosophy lies the concept of the "perfect human being," an ideal figure who embodies wisdom, love, and humility. By striving toward this spiritual archetype, individuals can transcend ego and contribute to the greater peace of the world, creating a harmonious existence.⁵⁷⁴

4. Discussion

Johan Galtung's theory of peace, particularly the distinction between negative and positive peace, aligns with many of the spiritual and philosophical principles found in Rūmī's Masnavī. Negative peace, as Galtung defines it, refers to the mere absence of direct violence or war, while positive peace involves the presence of social justice, equity, and the creation of conditions that allow individuals and communities to thrive. Rūmī's concept of peace, as expressed through the allegorical tales in Masnavī, complements this understanding by emphasizing that true peace goes beyond the mere cessation of conflict. For Rūmī, peace is a profound spiritual and moral state that transcends personal tranquility and extends into societal

⁵⁷⁰ Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*, 1/3681-3693.

⁵⁷¹ Şefik Can, *Mesnevî Hikâyeleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 187-188.

⁵⁷² Navid Bazargan, "Rūmī and World of Peace are one color", 208-209.

⁵⁷³ Navid Bazargan, "Rūmī and World of Peace are one color", 212-213.

⁵⁷⁴ Navid Bazargan, "Rūmī and World of Peace are one color", 206-208.

harmony. He critiques materialistic pursuits and violence, suggesting that genuine peace is a product of internal spiritual growth and moral strength rather than the mere absence of war. Rūmī's emphasis on virtues like love, tolerance, and forgiveness resonates with Galtung's notion of positive peace, which requires not only the cessation of violence but also the active establishment of social structures that promote justice and equity. For both thinkers, peace is an ongoing process that necessitates the cultivation of deeper values beyond just the cessation of external conflict.

Rūmī's emphasis on inner peace as the foundation for resolving external conflicts can also be seen as a precursor to Galtung's idea that peacebuilding involves addressing underlying structural and cultural issues. Galtung's theory stresses the importance of addressing the root causes of conflict, such as inequality, oppression, and exploitation, which resonate with Rūmī's call to address the spiritual fragmentation within individuals and societies. Rūmī's *Masnavī* underscores that peace requires both personal transformation and collective responsibility, aligning with Galtung's broader understanding of positive peace. Rūmī's tales of figures like Hz. Ali and Hz. Yusuf, who embody patience, forgiveness, and compassion, highlight the importance of individual virtues in fostering societal harmony, paralleling Galtung's argument that peace involves creating conditions conducive to human flourishing. Moreover, Rūmī's notion of spiritual unity — where individuals transcend the dualities of ego, race, religion, and ideology to recognize the interconnectedness of all beings — mirrors Galtung's belief in a holistic approach to peace that recognizes the interdependence of all aspects of society. Both Rūmī and Galtung therefore conceptualize peace not just as the absence of conflict but as an active, dynamic process requiring deep personal and societal change, fostering a world where justice, compassion, and cooperation are at the forefront.

5. Conclusion

In conclusion, both Rūmī's *Masnavī* and Johan Galtung's peace theory offer complementary views on peace, emphasizing that it is not merely the absence of conflict or violence but a profound and transformative process. Rūmī's vision of peace is deeply spiritual, focusing on inner tranquility and the cultivation of virtues such as love, tolerance, and forgiveness. For Rūmī, peace begins within the individual and extends outward to society, with an emphasis on transcending ego, materialism, and divisive forces. He highlights the importance of spiritual unity, where individuals recognize their interconnectedness, and he sees peace as an ongoing journey that requires personal transformation. Similarly, Galtung's theory of positive peace emphasizes the creation of social conditions that promote justice, equity, and human flourishing, underscoring that peace is an active process of building sustainable and harmonious communities. Galtung argues that addressing underlying structural violence and fostering conditions that allow people to thrive are essential to achieving lasting peace. Both thinkers reject violence as a means of resolving conflict and stress the need for reconciliation, dialogue, and empathy. While Rūmī focuses on spiritual virtues and inner peace, Galtung emphasizes social justice and equity, yet both see peace as a dynamic and multifaceted concept that requires both personal and collective responsibility. Ultimately, their teachings converge on the idea that peace is not a static state but a continuous, active process that calls for moral integrity, compassion, and a commitment to justice and equality at both the individual and societal levels.

References

Can, Şefik. *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 12. Baskı, 2022.

Can, Şefik. *Mesnevî Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 17. Baskı, 2022.

Çiftçi, Hasan. "Mesnevî'nin İlk on sekiz Beyti Üzerine". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2017), 7-25. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yardoguilaf/issue/36419/412310>

Daniel Tomberlin, "Cain & Abel, World Vision, & Conflict Reconciliation" Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.danieltomberlin.net/cain-abel-world-vision-conflict-reconciliation/>

Galtung, Johan & Fischer, Dietrich, *Johan Galtung: A Pioneer of Peace Research*. PDF: Springer, 2013. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-642-32481-9>

Galtung, Johan. *Theories Of Peace-A Synthetic Approach to Peace Thinking*. Oslo: International Peace Research Institute, 2005.

Geneva Academy, "Today's Armed Conflicts" Erişim 27 Şubat 2025. <https://geneva-academy.ch/galleries/today-s-armed-conflicts>

Grewal, Baljind Singh. "Johan Galtung: Positive and Negative Peace". *Building Peace Forum*. Erişim 27 Şubat 2025). https://www.buildingpeaceforum.com/no/fred/Positive_Negative_peace.pdf

Mevlâna, *Mesnevî-i Manevî*. Konya: Kültür A.Ş., 1384.

Navid Bazargan, Mohamed. "Rūmī and World of Peace are on color". *Journal of Culture and Literature* 9/2 (winter 2009 and Spring and Summer 2010), 196-219. <https://ensani.ir/fa/article/312882/%D9%85%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A7-%D9%88-%D8%AC%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%B5%D9%84%D8%AD-%DB%8C%DA%A9%D8%B1%D9%86%DA%AF>

Nurda, Çolpan & K peli, Ali Ertuğrul. "Sufi aesthetics and semiotics: reflections of Mevl n 's Philosophy in the art of Mutluhan Taş", *Journal for the Interdisciplinary Art and Education Special Issue: Mevl n 's Philosophy and Art* (Decemer 2024), 109-124. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/4327830>

Oxford English Dictionary. Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=peace>

PB, Persian Bell. "The Masnav : R m 's Masterpiece of Sufi Poetry". Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.persianbell.com/the-Masnav />

Temizel, Ali. "Peace and Friendship in Mowlana's Perspective". *Shafa-e-del* 6 (Autumn and Winter 2019), 123-134. https://www.jmzf.ir/article_121845.html?lang=en

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 27 Şubat 2025. <https://sozluk.gov.tr/>

1. Giriş

Kur'an sûrelerinin nüzûl kronolojisini oluştururken başvurulması ve bilinmesi gereken en önemli hususlardan birisi de ayetlerin ve sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşlarıdır. Bundan dolayı Kur'an nüzûlünün sırasını belirlerken Mekkî ve Medenî ayetlerin ne olduğunu bilmekte fayda vardır. Kur'an'daki Mekkî olan ayet ve sûrelerin Medenî olan ayet ve sûrelerden önce gelmeleri hasebiyle nüzul kronolojisinde ayet ve sûreler birbirinden evvel emirde ayrılmaktadır. Böylece Kur'an'ın nüzul sıralamasının belirlenmesi kolaylaşacaktır. Buradan yola çıkarak Süyûtî, Kur'an ayetleri ve sûrelerinin Mekkî ve Medenî oluşları bağlamında tefsir tarihinde temelde üç görüş olduğunu aktarmıştır. Bunlardan birincisi hicretten önce veya sonra oluşuyla ilgili hicretin baz alındığı görüştür. İkinci görüş ise ayet ve sûrelerin Mekke'de veya Medine'de inmiş olmasıyla ilgili mekânın baz alındığı görüştür. Üçüncü ve son görüş ise ayet ve sûrelerin indiği toplumdaki muhataplarına göre oluşuyla ilgili muhatapın baz alındığı görüş şeklindedir. Sûrelerin Mekkî-Medenî oluşlarının en başında ilk inen vahyin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Tefsir tarihinde Kur'an'dan ilk vahyedilenin ne olduğu noktasında da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirler bu konuda Alak sûresi ilk 5 ayetin 'Kur'an'dan ilk vahiy' olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte Müddessir sûresi, Fâtiha sûresi ve Besmele'nin de ilk inen vahiy olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüş ve çeşitli rivayetlerle desteklenmiştir. Kuran vahyinin nüzûl sırasının belirlenmesindeki tek temel ölçütün rivayetler olamayacağını, ifade ve üslupların da bu noktada yardımcı olacağı görüşü yerinde ve bir o kadar da isabetli görülmektedir. Bu yazıda önce Kur'an sûrelerinin Mekkî ve Medenî oluşuyla alakalı görüşlere yer verilecek, ardından Fâtiha sûresinin Mekkî ve Medenîliği noktasında nüzûlü konu edinilecektir. Daha sonra da temel soruna çözüm teşkil etmesi bakımından ilk vahyin ne olduğu hakkındaki görüşler verilecek ve Fâtiha sûresinin ilk vahiy olup olmadığı noktasındaki görüşlerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylece Kur'an vahyinin ilk döneminin nüzûl kronolojisine dair bir çözüm sunacaktır.

2. Kur'an Sûrelerinin Mekkî-Medenî Oluşu

Kur'an sûrelerinin Mekkî ve Medenî oluşuyla alakalı üç temel görüş vardır.⁵⁷⁵ Bunlardan birincisine göre ayırımın yapıldığı önemli husus ayetlerin hicretten önce veya sonra inmesidir. Bu görüşe göre hicretten önce inen ayetler Mekkî, hicretten sonra inen ayetler ise Medenî olarak adlandırılmıştır. Ayetlerin mekânsal olarak nerede indiği önemli değildir. İster Mekke'de ister fetih döneminde Mekke'de ister veda haccı zamanında isterse seferlerden birinde olsun nerede indiğine bakılmaz.

İkinci görüşe göre ise Mekkî-Medenî ayırımı yapılırken önemli olan ayetlerin mekânsal bağlamda nerede indiğidir. Buna göre Mekke'de inen ayetler Mekkî, Medine'de inen ayetler Medenî'dir. Fakat bu görüşte ara bir sınıf ortaya çıkar, ki bu da seferde inen ayetlerin durumudur. Bu durumda seferde inen ayetler ne Mekkî'dir ne de Medenî'dir, denilebilir.

Bu konudaki üçüncü görüşe göre ise ayetler muhatapları esas alınarak tasnif edilmiştir. Buna göre Mekke halkına hitap eden ayetler Mekkî, Medine halkına hitap eden ayetlerse Medenî'dir.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd Dirâsâtî'l Kur'âniyye (Medine: Mecmau'l Meliki'l Fahd, 1426), 1/43-47.

Bu üç temel görüş dışında da konuyla alakalı olarak Taberânî el-Mu'cemü'l-Kebir adlı eserinde Resulullah (sav)'den şöyle nakletmiştir: “Kur'an şu üç mekânda nazil olmuştur: Mekke, Medine ve Şam.”⁵⁷⁶ İbn Kesir buradaki Şam lafzının Tebûk olduğunu söylemiş ve bunun hadisin ravilerinden olan Velid'in “Şam'dan kasıt Beytü'l-Makdis'tir” açıklamasından daha güzel ve savâb olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁷ Süyûti de Mekke'nin kapsamına, Mina, Arafat, Hudeybiye gibi, oranın civar yerleşim yerlerinde inen ayetlerin; Medine'nin kapsamına da Bedir, Uhud, Sel' gibi, oranın civarında inen ayetlerin de gireceğini söylemiştir.⁵⁷⁸

Mekkî mi Medenî mi olduğu konusunda ihtilaf olan sûrelere ışık tutması babından Kur'an'da kullanılan ifade kalıpları, söylem tarzları nüzul sıralaması hakkında bizlere bir fikir verebilir. Zira Mekke'de nazil olan sûrelerin genel üslubu ile Medine'de nazil olan sûrelerin genel üslubu birbirinde farklılık içermektedir. Bu sebeple Mekkî veya Medenî olduğuna dair ihtilaflı olan sûrelerin genel üslubuna ve ifade kalıplarına bakıldığında Mekkî mi Medenî mi olduğu hususu belirginlik kazanacaktır. Örneğin Kur'an'da kullanılan *Rahman, Rahmani'r Rahim, el-Hamdu li'llah* gibi ifade kalıpları; iniş bağlamı, kullanım durumu, dönemin hususiyetleri göz önünde bulundurulduğunda metne dair nüzul kronolojisinin aydınlatılmasında önemli bir yer tutabilir. Zira 'Rahman' kalıbı ilk yıllarda kullanılırken 'er-Rahmani'r-Rahim' kalıbı Kur'an'da nüzul sırası bağlamında daha sonraki dönemde kullanılmıştır.⁵⁷⁹ Buradan hareketle Kur'an'daki ifade kalıpları kullanılarak nüzul sıralamasına bir ışık tutulabilir.

3. Fâtiha Sûresinin Nüzûlü Hakkında

İmam Süyûti Fâtiha sûresinin nüzulünü diğer sûrelerden ayırmış ve *es-Suveru'l-Muhtelef* yani nerede indiği hakkında ihtilaf olan sûreler faslında değerlendirmiştir.⁵⁸⁰

Fâtiha sûresi, alimlerin çoğunluğuna göre Mekke'de nazil olmuştur. Buna delil olarak da “*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (ayetlerden) yedisini ve yüce Kur'an'ı verdik.*”⁵⁸¹ mealindeki Hicr sûresi 87. ayet delil olarak getirilmiştir. Zira Hicr sûresinin Mekki oluşunda ihtilaf yoktur. Resulullah (sav) de buradaki *seb'an minel mesâniy*, yani tekrarlanan yediden kastın Fâtiha olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸² Böylece Fâtiha'nın Hicr'den evvel nazil olduğu anlaşılmış olur. Bu konudaki bir başka delil de Mekke döneminde namazın var olmasıyla alakalıdır. Fâtiha'sız da namaz olmayacağı için⁵⁸³ Fâtiha sûresinin Mekke'de nazil olduğu görüşü ortaya çıkmış olur. Vahidî'den naklen gelen “Fâtiha sûresi arşın altından Mekke'de nazil olmuştur”⁵⁸⁴ rivayeti de bunu destekler.

İkinci bir görüşe göre Fâtiha sûresi Medine'de nazil olmuştur. Bu görüşe Mücahid'den sahih bir senedle gelen bir rivayet delil olmuştur.⁵⁸⁵ Yine İbn Atiyye de Atâ ve Zührî gibi alimlerden Fâtiha'nın Medenî

⁵⁷⁶ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd Dünya et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404), 8/101 7717. Hadis.

⁵⁷⁷ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl B. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru Taybe, 1440), 5/101.

⁵⁷⁸ Süyûti, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1/46.

⁵⁷⁹ Selim Türkan - Ömer Dinç, “Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatabilir mi? Fâtiha Sûresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/28 (2015), 17,18.

⁵⁸⁰ Süyûti, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1/60-64.

⁵⁸¹ *Kur'an-ı Kerim*, ts., el-Hicr, 87.

⁵⁸² Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Dimeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1463), Kitabu't-Tefsir, 9, 5006.

⁵⁸³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitabu'l-Ezân, 95, 756.

⁵⁸⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1411), 22.

⁵⁸⁵ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fedailu'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye, Muhsin Harabe, Vefa Takuyyiddin (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1415), 367.

olduğuna dair rivayet nakleder.⁵⁸⁶ Lakin Hüseyin b. el-Fadl, ulemanın bunun aksine görüş tutması gerekçesiyle Mücahid'in bu rivayette hata ettiğini söyler.⁵⁸⁷

İmam Süyûtî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'den Fâtiha sûresinin şerefine işaretten bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de olmak üzere iki kez nazil olduğunu aktarır.⁵⁸⁸ Yine es-Semerkandî'den naklen Süyûtî, Fâtiha sûresinin yarısı Mekke'de yarısı Medine'de olmak üzere nazil olduğunu dördüncü görüş olarak ifade eder.⁵⁸⁹ Sûrenin içeriğine bakıldığında; ilk yarısındaki ilahi sıfatlar ve tevhid-ahiret vurgusu Mekkî bir üslup iken; ikinci yarısındaki son bölümde bulunan dua kısmı Medenî üsluba daha yakındır.⁵⁹⁰

Fâtiha Sûresi'nin nüzul zamanı üzerine farklı görüşlere gidilse de sûrenin nüzul zamanı konusunda kesin bir tarih değil belirli bir tarih aralığı ortaya çıkmaktadır. Bu aralık, Mekke dönemine daha çok işaret etmekte ve Fâtiha'nın Mekke döneminde nazil olduğu fikri böylece ağırlık kazanmaktadır. Hicr Sûresi'ndeki *seb'an mine'l-mesânî* ifadesinden maksadın Fâtiha olduğu Hz. Peygamber (sav) tarafından söylenmiş ve Hicr Sûresi'nin ittifakla Mekkî oluşu Fâtiha'nın da Mekke döneminde nazil olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir.⁵⁹¹ Zira daha sonra inecek olan bir sûrenin Mekkî bir ayetin tefsirinde kullanılması henüz nazil olmamışken mümkün gözükmemektedir.

Bu dört görüş incelendiğinde Fâtiha sûresinin Mekke'de nazil olduğu görüşü geççe en yakın gözükmektedir. Zira namazın farziyetinin miraç hadisesinde yani Mekke döneminde vuku buluşu⁵⁹² Fâtiha'nın da Mekke döneminde nazil olacağını doğrulamaktadır.

Bunun yanında, Fâtiha'nın Medine'de nazil olduğunu savunan görüş de vardır, ancak bu görüş Mekkî oluşu kadar kabul görmemiş, yaygınlık kazanmamıştır.⁵⁹³ Medine'de nazil olduğuna dair rivayetler her ne kadar sahih olsa da ibarelerin müdrec veya hatâen söylenmiş olabileceği muhtemeldir.⁵⁹⁴ Zira ulemanın çoğunluğunun gittiği görüş de Mekkî olduğuna dairdir.

İki kez nazil olduğuna dair görüş Semarkandî'den aktarılmaktadır. Fakat bu vakiya uygun düşmemektedir. Zira bir kez nazil olan sûrenin ikinci defa nazil olmasını gerektirecek bir husus yoktur. Nazil olsa dahi bu defa Kur'an'ı Kerim'de iki defa yer alması gerekirdi ki öyle değildir. Bu durumda bir kez nazil olmasıyla zaten amaç hasıl olmuştur.

Yarısının Mekke'de yarısının da Medine'de nazil olduğu görüşü de yine Semarkandî'den aktarılmaktadır. Bu durumda Semarkandî'den gelen rivayetlerin çelişkili olduğu izlenimi doğmaktadır. Aynı şekilde sûrenin uzunluğu da göz önüne bulundurulduğunda yarı yarıya inmesini gerektirecek bir durum olmadığı anlaşılabacaktır.

4. İlk Nazil Olan Vahiy Meselesi

İlk nazil olan vahiy konusunda müfessirler indinde dört farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşler kısaca Alak sûresi ilk 5 ayet, Müddessir sûresi, Fâtiha sûresi ve Besmele'dir.⁵⁹⁵

⁵⁸⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz* (Doha: Vezâratu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslamî, 1428), 1/118.

⁵⁸⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Salah Ba Osman, Hasan el-Gazali, Zeyd Mehariş, Emin Başe (Cidde: Daru't Tefsir, 1436), 2/262.

⁵⁸⁸ Süyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1/63-64.

⁵⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, 64.

⁵⁹⁰ Türcan - Dinç, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi?", 12.

⁵⁹¹ Türcan - Dinç, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi?", 28.

⁵⁹² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu Ehâdisi'l-Enbiyâ, 5, 3342.

⁵⁹³ Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* [Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi 26 (2013), 104.

⁵⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, 63.

⁵⁹⁵ Süyûtî, *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'an*.

Ulemadaki hâkim görüş Alak sûresi ilk 5 ayetin mutlak olarak ilk nazil olan vahiy olduğudur. Bu görüşe göre Kur'an'dan ilk nazil olan ayetler Alak sûresi ilk 5 ayetidir. Bu görüşü Hz. Aişe'den Sahîhayn'da geçen vahyin başlangıcına dair gelen rivayet bunu desteklemektedir.⁵⁹⁶ Hâkim, Beyhâkî ve Taberânî'den gelen rivayetlerde de Alak sûresinin ilk 5 ayetinin Kur'an'dan ilk inen ayetler olduğu aktarılır.⁵⁹⁷

Mustafa Öztürk, Alak sûresi ilk 5 ayetin ilk vahiy olması noktasındaki kabulün genel sebebinin, rivayetlerin Sahîhayn'da geçiyor oluşunu iddia eder. Yine bu noktada Hz. Peygamber'e isnad edilen hissi mucizelerin sayılarındaki artışla O'nun insan üstü bir kişiliğe büründürülmesi ve beşeriliğin arka planda tutulmasını dile getirir ve eleştirir.⁵⁹⁸

İkinci görüşe göre de Kur'an'dan ilk nazil olan Müddessir sûresidir. Bu görüşün temelinde de Cabir b. Abdullah tarikiyle Sahîhayn'dan gelen rivayet vardır. Rivayete göre Hz. Peygamber'e Kur'an'dan ilk inenin ne olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber *fetretü'l-vahyden* bahsederek yürürken bir ses işittiğini ve onun daha evvel Hira'da kendisine gelen melek olduğunu eve dönünce kendisine Müddessir sûresinin indiğini anlatmıştır.⁵⁹⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere fetretten sonra gelen ilk vahiy Müddessir sûresidir.

Üçüncü görüş ise Kur'an'dan ilk inenin Fâtiha sûresi olduğudur. Zemahşerî el-Keşşâf adlı tefsirinde Alak sûresi bağlamında Mücahid'den bir rivayet nakleder. Bu rivayetin ardından da Zemahşerî müfessirlerin çoğunluğuna göre "el-Fâtiha'nın" "ilk inen" olduğunu söyler.⁶⁰⁰ Öztürk, sûrenin içeriğine de bakıldığında Fâtiha sûresinin Kur'an'ın özeti niteliğinde ilk vahiy olmaya aday olduğu söyler. Yine tevhide dair ayetler bulunması hasebiyle bir manifesto niteliği de taşıdığını, Alak sûresi ilk 5 ayetin muhtevasının daha çok ilim-kalem gibi konuları barındırdığından ilk vahiy olma özelliği konusunda biraz sönük kaldığını kaydeder.⁶⁰¹

Fâtiha'nın ilk nazil olduğu hakkındaki görüş, İbn Hacer tarafından çoğunluk ulemanın görüşünü yansıtmadığı için eleştirilmiştir.⁶⁰² Fakat İbn Hacer'in Zemahşerî'nin görüşü diye naklettiği söz Zemahşerî'nin asıl nüshasındaki ifadesinden farklıdır. Bu hususta doğrudan değil dolaylı bir anlatım mevcuttur. Zemahşerî'nin tefsirinde geçen ibare *enne'l-Fâtihate evvelü ma nezele* şeklindedir.⁶⁰³ Bakıldığında İbn Hacer'in Zemahşerî'den yaptığı nakil, metnin orijinalini tam karşılamamaktadır. İbn Hacer, Zemahşerî'nin buradaki "el-Fâtiha" lafzını "Fâtiha Sûresi" olarak almıştır.⁶⁰⁴ Asıl ibarede geçen ikinci kısımdaki *evvelü ma nezele* ifadesiyle Zemahşerî vahye dair ilk inenleri söz konusu etmişken İbn Hacer bu ibareyi de *evvelü sûratın nezele* şeklinde ilk inen sûre manasında almıştır ve Zemahşerî'yi tenkit etmiştir. İbn Hacer'in bu şekilde nakletmesi ve anlamasından ötürü de Zemahşerî yanlış anlaşılmıştır.⁶⁰⁵

Zemahşerî'nin Fâtiha kelimesini burada sûre adı olarak değil *hâtîme*'nin karşılığı olan 'başlangıç-baş taraf' manasında kullanmış olması muhtemeldir. Zira Mü'minûn sûresi ve başka yerlerde de Zemahşerî'nin fâtiha kelimesini bu manada kullandığı olmuştur.⁶⁰⁶

⁵⁹⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, 3, 3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1412), Kitâbu'l-İman, 73. Bab, 252 (160).

⁵⁹⁷ Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, 1/159.

⁵⁹⁸ Öztürk - Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş - Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", 79.

⁵⁹⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, 3, 4; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu'l İman, 73, 255(161).

⁶⁰⁰ Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud-Ali Muhammed Muavvîd (Riyad: Mektebetü'l 'Ubeykân, 1418), 6/403.

⁶⁰¹ Öztürk - Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş - Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", 107.

⁶⁰² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kusay Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Mektebetü's Selefîyye, 1379), 8/714.

⁶⁰³ عن ابن عباس ومجاهد هي أول سورة نزلت وأكثر المفسرين على أن الفاتحة أول ما نزل ثم سورة القلم

⁶⁰⁴ Ali Temel, "Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklediği Anlam Açısından İlk İnen Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış", *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1132.

⁶⁰⁵ Temel, "Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklediği Anlam Açısından İlk İnen Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış", 1137.

⁶⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/254.

Zemahşerî gibi dilci bir alimin o dönemki tartışmalardan ve alimlerin görüşlerinden haberdar olmaması gibi bir durum söz konusu olamaz. Diğer taraftan Zemahşerî'nin bu lafzına dair İbn Hacer'e kadar hiçbir eleştiri yapılmamıştır. İbn Hacerle ortaya çıkan bu anlaşmazlığın lafızların dolaylı olarak nakledilmesinden kaynaklandığı görülmektedir.⁶⁰⁷

İmam Süyûtî İbn Hacer'in lafızlarıyla metni almış ve aynı görüşü devam ettirmiştir. Sonraki dönemlerde de İbn Hacer ve Süyûtî gibi alimlerin görüşlerinin kabul derecesi ulema tarafından yüksek olduğundan böyle kabul edilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Modern dönemde de Fâtiha'nın ilk vahiy olabileceği noktasında görüşler öne sürülmüş ve Zemahşerî delil olarak gösterilmiştir. Fakat Ali Temel'e göre asıl ibareler ve diğer gerekçeler Zemahşerî'nin Fâtiha'dan kastının daha genel olduğunu, başlangıç-baş taraf manasında kullanıldığını ortaya koymuştur. Böylece Zemahşerî'nin lafzındaki mana *Alak sûresinin baş tarafının (fâtîhahü'l-alak)* ilk nazil olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁰⁸

İlk nazil olan vahiy hakkındaki dördüncü görüşe göre Kur'an'dan ilk inen ayet *Bismillahirrahmanirrahim*'dir. Süyûtî bu görüşü İbn Nakîb'den aktarmakta, Vahidi ve İbn Cerîr'de geçen rivayetlerin de Besmele'nin ilk inen oluşuna dair olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁹

Her biri birbiriyle çelişkili gibi gözüken bu rivayetler ele alındığı vakit şu şekilde değerlendirme yapmak mümkündür: *Evvelü mâ nezel* şeklinde sorulan ve söylenenlerin hepsinin başına birer kayıt konulduğunda çelişkili durum ortadan kalkacaktır.

Hiz. Peygamberin Kur'an'dan ilk inenin Müddessir sûresi olduğuna dair aktarılan rivayette Hz. Peygamber'in 'vahyin fetretinden sonra ilk nazil olan' hakkında konuştuğu aktarılmaktadır. Yine rivayette "Daha evvel bana Hira'da gelen melek" ifadesi geçmektedir. Böylece Müddessir sûresinin Alak sûresinin ilk 5 ayetinden sonra indiği aşikâr olmuştur. Yani Cabir b. Abdullah'ın Hz. Peygambere sorduğu *evvelü ma nezele* ibaresi *ba'de fetratil vahy* kaydıyla anlaşılmalıdır. Böylece Kur'an'dan ilk inen ayetlerin Alak sûresinin baş kısmı, ilk 5 ayeti olduğu belirlenmiş olur.

Bu noktadaki bir başka husus da İbn Hacer'in aktardığı sebebe binaen oluşu ve olmayışıyla alakalıdır. Zira Müddessir sûresi Hz. Peygamber'in vahyin gelişi sonrası korkması ve endişelenmesi üzerine nazil olmuş, Alak sûresi ilk 5 ayet ise sebebe binaen olmaksızın *ibtidâen* nazil olmuştur. Bu durumda da *evvelü ma nezele bi sebebin-bi gayri sebebin* şeklinde takyîd etmek mümkündür. Yine bu noktada Cabir (ra)'ın rivayetindeki çıkarım kendi görüşü-içtihadıdır şeklinde düşünülebilir. Bu durumda da Aişe (ranha)'nın rivayetinin önüne geçirilmesi söz konusu olmaz.

Besmeleyle alakalı olarak da Süyûtî, Vahidî'den "Kur'an'dan ilk nazil olan Besmeledir, ilk nazil olan sûre de İkra B'ismi Rabbike"dir."⁶¹⁰ rivayetini nakleder. Süyûtî bunun tek başına bir görüş olamayacağını, zira sûrenin nüzul edilmesi besmelenin de nüzulünü gerektirir, böylece Besmele mutlak olarak ilk inen ayet olmuş olur, der.⁶¹¹

Süyûtî'deki açıklamalar ve nakillerinden hareketle; ilk inen ayet Bismillahirrahmanirrahim'dir, Kur'an'dan ilk inen ayetler Alak sûresi ilk 5 ayettir, Kur'an'dan ilk inen sûre fetretten sonra inen Müddessir sûresidir, Fâtiha sûresi de Müddessir'den sonra nazil olmuştur, denilebilir.

5. Sonuç

Sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşu hakkında üç görüş vardır: Hicreti baz alan, mekânı baz alan, muhatabı baz alan. Bunlardan en doğru olanı Hicreti baz alan taksimdir. Zira mekânsal bağlamda düşünüldüğü

⁶⁰⁷ Temel, "Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklediği Anlam Açısından İlk İneden Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış", 1148.

⁶⁰⁸ Temel, "Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklediği Anlam Açısından İlk İneden Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış", 1142.

⁶⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/165.

⁶¹⁰ Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 14.

⁶¹¹ Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/165.

zaman seferlerde inen ayetlerin, fetihten sonra Mekke'de inen ayetlerin ve diğer mekanlarda inen ayetlerin sınıflandırılması dışarıda kalacaktır. Muhatabı baz alındığında da Kur'an ayetlerinin her biri muhataba yönelmiş bir hitap değildir. Bu sebepten dışarıda kalan ayetler olacaktır. Mekki-Medenî ayrımının yapılmasında temel saik zaman ve mekândan ziyade üslup ve davetin gelişim seyridir. Bu bakımdan da en doğrusunun hicreti baz alan ayırım olması daha uygundur.

İlk nazil olan vahiy konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlar Alak sûresi ilk 5 ayet, Müddessir sûresi, Fâtiha sûresidir. Ulemanın çoğunluğu Alak sûresi ilk 5 ayetin ilk vahiy olduğunda ittifak etmiştir. Müddessir sûresinin nüzulü hakkında gelen rivayetler de bu sûrenin fetretten sonra ilk nazil olduğunu, rivayette geçen ibarenin *ba'de fetrati'l vahyi* kaydıyla anlaşılması gerekmektedir.

Fâtiha sûresi ise Alak sûresi ilk 5 ayet ve Müddessir'den sonra ilk nazil olan tam sûredir. Fâtiha'nın ilk nazil olan vahiy olduğuna dair Zemahşerî'den gelen rivayet İbn Hacer'in dolaylı anlatımı sonucu yanlış anlaşılmıştır. Ayrıca lafzın asıl ibaresi de yanlış anlaşılmaya müsaittir. Lakin Zemahşerî'nin Keşşâf'ta, Fâtiha'nın tefsiri bahsinde Besmele'de ve Alak sûresindeki "İkra, B'ismi Rabbike" ibaresinde bulunan isim kelimesinin cümledeki gelişlerini açıklarken Alak sûresinin ilk nazil olduğunu ifade etmiştir.⁶¹² Bu ifade göz önüne alındığında rivayetteki ibarenin *fâtihatu sûreti'l-Alak* şeklinde yorumlanması daha doğru olur. Nitekim Zemahşerî'nin Fâtiha kelimesini *hatimenin* zıddı olarak kullandığı da vâkidir.

Kur'an'ın ifade kalıplarının ve muhtevasının nüzul kronolojisini belirlemede etkisi kesinlikle vardır. Nüzul sırası oluşturulurken sadece rivayetlerle yetinilmemeli muhteva ve ifade kalıplarıyla da güçlendirilmelidir.

Sonuç olarak denilebilir ki, ilk nazil olan vahiy rivayetlerin kuvvetinden ve direk sahabeden gelmesi hasebiyle Alak sûresi ilk 5 ayettir. Ayrıca Zemahşerî'nin ibaresindeki lafzın Alak sûresinin baş kısmına delalet ettiğini düşünürsek bu görüş güçlenmektedir. Müddessir sûresi Alak sûresi ilk 5 ayetten sonra, *fetretü'l vahy'den* hemen sonra ilk nazil olan sûredir. Fâtiha sûresi ise ilk nazil olan tam sûredir. Vallahu A'lem.

Kaynaklar

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâil el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. Dimeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1463.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Fedailu'l-Kur'an*. thk. Mervan el-Atiyye, Muhsin Harabe, Vefa Takuyyiddin. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1415.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. 8 Cilt. Doha: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamî, 2. Basım, 1428.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l Bârî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kusay Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü's Selefîyye, 1379.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil B. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2. Basım, 1440.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 1412.

⁶¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/102.

- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi [Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2013), 65-119.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Salah Ba Osman, Hasan el-Gazali, Zeyd Mehariş, Emin Baş. Cidde: Daru't Tefsir, 1. Basım, 1436.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd Dirâsâtî'l Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine: Mecmau'l Meliki'l Fahd, 1426.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd Dünyâ et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404.
- Temel, Ali. "Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklelediği Anlam Açısından İlk İnen Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış". *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 1129-1155. <https://doi.org/10.28949/bilimname.669264>
- Türcan, Selim - Dinç, Ömer. "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/28 (2015), 5-34.
- Vâhîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *Esbâbü'n-Nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *Keşşâf*. thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud-Ali Muhammed Muavvîd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l 'Ubeykân, 1. Basım, 1418.
- Kur'an-ı Kerim*, ts.

İbn Kemal Paşa'nın Envârü't-Tenzîl Hâşiyesinde Belâğî Yorumlar

Fatma Eren 

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye

fatmaeren@odu.edu.tr

1. Giriş

Çok yönlü ilmi kişiliğiyle tanınan Şeyhülislâm İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534), belâgat ilmi ile alakalı birden fazla eser kaleme almıştır. *Şerhu'l-Miftâh*, *Hâşiye 'alâ Evveli'l-Miftâh li's-Sekkâkî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*, *Tağyîru'l-Miftâh (İslâhu'l-Miftâh)* *Şerhu Tağyîri'l-Miftâh*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tağyîri'l-Miftâh* gibi şerh ve hâşiye türü belâgat eserlerinin yanı sıra meânî, beyân ve bedî konularını içeren risaleler de yazmıştır.⁶¹³

İbn Kemal Paşa'nın tefsiri de belâğî yorumlar açısından oldukça zengin bir tefsirdir.⁶¹⁴ Belâgat ilmindeki derin bilgisi ve yorumlama yeteneğiyle Kur'an'ın i'cazını ve belâğî inceliklerini ustaca açıklamış ve bu yönüyle birçok müfessiri geride bırakmıştır.⁶¹⁵ İbn Kemal Paşa'nın, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* tefsiri üzerine yazdığı hâşiyesi de bu açıdan oldukça zengin bir metindir.

Osmanlı tefsir tedrisâtında sıklıkla okutulan *Envâr* tefsiri üzerine yüzlerce şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. İbn Kemal Paşa da bu geleneğe uyarak, Bakara 21-96. ayetleri kapsayacak şekilde *Envâr* üzerine hâşiye kaleme almıştır. İçinde ilgili ayetlerin izahına yönelik açıklamaları ve eleştirileri barındıran bu hâşiyede birçok belâğî nükte de yer almaktadır. Bazen *Envâr*'da geçen belâğî yorumları açıklamış, bazen *Envâr* müellifinin belâğî bir yorumunu eleştirmiş bazen de *Envâr*'da olmayan ancak ayeti izah etmeye yönelik belâğî inceliklere yer vermiştir. İbn Kemal Paşa'nın *Envâr* hâşiyesindeki belâğî yorumlar ve uygulamalar çoğunlukla meânî ve beyân ilmi ekseninde olduğu için çalışmamızda muhtelif ayetlerde yer alan ilgili açıklamalara yer verilecektir.

2. Meânî İlmi ile İlgili Yorumları

İbn-i Kemal Paşa hâşiyesinde, meânî ilmi ile ilgili muhtelif konularda yorumlarda bulunmuştur. Bunlardan bazıları muktezây-ı hâle uygunluk, tekrar ile tevkîd, mecâzî isnâd, istifham, zikir, hazif, takdîm-te'hir ve iltifâtdır. Çalışmamızın bu bölümünde ilgili meseleler bağlamında İbn Kemal Paşa'nın hâşiyesindeki belâğî yorumları ve uygulamaları anlamaya çalışacağız.

Meânî ilminin konularından isnâd-ı haberî, bazen muktezây-ı zâhire uygun gelmeyebilir. Bakara 66. ayette geçen “لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا” cümlesinin akıllı olanlara râcî olmasına rağmen “من” yerine ism-i mevsûl “ما”nın kullanılmasının tahkîr/hakaret amacıyla muktezây-ı zâhire muhalif şekilde geldiği görüşünü İbn Kemal Paşa eleştirmiştir. Akıl sahibi olan İsrâiloğulları hakkında akılsızlar için kullanılan “ما”, hakaret değil vasıf amacıdır. “ما” eğer “من” yerine kullanılırsa makama göre vasıf anlamı da taşıyabilir. Buradan onların akılsızlarla aynı kefeye koyulmasının tahkîr değil var olanın vasıfları olarak anlaşılması gerektiği yaklaşımı söz konusudur.⁶¹⁶ Dolayısıyla muktazây-ı hâle uygunluk söz konusudur. İbn Kemal Paşa hâşiyesinde

⁶¹³ Bk. Nihal Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri II”, *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 106-114; Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh adlı eserinin tahkik ve tahlili* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 174-180.

⁶¹⁴ Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu (873/1468-69) Ö. (940/1534)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 248.

⁶¹⁵ Enver Arpa, “İbn Kemal Paşa ve Tefsir Anlayışı”, *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* II/1 (2020), 214.

⁶¹⁶ Şemseddin Ahmed b Süleyman b Kemâl Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl alâ Evâil-i Tefsîri'l-Beydâvî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00153), 84b.

sıklıkla kaynağını ve sahibini zikretmeden bazı görüşlere yer verip bunları eleştirebilmektedir. Burada da ayetteki “ما” ism-i mevsûlüyle alakalı bir görüşe itiraz ederek kendi tercihini beyân etmiştir.

Haberî isnâdlarda muhatabın hallerine göre tevkîd unsurları kullanılabilir. Tekrar da tevkîd üsluplarındandır. İbn Kemal Paşa’ya göre, Bakara 79. ayette “فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ” cümlelerinin arasında atıf harfi olmasına rağmen “وَيْلٌ” kelimesinin tekrar edilmesi, hasar ve helakin hem yazılan hem de kesp edilenin üzerinde gerçekleşeceğini vurgulamak amaçlıdır.⁶¹⁷ Aksi takdirde cümle arasındaki “و” in istinaf olduğu düşünülebilir. Bu durumda ikinci cümledekiler “وَيْلٌ” e tabi olmadıkları şeklinde anlaşılabilir. Bu olası yanlış anlaşılmayı gidermek amacıyla tekrar edilmiştir.

İsnâd çeşitlerinden biri de mecâzî isnâttır. Beyzâvî, Bakara 83. ayette “وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا” cümlesinde geçen “حُسْنًا” in anlamının “قولاً حسناً” olduğunu belirtmektedir. Beyzâvî’ye göre “حُسْنًا” gelmesinin nedeni mübalağadır.⁶¹⁸ İbn Kemal Paşa, Beyzâvî’nin belirttiği mübalağanın tıpkı “رجل عدل” örneğindeki gibi olduğunu belirtmektedir. Sıfat yerine mastar getirmek nedeniyle mübalağa ifade etmektedir.⁶¹⁹ Yine Bakara 69. ayette geçen “إِنَّمَا بُقِرُوا” hakkında Beyzâvî, “الفقوع” kelimesinin parlak sarı anlamında olduğunu ve pekiştirmek amacıyla sarı ile kullanıldığını belirtmektedir. Sapsarıya “أصفر فاقع”, simsiyaha “أسود حالك” denir. “فاقع” kelimesi “صَفْرَاءُ” kelimesinin sıfatı olup “اللون” e isnâd olması yani “فاقع” kelimesinin fâili olması tevkîdi arttırmak içindir. Sanki “sarısı sapsarı bir sarı” anlamına gelmektedir.⁶²⁰ İbn Kemal Paşa da “فاقع” kelimesinin “صَفْرَاءُ” nın sıfatı yapıp “اللون” e isnâd edilmesiyle tevkîd ve mübalağanın dozunun artırıldığını belirtmektedir. “فاقع لَوْنُهَا” da tıpkı “صَفْرَاءُ” gibi sarı anlamına geldiği için “جد جده” kabilindendir.⁶²¹ İbn Kemal Paşa bu konuya Bakara 87. ayette de değinmektedir. Ayette geçen “رُوحُ الْقُدُسِ” tamlaması “روح مقدسة” anlamında olup, “حاتم الجود، ورجل صدق” gibi mastara muzâf olmuştur. İbn Kemal Paşa, ihtisâs anlamının daha da arttığına dikkat çekmek için “روح” kelimesinin “الْقُدُسِ” a izafet edildiğini belirtmektedir.⁶²²

İsnâd çeşitlerinden inşâ, talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Talebî inşâ üsluplarından biri de istifhamdır. Soru sormak anlamına gelen istifham bazen farklı amaçlarla da kullanılabilir. İbn Kemal Paşa’nın sıklıkla istifhamın kullanılış amacına yönelik açıklamalarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Bakara sûresi 67. ayette “قَالُوا اتَّخَذْنَا حُزُوءًا” “Bizimle alay mı ediyorsun!” cümlesindeki soru edatı “”nin hakikatte istinkâr anlamında olduğunu belirtmektedir. İsrailoğulları, Musa’nın (as) onlarla alay ettiklerini zannetmişler, “Ey Musa bizden biri öldürüldüğünü sana söyledik ve sen de bize inek kes mi diyorsun?” demişlerdir. Burada “اتَّخَذْنَا” hitabı Musa’ya (as) yönelik olduğu için istinkârîdir.⁶²³ Yine Bakara 75. ayette “اتَّقِطْمُونُ” sorusunun nehy anlamında olduğunu belirtmektedir. Peygamber (as) ve sahâbe, önceki ayetleri işittiklerinde Yahudilerin de ayetlerden etkilenmelerini ve iman etmelerini istemişlerdi. Bu nedenle “اتَّقِطْمُونُ” ile başlayan ayet nazil olmuştur. İstifhamdan murad nehy olup “Bunu istemeyin” anlamındadır. Burada te’yîs yani onların iman etmelerinden umutlarını kesmeleri istenmektedir. Zira Bakara 6. ayette de “إِنَّمَا نُنَادِيهِمْ لَآ يُؤْمِنُونَ” cümlesi ile onları uyarsa da uyarmasa da iman etmeyecekleri belirtilmiştir.⁶²⁴ Bakara 76. ayette yer alan “اتَّخَذُوا” istifhamının da nehy anlamında olduğunu belirtmektedir.⁶²⁵ Yine Bakara 80. ayette geçen “اتَّخَذُوا” cümlesindeki istifhamın tevbîh/azarlama anlamında

⁶¹⁷ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 105a.

⁶¹⁸ Ebû Saîd Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), 1/78.

⁶¹⁹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 111b.

⁶²⁰ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 1/73.

⁶²¹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 90a.

⁶²² Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 117b.

⁶²³ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 86a-87b.

⁶²⁴ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 99a.

⁶²⁵ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 102a.

kullanıldığını söylemektedir.⁶²⁶ Bakara sûresi 85. ayette geçen “اَفْتُمُونَنِي بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ” cümlesinde yer alan istifhamın inkâr, tevbîh/azarlama, tehdid anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Bu sorunun nedeni ise “اَفْتُمُونَنِي بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ” kısmında belirtildiği gibi Allah'ın hükümlerinin bazılarını kabul edip, bazılarını reddetmelerindendir. Kendilerine gönderilen elçilerin bazılarının peygamberliğini kabul edip, bazılarını kabul etmemeleri de bu kabildendir. Kendileri dışında olanları reddetmeleri nedeniyle imanları bâtil kabul edilmiş ve tevbîh hitabına layık görülmüşlerdir.⁶²⁷

Meânî ilminin konu edindiği cümlelerin hallerinden biri de zikirdir. İbn Kemal Paşa, Bakara 85. ayette geçen “وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ” cümlesinde “وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ” ile yetinilmeyip “إِخْرَاجُهُمْ”ün de zikredildiğine işaret etmektedir. Zikredilmemesi durumunda “أَسَارَى”ya râcî olduğunun düşünülebileceğini, bu nedenle “إِخْرَاجُهُمْ”ün bu vehmi ortadan kaldırmak amacıyla takdir edilmek yerine zikredildiğini belirtmektedir.⁶²⁸

Cümlelerin hallerinden bir diğeri ise hazıfdir. Bakara 67. ayette “وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً” cümlesinde Musa (as), kavmine hitap ederken “يَا قَوْمُ” hitabını kullanmamıştır. İbn Kemal Paşa'ya göre buradaki diyalog ibtidâ/başlangıç değil, sorunun cevabı olması nedeniyle “يَا قَوْمُ” nidâsı ile başlaması uygun değildir.⁶²⁹ Beyzâvî'ye göre Bakara 73. ayette “كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ” cümlesinden önce “فَضَرَبَهُ فَجَحِي” “ona vurdular ve dirildi” hazfinin takdiri söz konusudur.⁶³⁰ İbn Kemal Paşa bu hazfin nüktесinin, öldürülenin diriltilmesinin, dövmenin etkisi olmadan sırf Allah'ın kudreti ile olduğuna işaret etmek olduğunu belirtmektedir.⁶³¹ Beyzâvî aynı ayetin sonunda yer alan “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” “akledesiniz diye” cümlesinde geçen akıl etmek ifadesi hakkında “لكي يكمل عقلكم” “aklınız tamamlansın diye” açıklamasını yapmaktadır.⁶³² İbn Kemal Paşa ise Bakara 73. ayetin sonunda “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” “akledesiniz diye” cümlesinde “تَعْقِلُونَ” fiilinin mef'ûlün bihinin mahzûf olmasının belâğî nüktесine işaret etmiştir. Mef'ûlün bihin hazfî ile onların hakiki anlamda akıllı olmadıklarına işaret vardır. Beyzâvî'nin akıllarının tamamlanma takdirinde bu nüktenin kaçtığını belirtmektedir.⁶³³ Yine Bakara 76. ayette münafıkların “قَالُوا آمَنَّا” de “iman ettik” derken neye iman ettiklerini söylememeleri, mef'ûlün bihin mahzûf olmasının içlerinde sakladıklarının buna izin vermemesinden kaynaklandığını, bunun da onların son derece kötü olduklarının delili olduğunu belirtmektedir.⁶³⁴ Bu örneklerde de görüldüğü üzere İbn Kemal Paşa sıklıkla “nükte” tanımını kullanarak ayetteki belâğî sanatın kattığı anlama yer vermektedir.

Cümlelerin ve cümleyi oluşturan unsurların hallerinden biri de takdîm ve te'hîrdir. Beyzâvî'nin de ifade ettiği gibi buzağı kesme kıssasının başı aslında Bakara 72. ayetteki “وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأَتْكُمْ فِيهَا” cümlesidir. Bakara 67. ayette Musa (as) “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demiş; onlar da “Bizimle alay mı ediyorsun!” sorusunu sormuşlardır.⁶³⁵ Beyzâvî'ye göre alay etmeleri, detaylı soru sormaları, görevlerini bir an önce yerine getirmeyi terk etmeleri gibi işledikleri kötülüklerden bir çeşit olduğu için önceden zikredilmiştir.⁶³⁶ İbn Kemal Paşa buna örnek olarak Hûd 40. ve 41. ayetleri zikretmiştir. 40. ayette gemiye binenler dışında herkesin helak olduğu, 41. ayette gemiye binme emrinin zikredildiğini, aslında gemiye binme emrinin helaktan daha önce olduğunu hatırlatmaktadır. İbn Kemal Paşa bunun Kur'an'a ait bir üslup olduğunu vurgulamaktadır.⁶³⁷ Fekk/çözümleme ve takdîm olmaksızın Beyzâvî'nin işaret ettiği kötülüklerin farklı bir

⁶²⁶ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 106b.

⁶²⁷ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 115a.

⁶²⁸ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 115a.

⁶²⁹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 86a.

⁶³⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/74.

⁶³¹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 96a.

⁶³² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/74.

⁶³³ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 96b.

⁶³⁴ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 101b.

⁶³⁵ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), el-Bakara 2/67.

⁶³⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/72.

⁶³⁷ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 86a.

çeşidinin ortaya çıkamayacağını belirtmektedir. Bir kişiyi haksız yere öldürmek, cumartesi günü ihlalde bulunmak her biri yasaklanmış suçlardır. Ancak “Allah’ın emri ile alay etmek” diğerlerinden daha farklı bir suçtur. İbn Kemal Paşa’ya göre eğer bu fekk ve takdîm olmasaydı hepsi tek suç olarak kabul edilecekti. Bu ayrışma ile iki defa azarlama söz konusu olmuştur.⁶³⁸ Takdîm ve te’hîr hakkındaki bir diğer yorumla da Bakara 70. ayetin sonundaki “وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ” cümlesinde karşılaşılmaktadır. İbn Kemal Paşa, cümlelerin “وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ” şeklinde tertip edilmesi gerektiğini, ancak hidayet zikrinin önemine binaen takdîm edildiğini bildirmektedir. İbn Kemal Paşa’ya göre bu takdîmin bir diğer nedeni ise fasılaların uyumu olabilir. Ayet sonlarındaki insicam amacıyla “لَمُهْتَدُونَ” te’hîr edilmiştir.⁶³⁹

Cümlelerin hallerinden bir diğeri de itnâbtır. Bakara 68. ayetin “قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّنَا يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَتْ إِنَّهُ يَقُولُ” cümlelerinde Musa (as), İsrail oğullarına cevap verirken “إِنَّهُ يَقُولُ” ifadesi kullanmıştır. Bir önceki cümlede bu soruyu Rabbine sormalarını istemişlerdi. Musa’nın (as) burada tekrar “إِنَّهُ يَقُولُ” “Şüphesiz O (Allah) diyor ki” ifadesini ziyade/fazladan kullanmasının nedeni İbn Kemal Paşa’ya göre sözün Musa’ya (as) ait olduğu vehmini defetmektedir.⁶⁴⁰ Aynı ayette geçen “بَقَرَةٌ لَا فَارِصَ وَلَا يَكْرُ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ” cümlelerinde “yaşlı da değil düve de değil” ifadesinden sonra “عَوَانُ” kelimesinin zikredilmesi ziyade olarak anlaşılabilir. İbn Kemal Paşa sadece “عَوَانُ” ile bu ihtimalin ortadan kaldırıldığını belirtmektedir.⁶⁴¹ Bakara 77. ayette “أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ” cümlesinde önce gizlediklerini sonra ise açığa çıkardıklarını zikretmesinin nüktesine yer vermiştir. Sırrı bilen aleni olanı bileceği aşıkardır. Kıyasen terakkî usûlü ile önce az sonra çok olan zikredilmesi gerekse de burada öneme binaen itmâm/tamamlama üslubu kullanılmıştır.⁶⁴² Yine Bakara 79. ayette “يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ” cümlesinde “elleriyle” ifadesinin, Âl-i İmrân 167. ayette “يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ” ve En’am 38. ayette “طَائِفٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ” cümlelerinde olduğu gibi tevkîd amacıyla gelmiştir. Diğer bir görüşe göre tahkîk anlamına gelip mecazî nefyetmek içindir. Çünkü “yazmak” emretmek ya da başka anlamlarda da kullanılabilir. “مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” ifadesine mukabil “بِأَيْدِيهِمْ” gelmesinin nedeni Tevrat’ın gökten inmediğine işaret eder.⁶⁴³

Bakara 83. ayette geçen “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ” cümlesinde “إِلَّا اللَّهَ” istisnasındaki iltifât sanatına dikkat çekmektedir. Bu cümlelerin bir beşer sözü olması durumunda “أَخَذْنَا” ile başladığı için “إِنَّا” şeklinde devam edeceğini belirten İbn Kemal Paşa’ya göre iltifâtta görkem, diğer sıfatlara delalet, Allah isminin münferid olması gibi hususlar zamirde bulunmamaktadır. Bu nedenle Allah ismi kullanılmıştır. Mezkûr iltifâtın nedenleri arasında mîsâkın Musa’nın (as) lisanı ile alınması olduğunun da söylenebileceğini belirtmektedir. Allah, misâkı onları muhatap kılarak almamış, resûl vasıtasıyla almıştır. Bu nedenle Musa da (as) Allah ismini kullanmıştır.⁶⁴⁴ Aynı ayette gâib sigasıyla başlayıp daha sonra “نُمُّ تَوَلَّيْتُمْ” cümlesinde muhatap sigası ile hitap edilmiştir. Beyzâvî burada iltifât sanatı olduğuna işaret etmiştir.⁶⁴⁵ İbn Kemal Paşa bu iltifâtın faidesinin azarlama ve sert uyarma olduğunu belirtmektedir. Muhatap sigası ile onları hazır bulundurmuş ve azarlamıştır.⁶⁴⁶

Bakara 54. ayette geçen “فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ” cümlesi Beyzâvî’ye göre eğer Musa’nın sözü ise anlamı “Eğer size emredileni yaparsanız sizin tövbenizi kabul eder.” şeklindedir. Eğer hitap Allah’tan ise iltifât sanatı söz konusudur. Bu durumda anlamı “Size emredilen yaptınız ve Yaratanınız sizi affetti” şeklindedir.⁶⁴⁷ İbn

⁶³⁸ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 86a.

⁶³⁹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 91a.

⁶⁴⁰ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 88a-88b.

⁶⁴¹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 88b.

⁶⁴² Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 103a.

⁶⁴³ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 105b.

⁶⁴⁴ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 109b.

⁶⁴⁵ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 1/78.

⁶⁴⁶ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 112a.

⁶⁴⁷ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 1/67.

Kemal Paşa, öncelikle buradaki iltifâtın gâibten muhataba olduğunu belirtmektedir. Zira ayet başında “وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ” cümlesinde gâib sigası kullanılmıştır. Ancak muktaza'l-zahire göre “لِقَوْمِهِ” yerine “لَكُمْ” gelmelidir. Böylece bir sonraki ayetteki “وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ” muhatap sigası ile uyum sağlamış olur. İbn Kemal Paşa bu ayette aynı zamanda mütekellimden gaibe iltifâtın olduğunu da belirtmektedir. Zira muktezây-ı zâhire uygun olan “فَقَيْنَا عَلَيْكُمْ” değil, gaib sigasından “فَقَاتَبَ عَلَيْكُمْ” gelmiştir. Evvelinde mütekellim sigası vardır. “وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ” aslında “وَإِذْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ” anlamındadır. Dolayısıyla mütekellimden gaibe iltifât söz konusudur.⁶⁴⁸

3. Beyân İlmi ile İlgili Yorumları

Mecâz-ı mürsel, istiare, kinaye gibi muhtelif beyân ilmi meseleleri hakkındaki açıklama, yorum ve uygulamalara İbn Kemal Paşa'nın hâşiyesinde sıklıkla rastlanmaktadır.

Bakara 74. ayette geçen “وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ” cümlesinde geçen “خَشْيَةٍ” “korku” kelimesi hakkında Beyzâvî, “والخشية مجاز عن الانقياد” yorumunu yapmaktadır. Beyzâvî'ye göre korku, itaat etmek anlamında olup mecazen kullanılmıştır.⁶⁴⁹ İbn Kemal Paşa, lâzım-melzûm ilişkisi ile mecâz [mürsel] olduğunu belirtmektedir. Melzûmun yani itaat etme eyleminin gerçekleşmesi için, lâzımın yani itaat edenin korkması gereklidir. Bu durumda “مِنْ خَشْيَةٍ” câr ve mecrûru önceki “يَتَفَجَّرُ” ve “يَتَشَفَّقُ” fillerine de mütealliktir. Çünkü burada taştan hayat ve fiil yaratma anlamında hakiki bir mana yoktur.⁶⁵⁰ İbn Kemal Paşa, Beyzâvî'nin mecaz tanımını detaylandırarak, mecazın alakasını zikretmiştir.

İbn Kemal Paşa'nın, Bakara 66. ayetin “فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا” cümlesinde de istiare hakkında yorumları olmuştur. Beyzâvî “لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا” cümlesini “önceden ve sonradan gelen ümmetler” olarak tefsir etmiştir.⁶⁵¹ İbn Kemal Paşa “يَدَيْهَا” ve “خَلْفَهَا” ifadelerinin “geçmişteki ve gelecekteki” zaman zarfları anlamında müstear olarak kullanılmış mekân zarfları olduğunu belirtip ve istiare sanatına işaret etmiştir.⁶⁵² İstiare hakkında bir diğer yorumunu Bakara 79. ayette görülmektedir. Ayette geçen “يُشِيرُوا” fiilinin aslında “استبدال” kelimesinden istiare olduğunu ve bunu daha önce zikrettiğini belirtmiştir. İbn Kemal Paşa'nın tefsirinde de aynı ifade yer almaktadır.⁶⁵³ Burada işaret ettiği “مُتَبَدِّلِينَ وَمَا كَانُوا مُتَبَدِّلِينَ” ayetidir. Bakara 16. Ayet, hâşiyede bulunmadığından, ilgili yoruma ulaşmak için tefsirine müracaat ettiğimizde “bedel verip başkasını almak” anlamına gelen “اشترأ”nın “استبدال” yerine istiare babından kullanıldığını belirttiğini görmekteyiz.⁶⁵⁴

Bakara 74. ayette geçen “ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً” cümlelerinde, ibret almamaları kalplerinin sertleşmesi olarak ifade edilmiştir.⁶⁵⁵ İbn Kemal Paşa, “قَسَتْ قُلُوبُكُمْ” “Kalpleriniz taş kesildi” cümlesinin istiare teb'iyeye temsiliye olduğunu belirtmektedir. Kalplerinin hali olan ibret almama durumu sert taşın haline benzetilmiştir. Sert taştan olduğu gibi ibret almamalarında da lütuf/yumuşaklık fayda etmemektedir.⁶⁵⁶ Kendisinden istiare yapılan kelimenin, müştak lafız ya da fiil olmasına istiare teb'iyeye denir.⁶⁵⁷ “قَسَتْ” fiil olduğu için bu istiare de tebiyyedir. İstiare temsiliye ise aralarındaki benzerlikten dolayı gerçek anlamı dışında kullanılan terkiptir. Gerçek anlamında kullanıldığının düşünülmemesine engel olacak

⁶⁴⁸ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 65a.

⁶⁴⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/75.

⁶⁵⁰ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 98b.

⁶⁵¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/72.

⁶⁵² Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 84b.

⁶⁵³ Şemseddin Ahmed İbn Kemal Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Mahir Edib Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 1/232.

⁶⁵⁴ İbn Kemal Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*, 1/75.

⁶⁵⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 75.

⁶⁵⁶ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 97a.

⁶⁵⁷ Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vâzıha: el-beyân, ve'l-meânî ve'l-Bedî'* (Dârü'l-ilmi'l-hadis, 2005), 103.

karîne/ipucu ile kullanılır.⁶⁵⁸ Kalplerin ibret almama hali durumu sert taşın haline temsîli bir biçimde benzetilmiştir. İbn Kemal Paşa'ya göre istiarede müştak isim kullanıldığı için tebiyye, temsîli bir istiare olduğu için de temsiliyyedir. Beyzâvî'nin yaşadığı dönemlerde belâğî disiplin ve kavramlar henüz oturmadığı için detaylı belâğî kavramlar tefsirinde kullanmamıştır. Ancak h. 10. yüzyıl alimlerinden İbn Kemal Paşa'nın yaşadığı dönemde bu kavramlar oturmuş ve sistemleşmiştir. Bu nedenle İbn Kemal Paşa Beyzâvî'nin bu ifadelerini kendi dönemindeki kavramlarla izah edebilmektedir.

Hâşiyede, İbn Kemal Paşa'nın kinaye ile ilgili yorumlarıyla da karşılaşmaktadır. Bakara 54. ayette geçen "عِنْدَ بَارِكُمْ" ifadesinin öldürmenin Allah katında hayırlı olup, insanlar katında hayırlı olmadığına işaret ettiğini belirtmektedir. "عِنْدَ بَارِكُمْ" ifadesinde "دار الآخرة" dan kinaye olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁹ Yine Bakara 58. ayette geçen "فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا" cümlesi "Sizi kurtardı ve size yer açtı. Orada istediğiniz yerde sıkışmadan yaşamanızda hiçbir mâni yoktur. Orası ganimet yoluyla sizin mülkünüzdür" anlamına geldiğini belirtmektedir. İbn Kemal Paşa sadece "yeme"nin zikredildiğini, çünkü bunların maksadının çoğunun yemek olduğunu belirtmektedir. Başındaki "ف" ise sebebiyyedir. Böylece girişlerinin nedeni yemek olmuştur. Oraya girmeleri, orayı ele geçirmelerinden kinayedir. Yemek de yukarıda zikredilenlerin tümünden kinayedir.⁶⁶⁰

Bakara 67. ayetin tefsirinde Beyzâvî, Musa'nın (as) "قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" "*Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım! dedi*" cümlesi ile kendisine yönlendirilen suçlamayı "burhan" yoluyla kabul etmediğini belirtmektedir. Musa (as) istiâze etmek suretiyle itham edildiği şeyin çok kötü olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁶¹ İbn Kemal Paşa, Beyzâvî'nin "burhan" ifadesinden muradının kinaye olduğunu belirtmektedir. Musa (as), önce kendisinin cahiller zümresinden biri olmadığını belirtmiştir. Böylece cahil olmayı nefyederek alay etmeyi de beraberinde nefyetmiştir.⁶⁶² Yine İbn Kemal Paşa'nın Beyzâvî'nin kullandığı tanımı kendi döneminde kullanılan kavramla izah ettiği görülmektedir. Ayette başka bir nüktenin daha olduğunu belirten İbn Kemal Paşa "أَنْ أَكُونَ جَاهِلًا" cümlesinin "أَنْ أَكُونَ جَاهِلًا" cümlesinden daha belîğ olduğuna dikkat çekmektedir. Cahil sıfatıyla tanınan bir zümrenin varlığına işaret edilmiştir. Aynı zamanda "أَنْ أَكُونَ جَاهِلًا" cümlesi "أَنْ أَجْهَلَ" den de daha belîğdir. "جاهل" ism-i faili gelmiş "جهل" muzâri fiili gelmemiştir. Zira fâil sigası tekrara delalet etmektedir. Bu detaylarıyla cümle ziyadesiyle mübalağa sanatı içermektedir. Böylece bu makamda alay etmek son derece çirkin ve kötü bir eylemdir. Zira nebilerin irşad makamında alay etmesinin mümkün olduğunu tasavvur etmektedirler. Burada onlara şiddetli bir uyarı ve tehdit olduğu aşîkardır.⁶⁶³

Beyzâvî'ye göre Bakara 72. ayette "فَادْرَأْتُمْ" kelimesi "اختصاص" anlamına gelip öldürdükleri kişi hakkında birbirleriyle düşman oldukları anlamına gelmektedir. Zira düşman olanlar birbirlerini defederler. Ya da "التدافع" anlamına gelir. Herkes suçu bir diğerine attığı için itişirler.⁶⁶⁴ İbn Kemal Paşa'ya göre ise "فَادْرَأْتُمْ" fiili "الاختلاف" ve "اختصاص" "ihtilafa düşmek" ve "düşman olmak" kelimelerinden mecazdır ya da kinayedir. Çünkü hakiki manası itişmektir. İtişmek düşman olmanın lâzımıdır.⁶⁶⁵

İbn Kemal Paşa, Bakara 75. ayette geçen "يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ" "*Allah'ın kelamını dinliyorlar*" cümlesindeki "dinlemekten" muradın kinaye babından "kabul etmek" olduğunu belirtmektedir. Yoksa bu makamda "dinliyorlar" fiilini zikretmenin bir anlamı olmayacaktır. Aksi takdirde sadece "يُحَرِّفُونَ كَلَامَ اللَّهِ" cümlesi yeterli

⁶⁵⁸ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 118.

⁶⁵⁹ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 64b.

⁶⁶⁰ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 67b.

⁶⁶¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/67.

⁶⁶² Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 87b.

⁶⁶³ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 87b-88a.

⁶⁶⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/74.

⁶⁶⁵ Kemâlpâşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 95b.

olacaktır. Zira işitmeden tahrif etmek mümkün değildir. Eğer anlamı Taftazânî'nin (ö. 792/1390) belirttiği gibi işitmek olsaydı bu zikrin anlama bir faydası olmayacaktı. Ancak "kabul ettiler" anlamı ile onların hali daha da kötülenmiş olacaktır. Çünkü kabul ettikten sonra tahrif etmek daha çirkin bir davranıştır.⁶⁶⁶

4. Sonuç:

İbn Kemal Paşa'nın *Envâr* hâşiyesi, *Envâr*'da yer alan yoğun dilbilimsel tefsirler nedeniyle birçok belâğî yorumları barındırmaktadır. Bu yorumlar -tefsirinde olduğu gibi- belâğî birikiminin hâşiyesine yansımaları olarak değerlendirilebilir. Hâşiyede yer alan yorumlar, Kur'an ayetlerinin belâğatıyla alakalı olması hasebiyle yoğunlukla meânî ve beyân ilimleri ile ilgilidir.

İbn Kemal Paşa'nın Beyzâvî'nin işaret ettiği belâğî bir hususu sıklıkla şerh ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Beyzâvî'nin işaret ettiği belâğî bir bilgiyi veya yorumu eleştirebilmektedir. Eleştirileri sadece *Envâr* metnine yönelik olmadığı, çoğu zaman isim vermeden *Envâr*'da geçmeyen bir görüş veya yoruma da eleştiriler yönelttiği görülmektedir.

Envâr tefsirinde zikredilmeyen ve ilgili ayeti izah etmeye yönelik belâğî inceliklere yer verdiği de görülmektedir. Beyzâvî'nin zikrettiği belâğî üslubun kattığı anlamlara da sıklıkla değinmektedir. İbn Kemal Paşa *Envâr* metnine bağlı kalmayıp, Beyzâvî'nin işaret etmediği belâğî hususlara da hâşiyesinde yer verebilmektedir.

İbn Kemal Paşa meânî-beyân-bedî tasnifinin sistemleştirdiği, kavramların oturduğu bir dönemde yaşamış olması nedeniyle belâğî uygulamalarının Beyzâvî'ye nispeten daha açıklayıcı ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Sıklıkla Beyzâvî'nin kullandığı kavramların, kendi dönemindeki karşılığını zikretmekte ya da daha çok bilinen belâğî kavramı kullanmayı tercih etmektedir.

En meşhur dilbilimsel tefsir kabul edilen *el-Keşşâf* ve üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler türü literatürden hâşiyesinde ziyadesiyle istifade eden İbn Kemal Paşa, yine belâğî yorumlarında da bu eserlerden sıklıkla istifade etmiş ve bazen de eleştirmiştir. İbn Kemal Paşa belâğî uygulamalarının ardından "nükte" tanımını kullanarak bu belâğî üslubun anlama kattığı güzelliği de belirtmiş ve orijinal yaklaşımlarda bulunmuştur.

Kaynaklar

Alak, Musa. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh adlı eserinin tahkik ve tahlili*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Arpa, Enver. "İbn Kemal Paşa ve Tefsir Anlayışı". *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* II/1 (2020), 14-44.

Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri II". *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 83-135.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâziha: el-beyân, ve'l-meânî ve'l-Bedî'*. Dârü'l-ilmi'l-hadîs, 1. Basım, 2005.

⁶⁶⁶ Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl), *Hâşiyetü İbn Kemâl* (Süleymaniye, 00153), 100a.

İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Mahir Edib Habbûş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.

Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Kemâlpasazâde (İbn Kemâl), Şemseddin Ahmed b Süleyman b Kemâl. *Hâşiyetü İbn Kemâl alâ Evâil-i Tefsîri'l-Beydâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00153, 127 yk., 21 st: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/143225>.

Kılıç, Mustafa. *İbn-i Kemâl Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu (873/1468-69) Ö. (940/1534)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.

1. Giriş

Akıl ile idraki mümkün olmadığı gibi duyu yoluyla da müşahade edilemeyen bir aleme ait varlıklar olan meleklerle inanma, İslam'ın iman esaslarından biridir. Sahih bir melek inancına sahip olma ve melekler hakkında doğru bilgiye ulaşmanın yegâne vasıtası ise vahiydir. Bu çerçevede önceki toplumların melek algısına Kur'an'ın müdahalesi, meleklerle ilgili yanlış inancı düzelterek insanları sahih bir inanca dönüştürme olarak değerlendirilmelidir. Zaten, Kur'an'da birçok ayette meleklerden bahsedilmesi ve meleklerle vurgu yapılması da konunun önemini ortaya koymaktadır.

Kur'an'da, müşriklerin bu konudaki inanç yanlışlığı, akılla da ilişkilendirilerek çeşitli delillerle ortaya konulmuş,⁶⁶⁷ buna rağmen müşrikler atalarından devraldıkları inançlarını devam ettirmişlerdir.⁶⁶⁸ Kur'an onların bu durumunu akılsızlık olarak nitelemektedir.⁶⁶⁹ Onların temel yanlışlarından biri de melekleri "Allah'ın kızları" addedip Allah'a çocuk isnad etmeleridir. İlgili inancın Arapların sosyo-kültürel yapısıyla ilişkili olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü her inanç, değer ve düşünce sistemi, içinde yaşanılan toplumun sosyal ve kültürel değerlerinden beslenmektedir. Dolayısı ile İslâm öncesi müşriklerin ilah anlayışı⁶⁷⁰ ve melek algısında bu etkinin önemli bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.

Müşrikler, "ulaşılamaz, uzak" bir ilah inancına sahip olduklarından birtakım araçlar ihdas ederek kendilerini Allah'a yaklaştırmaya adanmışlar⁶⁷¹ meleklerle tapıyor ve onlardan şefaahat bekliyorlardı. Cahiliye Arapları melekleri dışı telakki ederek Allah katında kendileri için şefaahatçi olacaklarına inanmışlardır.⁶⁷² Kur'an, bu inançlarına uygun olarak Lât, Uzzâ ve Menât'ı ilahe/tanrıça⁶⁷³ şeklinde dışıl sığayla zikretmiştir.⁶⁷⁴ Çünkü müşrikler, bu putları, gökte olduklarını düşündükleri meleklerin suretleri,

⁶⁶⁷ el-Bakara 2/107, 163-164, 242; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17-18, 120; el-En'am 6/73; el-A'râf 7/158; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/68-70; en-Nahl 16/20; el-İsrâ 17/56, 111; Meryem 19/88-93; Tâ-Hâ 20/114; el-Mû'minûn 23/116; en-Nûr 24/42; el-Furkân 25/2; eş-Şuarâ 26/28; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/4-6, 44; el-Mû'min (Ğafir) 40/67; el-Câsiye 45/27, 37; Fetih 48/14; et-Tûr 52/36-38; en-Necm 53/26-27; el-Hadid 57/2; el-Haşr 59/23; el-Cum'a 62/1; et-Teğabûn 64/1; el-Mülk 67/1; el-Burûc 85/9; el-İhlâs 112/3.

⁶⁶⁸ Ali Çolak, *Kur'an ve Hadislerle Göre Melek* (Gümüşhane: Gümüşhane Üni. Yay., 2012): 25-30; Şuayip Karataş, *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 277-328; Karataş, "Kur'an'ın Mekke Müşriklerinin Melek Algısına Müdahalesi", *İğdır Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019): 175-202; Karataş, "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019): 101-122.

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/13, 142, 171, 286; el-Mâide 5/58; el-En'am 6/140; el-Enfâl 8/22; et-Tevbe 9/127; Yûnus 10/42, 100; el-Furkân 25/44; eş-Şuarâ 26/224; el-Ankebût 29/63; ez-Zümer 39/43.

⁶⁷⁰ Hakan Aybuğa, "Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra'd ve İbrahim Sureleri Bağlamında)", *Genç Mütefekkir Dergisi* 3/1 (Haziran 2022): 70-94.

⁶⁷¹ "... O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler, "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz" diyorlar. Şüphesiz Allah, ayrılığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez." ez-Zümer 39/3.

⁶⁷² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi (öl. 3 10/923), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili 'Ayî'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1420/2000), 22/522; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, 53; Ebu'l A'la Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 6/24-25.

⁶⁷³ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 22/522.

⁶⁷⁴ en-Necm 53/19-20; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), 180.

heykelleri/sembolleri⁶⁷⁵ olduğuna inanıyorlardı.⁶⁷⁶ Bu durum onların, melekleri zihinlerinde kurguladıkları birtakım tasvirlerle ifade ettiklerini göstermektedir.⁶⁷⁷ Melekleri şanlı şefaathiler addetmeleri kendilerinde daha ileri bir düşünüşü doğurmuş, melekleri tanrısallaştırma eğilimi göstermişlerdir. Dolayısıyla öncelikli olarak bu inancın sosyo-kültürel bağlamına işaret etmek gerekmektedir.

2. Müşriklerin İnanç Yapılarının Sosyo Kültürel Bağlamı

Çeşitli inanç sistemlerinde özellikle pagan-kült inançlarında, doğal varlıklara tapınma önemli bir yer işgal etmiş bu varlıklara tanrısal özellikler yüklenmiştir. Çevresel şartlar, ekonomik durum ve o toplumun yaşam şartlarına göre tapınılan varlıklar değişiklik göstermiştir.⁶⁷⁸ Bu nedenle toplumu biçimlendiren inanç ve fikri düzeyi belirlemede çevresel şartlar, sosyal ortam ve toplumun kültürel özelliklerinin bilinmesi bir hayli önemlidir.⁶⁷⁹ Dolayısıyla, İslam öncesi Arap yarımadasının kültürel özelliklerinin bilinmesi ile onların Tanrı anlayışları arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Zira cahiliye sosyo-kültürel olarak bir gerçeklik algısının, kültürel bir sistemin, teolojik düşünsel bir yapının ve bir zihniyetin ürünüdür. Bu yapının temel birtakım dayanakları, ideali ve değer yargıları bulunmaktadır.⁶⁸⁰

İslam öncesi Arap Yarımadası çevresinde Doğu Roma (Bizans), Sâsânî, Gassânî, Himyerî gibi devlet ve imparatorluklar hüküm sürmekteydi. Bu devletlerde yaşayan ahali Hristiyanlık, Yahudilik, Sâbîlik, Mecusîlik gibi farklı dinlere mensuptu. Arapların ticaret vb. çeşitli vesilelerle bu siyasi yapılarla ekonomik münasebeti bulunuyordu. Komşu topluluklarla olan ilişkileri neticesinde Araplar, putperestlik yanında, bu topluluklardan öğrendikleri çeşitli inançları da benimsemişlerdir.⁶⁸¹ Dolayısı ile onların inanç yapılarında çevre toplumların etkisinin olduğu ifade edilebilir. Ayrıca, cahiliye dönemi Arap düşüncesi hayale dayalı tasviri bir yapıya sahiptir. Bunda Arapların mitolojik düşünce yapısının oluşmasına zemin hazırlayan çevresel şartların etkisi vardır. Zira imkanların sınırlı olduğu uçsuz bucaksız çöl; zihinsel berraklık, şiir, belagat, hikâye ve mitoloji için en ideal ortamdı.⁶⁸² Mitolojik tasavvurlar üretmeye elverişli Arap tahayyülü, sosyal hayatın idamesi ve psikolojik ihtiyaçların giderilmesinde önemli bir araç halini almıştı.⁶⁸³ Toplumsal kural ve değerler bakımından kabile reisinin belirlediği örfü ölçü alan⁶⁸⁴ Araplar, mensubu oldukları kabilenin bir parçası olarak çetin çöl şartları içinde kendilerine has bir erdem anlayışı

⁶⁷⁵ M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri, "Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı İçinde" Ed M. Mahfuz Söylemez, 2. Basım (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 27; Tefîk Fehd, "Menat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29/121.

⁶⁷⁶ İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 2017), 7/84; M. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yay., 1998), 1/322.

⁶⁷⁷ Nâsîrüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, 1. Baskı (Beyrut: Darü İhya-i't-Türâsî'l-Arabi, ts.), 4/249; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/322.

⁶⁷⁸ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 15.

⁶⁷⁹ Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 VII (2007): 134.

⁶⁸⁰ Şinasi Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", *Mîlel ve Nihâl* 13/1 (2016): 147.

⁶⁸¹ Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: AÜ. İlahiyat Fak. Yay., 1957), 33-65; Zekiye Sönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hristiyanlık*, 1. Baskı (Ankara: TDV Yay., 2012), 70-85; Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Nassim Olguyla Diyalektik İlişkisi)*, 1. Basım (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 325-330.

⁶⁸² Arapların üstün nitelikleri olan ağıdalı sözler söyleyerek toplumlarını etkileyen şairlerinin bu durumları ile Şuarâ suresinin 26/221-226. ayetleri arasında bir ilgi kurmak mümkündür.

⁶⁸³ İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay, 2015), 49-51.

⁶⁸⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, Notlar ve Edisyon: Cem Zorlu, 2. Basım (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), 129.

ve ahlaki bilinç inşa etmişlerdi.⁶⁸⁵ Bu durum onların bütün inanç ve değerlerinin kültürel telakkilerinin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğunu teyit eder.⁶⁸⁶

Araplar; cinlerin insan gibi varlığın özel bir türünü teşkil ettiğine ve yeryüzünde yaşadıklarına, hatta insanlarla ortak mekânı paylaştıklarına inanmışlardır.⁶⁸⁷ Çeşitli özelliklerine göre “âmîr, ervâh, şeytan, mârid, ifrît” gibi isimler verdikleri cinlerden saf olan, iyi/hayırlı cinlere de “melek” demişlerdir.⁶⁸⁸ Bir yolculuk esnasında ıssız bir vadiye varıp burada istirahat etmek ve geceleme istediklerinde, orada bulunduklarını hayal ettikleri cin, şeytan ve ruhanilerin zararlarından emin olmak için, Arapların, “Burada bulunan gece cinlerinin şerrinden bu vadinin aziz sahibine sığınırım.” şeklinde duada bulundukları ifade edilmiştir.⁶⁸⁹ Cahiliye Arapları vadinin azizi olarak melekleri telakki etmişler, dolayısıyla korktukları cinlerden meleklerle sığınmışlardır.⁶⁹⁰ Araplarda mitolojiye dayanan cin, şeytan, melek sınıflamasının, Kur'an tarafından onandığı görülmektedir. Ancak Kur'an, onların vahiy ve tevhid anlayışını zedeleyen algılarına müdahale ederek yanlış algılarını düzeltme yoluna gitmiştir. Bu husus onların cin ve melekler konusundaki temel ontolojik inançlarının korunduğunun, ancak abartılı güçlerinin ve kendilerine şefaate edebilecekleri gibi zanni inançların reddedildiğinin göstergesidir.⁶⁹¹ Müşriklerin zihin dünyalarında cin ve melek ayrı varlıklar olarak görülmezken Kur'an'da cin, şeytan, ruh ve meleklerin birbirinden ayrı varlıklar olduğuna işaret edilmiştir.⁶⁹²

Müşriklerin, inançlarının önemli bir yönü olan sosyo-kültürel bağlama işaret edilmesinin ardından onların melek inancına değinilecek, meleklerle cinsiyet atfederek “Allah'ın kızları” olarak nitelemeleri ve meleklerden şefaate beklemelerine yönelik Kur'an'ın eleştirisi konusu ele alınacaktır.

3. Müşriklerin Melek İnancı ve Kur'an'ın Bu İnanca Yönelik Eleştirisi

Muhtelif şekillerden meydana gelen nûrânî latif bir cisim⁶⁹³ olarak tanımlanan melek,⁶⁹⁴ Kur'an/ İslam ile ortaya çıkmadığı gibi tüm inanç sistemlerinde vardır ve genellikle farklı tanım ve yorumlar içermektedir. İslam'dan önce, batıl düşünce ve mitolojilerin hâkim olduğu zamanlarda kendisine kutsallık atfedilen varlık⁶⁹⁵ olan melekler, gayb⁶⁹⁶ alemine ait olup, bu aleme ait doğru bilgi vahyin bildirdiği kadarı ile bilinebilir. Bu nedenle melekler konusu onlara iman bağlamında⁶⁹⁷ önemli bir itikadi konudur. Cahiliye Arapları, cinlere, ruhlara, gök cisimlerine, kendi elleriyle yaptıkları nesnelere ibadet ederek çeşitli şekillerde Allah'a şirk koşmaları yanında melekleri “Allah'ın kızları” sayarak onlara da ibadet

⁶⁸⁵ Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 32.

⁶⁸⁶ Adem Apak, “İslam Öncesi Arapların Uluhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı İçinde*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, 2. Basım (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 65.

⁶⁸⁷ Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadisler Göre Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yay., 2011), 44.

⁶⁸⁸ Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu 1-3 Temmuz 2011* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 321.

⁶⁸⁹ Adem Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 167-168.

⁶⁹⁰ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), 180.

⁶⁹¹ Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 58.

⁶⁹² Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*, 74.

⁶⁹³ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (b.y.: Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403/1982), 296.

⁶⁹⁴ Melek kavramı Kur'an'da tekil (müfred), ikil (müsenna) ve çoğul (cemi') olmak üzere farklı formlarda birçok ayette kullanılmış olup, bu kullanımları şu şekilde vermek mümkündür: ملك / melekün-melekin formunda 10 yerde, ملكاً / Meleken kalıbında ise 3 yerde olmak üzere 13 yerde tekil olarak ملكين / Melekeyn formunda 2 yerde tesniye (ikil) olarak, ملائكة / Melaiketü formunda 68 yerde, ملائكته / Melaiketihî/melaiketühü kalıbında ise 5 yerde olmak üzere 73 yerde de çoğul olarak kullanılmıştır. İlgili kullanımlar için bkz. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfheses li elfazi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, thk. Mansur Fehmi (Kahire: Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1944), 674-676.

⁶⁹⁵ Hamdi Onay, “Molla Sadra Felsefesinde Akıl-Melek Özdeşliği”, *Journal of History School* 56 (2022): 711, 704-731.

⁶⁹⁶ Bk. İdris Çelebi, “Mugayyebât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2020), 30/372-374.

⁶⁹⁷ el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

ediyorlardı.⁶⁹⁸ Kur'ân'da müşriklerin bu yanlış inancı nasıl ve kimlerden tevarüs ettiklerine yönelik bir bilgi bulunmamakla birlikte melekleri Allah'ın oğlu sayan Hicaz Yahudileri⁶⁹⁹ ya da Ehli kitab kanalıyla bu inanca sahip oldukları düşünülmektedir.⁷⁰⁰ Cahiliye Araplarının "mele-i a'la" ve "hamele-i arş" gibi kavramlardan bahsetmeleri onların melekler alemine inandıklarını göstermektedir.⁷⁰¹ Müşrikler, onları razı ettiklerinde meleklerin kendileri için Allah'tan şefaet isteyeceklerini tahayyül ediyorlardı.⁷⁰² Ayrıca, Yahudilerin Üzeyr'i Hristiyanların da İsa (as)'ı Allah'ın oğlu olarak telakki ettikleri gibi⁷⁰³ müşrikler de melekleri "Allah'ın kızları" olarak niteleyerek Allah'a çocuk isnat etmişlerdir.⁷⁰⁴ Bu inanç sistemi Arap yarımadasının tamamında yaygındı.⁷⁰⁵ Onların cin ve melekleri Allah'ın akrabaları olarak benimsedikleri ve tanrı olarak kabul ettikleri bildirilerek inanç yapıları Kur'ân'da şiddetle reddedilmiştir.⁷⁰⁶ Müşriklerin bu inançlarının gerisinde, zihinsel olarak, saygın sayılan ve kutsallık atfedilen çeşitli varlıklara tazim, hürmet ve saygının tezahürü olan suni cisimler bulunmaktadır.⁷⁰⁷ Oysa, onların kendi elleriyle yaptıkları ve tapınıp durdukları putların, hiçbir şey ifade etmeyen aciz varlıklar⁷⁰⁸ oldukları Kur'ân'da belirtilmiştir. Kur'ân'ın bu inanç yapısına müdahalesi, uydurdukları tanrılara değil yalnızca tek ilah olan Allah'a ibadet ve kulluğa çağrısı yerleşik Arap inançlarında köklü değişiklikler meydana getirecek derinliğe sahiptir.⁷⁰⁹

Görünmeyen varlıklar anlamında meleklerle "cin" isminin verildiği de ifade edilmiş ve En'âm 6/100.⁷¹⁰ ayetinde geçen "el-cin" kelimesi meleklerle hamledilmiştir.⁷¹¹ Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre de ayete geçen "el-cin/görünmez varlıklardan" maksat meleklerdir. Melekler "Allah'ın kızlarıdır" şeklindeki batıl inançlarının bir tezahürü olarak onlar, Allah ile melekler arasında soy bağı ihdas ederek bir cinsiyet ortaya koymuşlardır.⁷¹² Ebüssuûd'a (ö.982/1574) göre, meleklerle "cin" isminin verilmesi, meleklerin, ilahlık makamına nispetle, aşağılama maksadıyla kendi durumlarını gizlemelerindendir.⁷¹³ Zikredilen ayete paralel olarak Saffât, 37/158. ayette⁷¹⁴ de müşriklerin tanrılıkta bir ortaklık münasebeti oluşturdukları/uydurdukları beyan edilmiş, ayette geçen "cin" kelimesi ile melekleri de kapsayan bütün gizli/görünmez varlıklar, mahluk ve ruhaniler ile metafizik kuvvelerin kastedildiği ifade edilmiştir. Mecusîlerin şeytanı Allah'ın kardeşi olarak nitelemeleri gibi, melekleri "Allah'ın kızları" addeden, cin, melek ve ruhani varlıkların Allah ile yakınlığı bulunduğunu ileri süren, onların aracılığı olmadan Allah'a yaklaşamayacaklarını düşünerek şirk koşanların bulunduğu belirtilmiştir.⁷¹⁵ Ayrıca müşriklerden, Allah'ın cinlerle evlilik bağı kurduğu ve meleklerin bu evlilikten meydana gelen kızlar olduğuna inananların da

⁶⁹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kabale'l-İslâm*, 2. Baskı (b.y.: Camiatü Bağdat, 1993/1413), 6/45.

⁶⁹⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998), 64.

⁷⁰⁰ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/314.

⁷⁰¹ Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 14.

⁷⁰² Mustafa İslamoğlu, *Alemelerin Rabbi Allah* (Bilmek-Tanımak-Anlamak) (İstanbul: Denge Yay. 2006), 79.

⁷⁰³ et-Tevbe 9/30.

⁷⁰⁴ ez-Zuhuruf 43/15.

⁷⁰⁵ Ekrem Sarıçioğlu, "'Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslami Araştırmalar* 1 (1986): 28.

⁷⁰⁶ el-Bakara 2/116; el-En'âm 100; en-Nahl 16/57; ez-Zuhuruf 43/16-20.

⁷⁰⁷ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yay., 1995), 46-47.

⁷⁰⁸ el-A'râf 7/191-192; en-Nahl 16/20; el-İsrâ 17/56; Hac 22/73; el-Furkân 25/3; es-Sebe' 34/22; ez-Zuhuruf 43/86-87. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmi'î't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fî vü'cûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülvedud (Riyad: Mektebetü Ubeykan, 1998), 5/128; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9/116; Mevdudî, *Tefhimul-Kur'an*, 6/27.

⁷⁰⁹ İsrail Balcı, *Vahyin Gölgesinde Siyer Mekke Dönemi* 2, 1. Basım (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 103.

⁷¹⁰ "Allah'a bir de cinleri ortak koştular. Oysa onları yaratan O'dur. Bilgileri olmadığı halde O'na oğullar (benîn) ve kızlar (benat) uydurdular. O, Sübhan (her türlü eksiklikten münezze) dir, onların tavsif ettiklerinden yücedir.

⁷¹¹ İbn Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1984), 2/96-97.

⁷¹² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmi'î't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fî vü'cûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn Şeyha, 3. Baskı (Beyrut: Darü'l-meârif, 2009), 914-915.

⁷¹³ Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Darü lhyâi't-türâsi'l-Arabi, ts.), 3/167.

⁷¹⁴ "Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler."

⁷¹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. Asım Cüneyd Köksal- Murat Kaya, 1. baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2021), 4/714.

bulunduğu belirtilmiş ve cinlerin ahirette hesap anına şahitlik edecekleri ya da Allah'a iftira edenlerin azaba uğratılacaklarını bildikleri ifade edilmiştir.⁷¹⁶

3.1. Melekleri “Allah'ın Kızları” Olarak Nitelemeleri

Kur'an'da farklı ayetlerde cahiliye Araplarının Allah ile melekler arasında nesep bağı kurarak melekleri “Allah'ın kızları” olarak nitelendirdiklerine işaret edilmektedir.⁷¹⁷ “Onlar, Allah'ı bırakıp ancak dişilere tapıyorlar. Hâlbuki (aslında) azgın bir şeytana tapmaktadırlar.”⁷¹⁸ ayetinde zikredilen dişilerle, müşriklerin dişil/ünsâ olarak isimlendirdikleri Lât, Uzzâ, Menât gibi putların kastedildiği ifade edilmektedir. İnâs, ruhu bulunmayan,⁷¹⁹ taş, kuru bir ağaç gibi cansız varlıklar, ruhu olmayan ölü her şey olarak da tanımlanmış⁷²⁰ ve meleklerin “Allah'ın gökteki kızları” olduğu inancına binaen dişiler ifadesi meleklerle hamledilmiştir.⁷²¹ Müşriklerin putlara dişil isimleri vermeleri ve onları dişiler suretinde yapmaları müşrik nazarında ilah tasavvurunun öncelikle bir kadın olması hayalidir. Bu nedenle putlarına da kadın isimleri vermişlerdir.⁷²² Lât, Menât ve Uzzâ'nın ilah olduğunu iddia etmeleri sapıklık, inkâr ve hak yoldan saptıklarını gösteren en büyük delildir ve öteden beri süregelen “tanrıça ilah” edinmeye bir kınamadır.⁷²³ Zira şeytan onları putlara ibadete çağırıştır. Kur'an putlara tapmayı şeytana tapmak olarak nitelemiş,⁷²⁴ putların değersiz varlıklar olduğunu ortaya koymuştur.⁷²⁵ Bu nedenle onların putlara tapmaları şeytana tapma manasındadır.⁷²⁶

Kur'an'da, “Yine onlar -hâşâ- “Kızlar Allah'ındır” diyorlar. Akıllarınca beğendikleri de kendilerinin oluyor!”⁷²⁷ ifadesinde⁷²⁸ Allah'ın zatına evlat yakıştırlmasını tenzih ve bu tür ifadelerde bulunmayı taaccüb yer almaktadır.⁷²⁹ Çünkü her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın çocuk edinmeye ihtiyacı yoktur. Oysa müşrikler kız çocukları olmasını istemez ve bunu utanılacak bir durum kabul ederlerdi. Bu husus, “...Yoksa, Allah, yarattıklarından kendisine kızlar edindi de oğulları size mi seçip ayırdı? Onlardan biri, Rahmân'a yakıştırdığı (kız çocuğu) ile müjdelence öfkeye kapılarak yüzü mosmor olur...”⁷³⁰ beyanıyla Kur'an'da bildirilmektedir. Kulları Allah'ın cüz'ü kılmaları, çocuğun babasından bir parça olması gibi, cahiliye Araplarının da melekler “Allah'ın kızlarıdır.” diyerek melekleri Allah'tan bir parça olarak görmeleridir. Allah'a evlat nispet etme ise küfürdür. Yüce Allah'ın “Yoksa kızları kendisine mi ayırdı?” ifadesi yadırgama türünden olup, onların şaşırtıcı durumlarının ve cahilliklerinin ifadesidir. Çünkü onlar Allah'a çocuk isnadını diri diri gömdükleri, -kendilerine göre- şanlarını düşüren kızlar arasından yapmışlardır. Ayette, müşriklerin hayırlı ve üstün tutulana Allah'ın onlar için ayırdığı, kötü ve aşağı olanı kendisine bıraktığı şeklindeki taksimatlarına⁷³¹

⁷¹⁶ et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı (Kahire: Darü'l-Hicr, 2001), 19/641-646.

⁷¹⁷ en-Nisâ 4/117; el-En'am 6/100-101; en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40-42, 56; Sâffât 37/149-160; ez-Zuhruf 43/15-19; et-Tûr 52/39; en-Necm 53/21-22, 27.

⁷¹⁸ en-Nisa, 4/117.

⁷¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yay., 2006), 4/39.

⁷²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 2/676-677.

⁷²¹ el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/197; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 260.

⁷²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/442-444.

⁷²³ et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/485-491; Ebu'l-A'la Mevdudî, *Cahiliye Bilinci*, haz. Abdülkadir Coşkun, (İstanbul: Ehil Yay., 2017), 130.

⁷²⁴ Meryem 19/44.

⁷²⁵ el-A'raf 7/191-195.

⁷²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/40.

⁷²⁷ en-Nahl 16/57.

⁷²⁸ Bu ayetin bir benzeri de şudur: “... Yoksa kızlar onun da oğullar sizin mi? Yoksa kendilerinin, üzerine çıkıp gizli sırları dinledikleri bir merdivenleri mi var? Eğer öyle ise, dinleyenler, açık bir delil getirsinler.” (et-Tûr, 36-39).

⁷²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 575.

⁷³⁰ ez-Zuhruf 43/16-19; en-Nahl 16/58-59.

⁷³¹ en-Necm 53/20-21; Ebu'l- A'la Mevdudi, *Tefhimul-Kur'an/Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 6/25.

kınamada bulunmaktadır.⁷³² Kızları Allah'ın addeden bir anlayışa sahip olan Arapların sosyal hayatlarında kendileri kız çocuğuna sahip olduklarında takındıkları tavır⁷³³ onların inançlarındaki çelişki ve çarpıklığı ortaya koymaktadır. Ayrıca, Allah hususunda muhal olduğu halde evladı olduğu inançları, akıl ve haya dışı görülmüş, Allah'ın kendilerine göre üstün olanı onlara vererek müşrikleri tercih etmesi gibi büyük bir iddiada bulunmalarına yönelik cüretkarlıkları yerilmiştir.⁷³⁴ Melekleri, -kadınlar zayıf ve güçsüz bilindiğinden- zayıf, noksan ve gevşeklikle tavsif etmeleri vurgulanmakla birlikte, nasıl yaratıldıklarını bilip görmedikleri halde meleklerin dışı olduklarına şahitlik etmelerinden dolayı "akılsızlıkları" ifade edilmiştir.⁷³⁵ Ayrıca, "... Şüphesiz ahirete iman etmeyenler, meleklerle dışı isimleri veriyorlar. Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez."⁷³⁶ buyurularak onların ahiret inancının olmadığı,⁷³⁷ inanç hususunda sadece heva ve heveslerinin peşinden gittikleri vurgulanmıştır. Ancak melekler, Allah'ı tesbih ederek yücelten⁷³⁸ sürekli O'na ibadet eden ve yorulmak nedir bilmeyen,⁷³⁹ O'na boyun eğen ve bir an bile isyan etmeyen⁷⁴⁰ lütuf ve ihsana mazhar olmuş,⁷⁴¹ Allah'ın sözünü geçmeyen ve O'nun emriyle işleri yürüten⁷⁴² varlıklardır. Müşrikler, "Rabbimiz erkek çocukları size seçip-ayırda da kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük bir söz söylüyorsunuz."⁷⁴³ ifadesiyle tahkir edilmekte, iddialarının büyüklüğü "Rahmân'a çocuk yakıştırmaları nedeniyle neredeyse gökler çatlayacak, yer yarılacak ve dağlar yıkılıp düşecekti!"⁷⁴⁴ buyruğuyla açıklanmaktadır. Melekler açısından kendilerini "Allah'ın kızları" olarak niteleyenlerin durumu "... Oysa melekler çok iyi biliyor ki, bu tür iftirâda bulunanlar toplanıp hesapları görülmek üzere Allah'ın huzuruna çıkarılacak ve cehenneme atılacaklardır. Allah, onların bu asılsız yakıştırmalarından çok uzaktır, yücedir!..."⁷⁴⁵ şeklinde beyan edilmiş, çarpık inançları ve mesnetsiz iddiaları reddedilmiş, sonlarının ise cehennem olacağı bildirilmiştir. Bilgisizce Allah'a ortak koşmaları, "Onlar, Allah'tan başka, Allah'ın kendisine hiçbir delil indirmedeği, kendisine dair hiçbir bilgileri de olmayan şeylere tapıyorlar. Zalimlerin hiçbir yardımcısı da yoktur."⁷⁴⁶ ifadesiyle yerilmiş, din ve inançlarının batıl olduğu açıklanmış, akıl ve görüş bakımından zayıflıkları ortaya konmuş, mesnetsiz iddia ve iftiralarının zulüm olduğu ve bundan dolayı uğrayacakları azap konusunda da herhangi bir yardımcı bulamayacakları dile getirilmiştir.⁷⁴⁷ Ayrıca "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur."⁷⁴⁸ beyanıyla müşriklerin aklına hitap edilerek her şeyi yaratanın Allah olduğu ifade edilmekle birlikte bir eşinin de olamayacağı, nihayetinde çocuk sahibi olmak gibi insana özgü sıfatlarla Allah'ın nitelenemeyeceği açıkça ortaya konulmuştur. Hiçbir delile sahip olmadan Allah'a evlat nispet etmeleri ve meleklerle cinsiyet atfetmeleri, Kur'an'da gerçekleri ters yüz etmek olarak görülmüş,⁷⁴⁹ delile dayanmadan hüküm vermeleri

⁷³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/430-434; Ahmet Akbaş, "Kur'an'da Zikredilen "Evlat Öldürme" Olgusuna Dair Güncel ve Mesaj Odaklı Bir Okuma", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Çocuk*, 6-8 Kasım 2020, 1. Baskı (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2021), 838.

⁷³³ en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/17.

⁷³⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü Aklî's-selîm*, 8/42-43.

⁷³⁵ Maturidi, *Te'vilat*, 13/234.

⁷³⁶ en-Necm, 53/27-28.

⁷³⁷ Ahirete hiçbir şekilde inanmadıklarını değil, Kur'an'ın bildirdiği şekilde gereği gibi inanmadıkları ifade edilmektedir. Yoksa onlarda kendilerine göre bir "öte dünya" anlayışına sahiplerdi. Bkz. M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Milel ve Nihal*, 13/1 (2016), 71-109.

⁷³⁸ el-Mümin 40/7; el-Ahzab 33/56.

⁷³⁹ el-Enbiyâ 21/19-20.

⁷⁴⁰ et-Tahrîm 66/6; en-Nahl 16/49; ez-Zümer 39/75; eş-Şûrâ 42/75.

⁷⁴¹ el-Enbiyâ 21/26.

⁷⁴² el-Enbiyâ 21/27.

⁷⁴³ el-İsrâ 17/40.

⁷⁴⁴ Meryem 19/90-91.

⁷⁴⁵ Saffât 37/157-159.

⁷⁴⁶ Hac 22/71.

⁷⁴⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü Aklî's-selîm*, 6/145.

⁷⁴⁸ el-Enâm 6/101.

⁷⁴⁹ Saffât 37/154.

yerilmiş⁷⁵⁰ ve düşünüp öğüt almaları tavsiye edilmiştir.⁷⁵¹ Allah'ın yüceliğini kabul etmelerine rağmen müşriklerin, Allah'ın dışında varlıklara tapmaları, melekleri "Allah'ın kızları" olarak telakki edip onlara dişilik yakıştırmaları gibi pek çok batıl anlayışları, Allah nazarında gerçekle ilgisi olmayan boş iddia ve inanışlar, temelsiz argümanlar ve kuruntular olarak görülmüştür.

3.2.Meleklerden Şefa'at Ummaları

Meleklerin temsilleri olarak yaptıkları putlara tapan cahiliye Arapları, onları razı etmeleri karşılığında Allah katında kendilerine şefa'at ederek, yardımcı olacaklarına inanıyorlardı.⁷⁵² Zira onlara göre çoğunlukla bir tapınma nesnesi olan melek, kimi zaman Tanrı ile insan arasında aracı/şefa'atçıydı.⁷⁵³ Müşriklerin, tevhid anlayışına aykırı olan bu algısı, Kur'an'da, bu dünyanın da ahiretin de yegâne sahibinin onları yaratan Allah olduğu, onun şefa'at edilmesine izin vermediği kimseler için şefa'atin olamayacağı, Allah'ın dilemesi ve izni olmadan meleklerin dahi şefa'at edemeyeceği vurgulanarak en veciz bir şekilde eleştirilmiştir.⁷⁵⁴ İftira ve kuruntudan ibaret olan şefa'at tasavvurları, "... Oysa, Âhiret de Allah'ındır, dünya da. Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefa'ati hiçbir fayda sağlamaz."⁷⁵⁵ pasajında⁷⁵⁶ yerilmiştir. Zikredilen ayetlerde beyhude şefa'at beklentileri sebebiyle müşrikler azarlanmaktadır.

Müşriklerin şefa'at konusundaki beklentileri birçok ayette reddedilerek⁷⁵⁷ yegâne şefa'at hakkının sadece Allah'a ait olduğu ve ondan başka dost bulunmadığı⁷⁵⁸ ifade edilmiş, şefa'at bekledikleri varlıkların ahirette onlara görünmeyeceği ve yalnız bırakılacakları⁷⁵⁹ hatırlatılmış ve dünyada inkâr ettikleri bu gerçeği kendilerinin de ahirette kabul ve tasdik edecekleri⁷⁶⁰ bildirilmiştir. Ancak, müşrikler için yardım ve yakınlıklarını bekledikleri varlıklardan beklentileri sadece bu dünya içindir ve meleklerin kendilerine yönelik şefa'at umudu da bu dünyadan ibarettir.⁷⁶¹ Çünkü onlar ahirete/yeniden dirilişe de inanmamaktadır.⁷⁶² Şayet ahiret olacak olursa, kendilerine orada da şefa'at edilecektir.⁷⁶³ Müşriklerin zikredilen iftiralari ve dayanaksız iddialari "Gökler neredeyse üstlerinden başlayıp çatlayıverecek. Oysa melekler bir taraftan rablerini övüp yüceltmekte bir taraftan da yeryüzündekiler için bağışlanma dilemekte. Bilesiniz ki, Allah çok affedici ve merhametlidir."⁷⁶⁴ ibaresinde açıkça reddedilmektedir. Ayrıca, ayette onların meleklerle "Allah'ın kızları" yakıştırmalarında bulunmakla kalmayıp bir de onların şefa'atini/yardım ve desteğini ummalarına cevap verilmiştir. "Allah'ı bırakıp kendilerine dua ettikleri varlıklar asla şefa'at edemezler; bilerek hakka tanıklık edenler başka!"⁷⁶⁵ ifadesi de hakikate şahit olmalarına rağmen kibir, inat ve isyanları sebebiyle kendileri için şefa'atin gerçekleşmeyeceğini, Allah'ın da bu konuda izin ve yetki vermeyeceğini

⁷⁵⁰ Saffât 37/155-156.

⁷⁵¹ Saffât 37/154.

⁷⁵² Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslamî Araştırmalar* 1/1 (1986): 27; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 310-313.

⁷⁵³ Çolak, *Kur'an ve Hadislerle Göre Melek*, 26-28.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/128; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/116; Mevdudi, *Tefhimul-Kur'an*, 6/27.

⁷⁵⁵ en-Necm 53/19-28.

⁷⁵⁶ Ayrıca bkz. ez-Zümer 39/43-44.

⁷⁵⁷ el-Bakara, 2/186; el-Mâide 5/35; el-En'am 6/51, 70; Yûnus 10/18; es-Secde 32/4; es-Sebe' 34/22-23; ez-Zümer 39/43-44; en-Necm 53/26.

⁷⁵⁸ er-Rûm 30/13.

⁷⁵⁹ el-En'am 6/94

⁷⁶⁰ eş-Şuâra 26/100.

⁷⁶¹ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 5/85.

⁷⁶² en-Necm 53/27.

⁷⁶³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/319.

⁷⁶⁴ Şûra 42/5.

⁷⁶⁵ ez-Zuhuruf 43/86.

açıklamaktadır. Zira onlar, gerçek yaratıcının ve her şeyin sahibinin Allah olduğunu bile bile⁷⁶⁶ zanna tabi olmuşlardır.⁷⁶⁷

4. Sonuç ve Değerlendirme

Yeryüzünde din tevhid ile başlamış, belli dönemlerde bu inançtan sapmalar olmuş, Allah da gönderdiği elçiler vasıtası ile tevhidi yeniden ikame etmiştir. Bu açıdan İslam öncesi Mekke toplumunun inancının da önceleri Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid çerçevesinde olduğu söylenebilir. Ancak zaman içerisinde Arapların diğer toplumlarla olan ilişkileri inanç yapılarına da etki etmiştir. Onların hayale dayalı tasviri bir düşünceye sahip olmalarında yaşadıkları çevresel şartların yeni tecrübeler elde etme imkânının sınırlılığından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Mitolojiye dayalı Arap tahayyülü, mekân esaretinden kurtulup genişliğe ulaşmanın vasıtası olmakla, karşılaştıkları sorunları çözmede en etkili yöntem olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, Arapların hüküm sürdüğü coğrafi şartların dahi sosyo kültürel yapılarını ve dolayısıyla da inanç sistemlerini etkilediği söylenebilir.

Meleklerin varlığına dair bir inanca sahip olan İslam öncesi Araplar, benimsedikleri putperestlikten beslenerek, meleklerle ulûhiyet vasfı yüklemiş dahası onları "Allah'ın kızları" addederek kendileri için şefaathçi konumuna taşımıştır. Kutsallık atfederek tanrılaştırdıkları melek inançlarında, peygamberlerini ilahlaştıran Ehl-i kitap'tan esinlendikleri söylenebilir. Kur'an'ın bu inanç yapısını birçok ayette eleştirmesi onların taassub gösterdikleri batıl inançlarındaki inat ve inkârlarının bir başka boyutunu göstermektedir. Putlarına dışı isimleri vererek onları dişiler suretinde yapan ve bu putların meleklerin heykeli ya da sembolü olduğuna inanan İslam öncesi Arapların zikredilen putlarla melekleri özdeş kabul ettiği ifade edilebilir. Melekleri yücelterek "Allah'ın kızları" pozisyonuna taşıyan müşrikler, kendilerinin kız çocuğu sahibi olmasını onur kırıcı addetmişlerdir. Bu husus onların inancındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır. Ayetlerde meleklerin Allah'ı tesbih ve takdis eden varlıklar olduğunun bildirilmesi onların "melek inancını" düzeltmelerine yönelik bir uyarı olmakla birlikte meleklerin varlıksal konumunu da ortaya koymuştur. Müşriklerin bahsedilen yanlış telakkileri Kur'an'da birçok ayette kınanarak, doğru bir inancın yolu onlara gösterilmiş, Kur'an'ın indiği tarihsel dönemdeki yanlış tasavvur ve batıl telakkiler örnekliğinde, devam eden tüm çağlarda böylesi bir yanlış inanın tekrarına engel olunmaya çalışılmıştır. Nihayetinde katıksız bir tevhid inancının yeniden inşası hedeflenmiş, tüm insanlık bu noktada uyarılmıştır.

Kaynaklar

Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfreh li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Mansur Fehmi. Kahire: Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1364/1944.

Ahmed Hilmi, Filibeli. *İslam Tarihi*. Notlar ve Edisyon: Cem Zorlu. 2. Basım. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay. 2009.

Akbaş, Ahmet. "Kur'an'da Zikredilen "Evlat Öldürme" Olgusuna Dair Güncel ve Mesaj Odaklı Bir Okuma". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Çocuk, 6-8 Kasım 2020*. 1. Baskı. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2021.

⁷⁶⁶ "Andolsun, onlara: Kendilerini kim yarattı?' diye soracak olsan, elbette: 'Allah' diyecekler. Öyleyse nasıl olur da çevriliyorlar?" ez-Zuhruf 43/87.

⁷⁶⁷ el-Enâm 6/116, 148; Yûnus 10/36, 66; ez-Zuhruf 43/20; Câsiye 45/24, 32; en-Necm 53/23, 28.

- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l- 'Arab kable'l-İslâm*. 2. Baskı. b.y.: Camiatü Bağdat, 1993/1413.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer. *Kur'an'ı Kerim Meâli*. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2011.
- Apak, Adem. "İslam Öncesi Arapların Uluhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı İçinde*. Ed. M. Mahfuz Söylemez. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay. 2015.
- Apak, Adem. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yay. 2012.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Aybuğa, Hakan. "Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra'd ve İbrahim Sureleri Bağlamında)". *Genç Mütefekkir Dergisi*. 3/1 (Haziran 2022): 70-94.
- Balcı, İsrail. *Vahyin Gölgesinde Siyer Mekke Dönemi* 2. 1. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- Balcı, İsrail. *Vahyin Gölgesinde Siyer Mekke Dönemi* 4. 1. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devrinde Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat". *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2020): 88-95.
- Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜ. İlahiyat Fak. Yay., 1957.
- Çelebi, İdris. "Mugayyebât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/372-374. Ankara: TDV Yay., 2020.
- Çelik, Hüseyin. "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. 1-3 Temmuz 2011. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011): 315-332.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003.
- Çolak, Ali. *Kur'an ve Hadislere Göre Melek*. Gümüşhane: Gümüşhane Üni. Yay. 2012.
- Derveze, M. İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. trc. Mehmet Yolcu, İstanbul: Ekin Yay. 1998.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi)*. 1. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Darü İhyâi't-türâsi'l-Arabi ts.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 1. Baskı. Beyrut: Darü İhya-i't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. b.y.: Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403/1982.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay., 2006.

- ez- Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'izi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn Şeyha, 3. Baskı, (Beyrut: Darü'l-meârif, 2009)
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an haqâ'iki ğavâmi'izi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülvedûd (Riyad: Mektebetü Ubeykan, 1998.
- Fehd, Tevfik. "Menat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/121-122. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, çev. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliyenin Kültürel Kodları". *Milel ve Nihal*. 13/1 (2016): 8-27.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. 1.Basım. Samsun: Etüt Yay., 1998.
- İbn Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmi, 1984.
- İbnü'l-Kelbî, Hişam b. Muhammed b. es-Sa'ib b. Bişr. *Kitâbu'l-Esnâm*. terc. Beyza Bilgin. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- İslamoğlu, Mustafa. *Alemlerin Rabbi Allah (Bilmek-Tanımak-Anlamak)*. İstanbul: Denge Yay., 2006.
- İsmâîl b. Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ' ed-Dimeşkî (ö. 774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 2017.
- Karaman, H. vd. *Kur'ân Yolu Meali*. 8. Baskı. Ankara: DİB Yay., 2020.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019): 101-122.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'ın Mekke Müşriklerinin Melek Algısına Müdahalesi". *Iğdır Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019): 175-202.
- Mevdudi, Ebu'l- A'lâ. *Tefhimul-Kur'an/Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yay., 2005.
- Mevdudî, Ebu'l-A'la. *Cahiliye Bilinci*. haz. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yay., 2017.
- Nadim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Yay., 1992.
- Onay, Hamdi. "Molla Sadra Felsefesinde Akıl-Melek Özdeşliği". *Journal of History School* 56 (2022): 704-731.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yay., 1995.

Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.

Öztürk, Resul. "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 VII (2007): 133-158.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler". *İslami Araştırmalar* 1 (1986): 26-32.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Sönmez, Zekiye. *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*. 1. Baskı. Ankara: TDV Yay., 2012.

Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı İçinde*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yay. 2015.

Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Milel ve Nihal* 13/1 (2016): 71-109.

Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Döneminde Lât Kültü". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2016): 25-56.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yay., 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. (v. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Baskı. Kahire: Darü'l-Hicr, 2001.

Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yay. 2017.

Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. 4. Baskı. Ankara: Otto Yay., 2012.

Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay, 2015.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. terc. Asım Cüneyd Koksall- Murat Kaya. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

1. Giriş

Kur'an, İslâm'ın temel kaynağı olarak hem inanç esaslarını hem de hukuki ve ahlaki prensipleri içeren bir vahiy kitabıdır. Tarih boyunca İslâm düşünürleri, onun içeriğini anlamaya ve açıklamaya yönelik çeşitli yaklaşımlar geliştirmiştir. Kur'an'ın en dikkat çekici yönlerinden biri, onun evrenselliği ve her dönemde yeni anlam katmanlarıyla yorumlanmaya elverişli oluşudur. Bu bağlamda Kur'an'ın içerdiği bilimsel işaretler, günümüz teknolojik ve bilimsel gelişmeleri ışığında yeniden ele alınmakta, ilmî mucize kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Kur'an'ın ilahî kökenini destekleyen en önemli unsurlardan biri, onun içinde barındırdığı mucizevi yönlerdir. Bu mucizeler hem dil ve üslup açısından hem de bilimsel ve tarihsel yönleriyle ele alınmıştır. İlmî mucize anlayışı, özellikle son iki yüzyılda İslâm dünyasında yaygınlık kazanmış ve Kur'an ayetlerinin modern bilimsel gelişmelerle ilişkisi tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, bazı bilim adamları ve İslâm âlimleri tarafından desteklenirken, bazı çevreler tarafından da eleştirilmiştir.

Abdûlmecid Zindânî, ilmî mucize anlayışının önemli savunucularından biridir. Onun çalışmaları, Kur'an'ın ilmî yönlerini öne çıkarmakta ve modern bilimsel verilerle ilişkilendirmektedir. Zindânî'ye göre, Kur'an yalnızca tarihsel bir metin değil, aynı zamanda bilimsel hakikatleri de içinde barındıran ilahi bir mesajdır. Bu anlayış, Kur'an'ın kevnî (kozmetik) ayetlerinin bilimsel keşiflerle açıklanabileceği fikrine dayanmaktadır.

Zindânî'nin ilmî mucize görüşü, Kur'an ve bilim arasındaki ilişkiye dair günümüzde süregelen tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Onun düşünceleri hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yankı bulmuş, çeşitli sempozyum ve akademik çalışmalarda ele alınmıştır. Bu bildiri, Zindânî'nin ilmî mucize anlayışını detaylı bir şekilde incelemeyi, onun görüşlerini ve metodolojisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, ilmî mucizenin bilimsel tefsir ile ilişkisi de ele alınarak, Kur'an'ın bilimsel yönünün nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır.

2. Abdûlmecid Zindânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Abdûlmecid Zindânî, 1942 yılında Yemen'in İbb şehrinde doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Yemen'de tamamladıktan sonra Mısır'a giderek El-Ezher Üniversitesi'nde eğitim almıştır. Ancak burada uzun süre kalmadan Yemen'e dönmüş ve İslâmî ilimler alanında eğitimine devam etmiştir.⁷⁶⁸ Zindânî, erken yaşlardan itibaren İslâm düşüncesine duyduğu ilgiyle öne çıkmış ve çeşitli konular üzerine akademik çalışmalar gerçekleştirmiştir.⁷⁶⁹

* Bu çalışma, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2021 yılında Prof. Dr. Bilal Gökçır'ın danışmanlığında tamamlanan "Abdûlmecid Zindânî ve Tefsirde İlmî Mucize" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

⁷⁶⁸ Al Jazeera, "عبد المجيد الزنداني" (Erişim 29 Ocak 2025).

⁷⁶⁹ Mehmet Ümit, "Yemen'de Şeyh Zindânî ile Mülakat" *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 135.

Zindânî, akademik kariyerinde özellikle tefsir, kalam, fıkıh ve İslâm düşüncesi alanlarında önemli çalışmalar yapmıştır. Aynı zamanda bilim ve din ilişkisini ele alan eserler kaleme almış ve Kur'ân'ın ilmî mucizelerini inceleyen yaklaşımların en önemli savunucularından biri olmuştur.⁷⁷⁰ Modern bilimsel gelişmeleri İslâmî öğretilerle bağdaştıran düşünce sistematığı, onun birçok akademik ve entelektüel çevrede tanınmasını sağlamıştır.

Zindânî, ilmî mucize konusundaki görüşlerini daha geniş kitlelere ulaştırmak için çeşitli uluslararası kongrelerde sunumlar yapmış ve birçok makale yayınlamıştır. O, Kur'ân'ın yalnızca bir kutsal kitap olmanın ötesinde, bilimsel gerçekleri de içerdiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda, özellikle tıp, astronomi, embriyoloji, jeoloji ve fizik gibi alanlarda Kur'ân'ın önceden bildirdiği ilmî gerçeklerin modern bilimle doğrulandığını iddia etmektedir.⁷⁷¹

Zindânî, 1980'lerde Suudi Arabistan'da kurulan "Kur'ân ve Sünnet'te İlmî Mucize Komisyonu"nın başkanlığını yapmış ve burada yapılan araştırmalarla İslâm dünyasında ilmî mucize anlayışının yaygınlaşmasına büyük katkılar sağlamıştır. Onun liderliğinde gerçekleştirilen bilimsel projeler, Müslüman toplumlarında din ve bilim ilişkisini güçlendirmeye yönelik olmuştur.⁷⁷²

Bununla birlikte Zindânî'nin akademik kişiliği kadar siyasi ve toplumsal yönü de dikkat çekmektedir. Yemen'deki çeşitli İslâmî hareketlerle bağlantılı olmuş ve özellikle İslâmî eğitimin teşvik edilmesi noktasında aktif rol almıştır. 1994 yılında Yemen'de kurduğu İman Üniversitesi, İslâmî ilimler ile modern bilimleri bir arada öğreten bir eğitim kurumu olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu üniversitede hem geleneksel İslâmî ilimler hem de fen bilimleri öğretilmiş, öğrencilerin ilmî mucizeler üzerine çalışmalar yapması teşvik edilmiştir.⁷⁷³

Zindânî'nin düşünceleri, onun ilmî mucize anlayışının günümüzdeki yansımalarını da etkilemiştir. Özellikle Kur'ân'ın bilimle çelişmediğini ve modern bilimsel bulguların Kur'ân'ın içeriğini doğruladığını savunan çalışmaları, İslâm dünyasında geniş bir yankı uyandırmıştır. Onun ilmî mucize anlayışı hem akademik çevrelerde hem de popüler İslâmî söylemde önemli bir yer edinmiştir.⁷⁷⁴

Sonuç olarak, Abdûlmecid Zindânî, Kur'ân'ın ilmî mucizelerini açıklama noktasında önemli çalışmalar yapmış hem akademik hem de toplumsal alanda büyük bir etki bırakmıştır. Onun ilmî mucize anlayışı, İslâmî ilimlerin modern bilim ile ilişkisini kurmada bir köprü görevi görmekte ve bu yönüyle günümüz İslâm düşüncesinde etkili bir akım olarak varlığını sürdürmektedir.

3. Tefsirde İlmî Mucize Kavramı

İlmî mucize, Kur'ân'da geçen bilimsel bilgilerin modern bilimle uyumlu olduğuna dair ortaya konan bir yaklaşımdır. Zindânî'ye göre, Kur'ân sadece ahlakî ve hukukî öğütler içermemekte, aynı zamanda bilimsel olarak da pek çok gerçeği barındırmaktadır. O, bu kapsamda embriyoloji, jeoloji, kozmoloji, astronomi, biyoloji ve fizik gibi alanlarda Kur'ân'ın içerdiği bilgileri öne çıkarmaktadır.⁷⁷⁵

Kur'ân'ın i'câzı, İslâm dünyasında tarihsel olarak çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Erken dönemde İslâm âlimleri bu konuyla ilgilenmişler ve onu sonraki nesillere aktarmışlardır. Erken dönem müfessirleri,

⁷⁷⁰ Abdûlmecid ez-Zindânî, *Mevsû'atü'l-'Allâmeti'z-Zindânî* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2006), 5, 97, 542.

⁷⁷¹ Abdûlmecid ez-Zindânî, *Ta'sîlu'l-'İcâzi'l-'İlmiyyi fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 8.

⁷⁷² Al Jazeera, "عبد المجيد الزنداني".

⁷⁷³ Ümit, "Yemen'de Şeyh Zindânî ile Mülakat", 135-136.

⁷⁷⁴ Abdûlmecid ez-Zindânî, *el-Beyyinetü'l-'İlmiyye fi'l-Kur'ân* (b.y.: y.y., ts.), 2.

⁷⁷⁵ Zindânî, *Ta'sîlu'l-'İcâzi'l-'İlmiyyi fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 12.

Kur'ân'ın i'câz yönlerinden, onun bilimle olan ilişkisini daha çok felsefi ve kelimî bağlamda değerlendirmiştir. Ancak modern dönemde, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, Kur'ân'ın içeriğini bilimsel keşiflerle uyumlu hale getirme eğilimini artırmıştır.⁷⁷⁶ Bu bağlamda, ilmî mucize anlayışı, Kur'ân'ın bilimsel verileri içinde barındırdığına inanan araştırmacılar tarafından desteklenmektedir.

Zindânî, ilmî mucize anlayışını savunurken Kur'ân'ın birçok ayetinde doğrudan veya dolaylı olarak bilimsel gerçeklerin işaret edildiğini öne sürmektedir. Örneğin, embriyoloji konusunda Kur'ân'da insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerin modern tıbbın bulgularıyla paralel olduğu iddia edilmektedir.⁷⁷⁷ Aynı şekilde, astronomi alanındaki araştırmaların ilerleme kaydetmesiyle birlikte, Kur'ân'daki "gökyüzünün duman hâlinde bulunması"⁷⁷⁸ ile ilgili âyetlerin; gökyüzü, yıldızlar ve gezegenlerin aslının duman olduğu bilgisiyle örtüştüğü savunulmaktadır.⁷⁷⁹

Zindânî'nin ilmî mucize anlayışı, sadece mevcut bilimsel bulgularla sınırlı değildir. Ona göre, Kur'ân'daki birtakım âyetler henüz tam anlamıyla keşfedilmemiş bilimsel gerçeklere işaret etmektedir. Yani, Kur'ân âyetleri, bilimin gelecekte ulaşacağı bazı bilgileri önceden içermektedir ve zamanla bilimsel keşifler bu âyetleri doğrulamaktadır.⁷⁸⁰

Zindânî, ilmî mucizeyi sadece teorik bir tartışma olarak ele almamakta, aynı zamanda bu alanda bilimsel çalışmaları teşvik etmekte ve Kur'ân'ın bilimle desteklenmesini bir metodoloji olarak sunmaktadır. Ona göre, İslâm dünyasında bilimsel gelişmelerin teşvik edilmesi, Kur'ân'ın ilmî yönünün anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Bu nedenle, ilmî mucize anlayışının eğitim kurumlarında ve akademik çalışmalarda daha fazla yer almasını savunmaktadır.⁷⁸¹

Bununla birlikte ilmî mucize anlayışına yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. Bilimsel verilerin sürekli değişmesi ve gelişmesi nedeniyle, Kur'ân'ın kesin bilimsel doğrular içerdiğini savunmanın riskli bir yaklaşım olduğu belirtilmektedir. Buna cevap olarak Zindânî, ilmî mucizede yalnızca kanıtlanmış bilimsel hakikatlerin kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁸²

Buna ilaveten, Zindânî ve benzeri görüşleri savunan akademisyenler, Kur'ân'daki ilmî mucizelerin, İslâm'ın evrenselliğini ve geçerliliğini kanıtlayan önemli deliller olduğunu düşünmektedir. Onlara göre, Kur'ân'da bilimsel verilere dair işaretler bulunması, onun ilahî bir kitap olduğunu destekleyen güçlü argümanlardan biridir.⁷⁸³

⁷⁷⁶ Hind Çelebi, *Farklı Yaklaşımlar ve Örnekler Işığında Kur'ân-ı Kerim'in Bilimsel Tefsiri*, çev. Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Yayıncılık, 2008), 1-4; Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhîlül'l-'irfân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1995), 2/275-280; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 303-319.

⁷⁷⁷ Abdülmecid b. Aziz ez-Zindânî, *İmehul-Hakk* (b.y.: y.y., ts.), 5-6.

⁷⁷⁸ Fussilet 41/11.

⁷⁷⁹ Abdülmecid Zindânî, *Îmân* (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1989), 56-59.

⁷⁸⁰ Zindânî, *Ta'sîlu'l-'câzi'l-'İlmiyyi fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 31.

⁷⁸¹ Zindânî, *Ta'sîlu'l-'câzi'l-'İlmiyyi fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 8.

⁷⁸² Zindânî, *Ta'sîlu'l-'câzi'l-'İlmiyyi fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 24.

⁷⁸³ Zindânî, *el-Beyyinetü'l-'İlmiyye fî'l-Kur'ân*, 2.

4. Zindânî'ye Göre Bilimsel Tefsir ile İlmî Mucize Arasındaki Fark

Bilimsel tefsir ve ilmî mucize anlayışı, Kur'an'ın bilimsel verilerle ilişkisini değerlendiren iki farklı yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Zindânî, bu iki kavramın karıştırılmaması gerektiğini ve aralarındaki farkın net bir şekilde ortaya konması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁸⁴

Bilimsel tefsirin tanımını Zindânî, "Kozmoloji biliminin sıhhati güçlü olan teorileri ışığında âyet veya hadislerin anlamlarını açığa çıkaran bir ilim dalıdır."⁷⁸⁵ şeklinde yapmıştır. İlmî mucizeyi ise "Deneyssel/tecrübî bilimin sonradan kanıtladığı hakikatleri Kur'an-ı Kerim veya Sünnet-i Nebeviyye'nin önceden haber vermesidir."⁷⁸⁶ şeklinde ifade etmiştir.

İlmî mucize anlayışı ise, Kur'an'ın bilimsel gerçekleri önceden haber verdiğini savunan bir yaklaşımdır. Zindânî'ye göre, Kur'an'da geçen bilimsel bilgiler, modern bilimin keşiflerinden çok önce vahyedilmiş olup, bunların doğrulanması Kur'an'ın ilahî kaynaklı olduğunu kanıtlayan önemli delillerdendir. Ona göre, ilmî mucize yaklaşımı, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğinin bir göstergesidir ve bu yüzden değişken bilimsel yorumlardan bağımsızdır.⁷⁸⁷

Zindânî, bilimsel tefsirin bilimle uyum sağlamaya çalışan bir yorum metodu olduğunu, ancak ilmî mucizenin Kur'an'ın bilimsel hakikatleri kesin şekilde ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bilimsel tefsir, bilim insanlarının ulaştığı sonuçlara dayanırken, ilmî mucize doğrudan vahyin içerdiği bilgilerle kanıtlanmaktadır.⁷⁸⁸

Ayrıca, Zindânî, ilmî mucizeyi bilimsel tefsirden ayıran temel farklardan birinin, ilmî mucizenin Kur'an'ın ilahî yönünü vurgulaması olduğunu dile getirmektedir. Bilimsel tefsir yönteminde, bilim ve dinin birbirini desteklediği bir zemin oluşturulurken, ilmî mucize anlayışında bilim, Kur'an'ın doğruluğunu ispat eden bir araç olarak görülmektedir. Bu bakış açısı, ilmî mucizenin doğrudan akidevi bir boyut taşıdığını, bilimsel tefsirin ise yoruma dayalı bir alan olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁸⁹

Bunun yanı sıra, Zindânî bilimsel tefsirin eleştiriye daha açık olduğunu ve yorum değişikliklerine uğrayabileceğini kabul etmekle birlikte, ilmî mucizenin kesin deliller içerdiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda, ilmî mucize anlayışını savunanlar, Kur'an'daki bazı ayetlerin bilimsel olarak daha sonra keşfedilecek gerçeklere işaret ettiğini belirtirken, bilimsel tefsir savunucuları ise bu tür çıkarımların dikkatle ele alınması gerektiğini vurgulamaktadırlar.⁷⁹⁰

Bu iki yaklaşım arasındaki farkların akademik ve bilimsel çevrelerde tartışmaya açık olması, günümüzde ilmî mucizenin ve bilimsel tefsirin ne şekilde ele alınması gerektiği konusunda çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zindânî'nin yaklaşımı, İslâm dünyasında geniş yankı uyandırmış ve özellikle çağdaş bilimsel gelişmelerin İslâmî öğretilerle nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda önemli bir referans noktası oluşturmuştur.

⁷⁸⁴ Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 45.

⁷⁸⁵ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 24.

⁷⁸⁶ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 24.

⁷⁸⁷ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 31.

⁷⁸⁸ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 23-24.

⁷⁸⁹ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 23-24.

⁷⁹⁰ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 24.

5. Zindânî'nin Çalışmalarının Akademik Dünyadaki Yeri

Abdülmecid Zindânî'nin ilmî mucize anlayışı, akademik dünyada geniş yankı uyandırmış ve çeşitli çevrelerde tartışmalara konu olmuştur. Onun çalışmaları, İslâmî ilimler ve modern bilim arasındaki ilişkiyi araştıran akademisyenler tarafından dikkatle incelenmiştir. Zindânî, özellikle Kur'ân ve bilim ilişkisini ele aldığı eserleriyle, İslâm dünyasında büyük bir takipçi kitlesine ulaşmıştır. İlmî mucize konusunda ortaya koyduğu argümanlar, İslâm dünyasındaki birçok üniversite ve akademik kurum tarafından kabul görmüş, birçok öğrenci ve araştırmacının bu alanda çalışmalar yapmasına öncülük etmiştir. Zindânî'nin görüşleri, özellikle İslâm coğrafyasında bilimsel keşiflerin dini argümanlarla nasıl örtüştüğünü araştıran akademisyenler için önemli bir referans kaynağı olmuştur.⁷⁹¹

Ancak, Batı akademik dünyasında ve eleştirel İslâm araştırmalarında Zindânî'nin yaklaşımları daha ihtiyatlı bir şekilde ele alınmıştır. Batılı akademisyenler, Zindânî'nin metodolojisinin bilimsel bir çerçevede ele alınıp alınmayacağı konusunda tartışmalara yol açmıştır. Eleştirmenler, onun Kur'ân ayetlerini bilimsel teorilere uyarlarlarken metodolojik eksiklikler taşıdığını ve bu tür bir yaklaşımın bilimsel nesnellikten uzaklaşabileceğini savunmaktadırlar.

Buna rağmen, İslâm dünyasında birçok üniversite ve akademik platform, Zindânî'nin ilmî mucize anlayışını desteklemekte ve bu görüşlerin İslâm düşüncesine olan katkısını vurgulamaktadır. Özellikle Suudi Arabistan, Mısır, Türkiye ve Pakistan gibi ülkelerde, ilmî mucize araştırmalarıyla ilgilenen birçok akademisyen, Zindânî'nin eserlerinden yararlanmaktadır. Bununla birlikte, Zindânî'nin İman Üniversitesi gibi akademik kurumlarda yaptığı çalışmalar, İslâmî ilimler ve modern bilimi birleştirme çabasının somut örneklerinden biri olarak gösterilmektedir. Onun öncülüğünde gerçekleştirilen konferanslar ve bilimsel yayınlar, İslâm dünyasında ilmî mucizenin daha sistemli bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır.⁷⁹²

Zindânî'nin çalışmaları, İslâm dünyasında sadece akademik çevrelerde değil, halk arasında da büyük yankı uyandırmıştır. Onun ilmî mucize konusundaki anlatımları, popüler İslâmî söylemde geniş bir yer edinmiş ve birçok medya platformunda yaygınlaştırılmıştır. Bu bağlamda, ilmî mucize anlayışının İslâm dünyasında modern bilimle entegre edilmesi çabasının önemli bir figürü olarak görülmektedir.⁷⁹³

Zindânî'nin çalışmaları, ilmî mucize anlayışını akademik bir çerçeveye oturtma çabası açısından önemli bir yere sahiptir. İslâm dünyasında ilmî mucize konusundaki akademik çalışmaların artmasına katkıda bulunmuş ve bu alandaki bilimsel tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Ancak, Batı akademik dünyasında eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye devam etmekte ve bu tartışmalar, ilmî mucize anlayışının akademik niteliğini belirlemeye yönelik süregelen bir analiz konusu olmaktadır.

6. Bilim ve Din İlişkisi Bağlamında İlmî Mucize

Bilim ve din arasındaki ilişki, tarih boyunca farklı perspektiflerden ele alınmış bir konudur. Bazı çevreler bilim ve dini birbirine karşıt iki alan olarak görürken, diğerleri bu ikisinin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunmaktadır. İslâm düşüncesinde, özellikle ilmî mucize anlayışı, bilim ve dinin birbirini destekleyen iki boyut olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Abdülmecid Zindânî, ilmî mucizenin, Kur'ân'ın ilahî bir kaynak olduğunu ve bilimsel verilerle desteklenebileceğini savunmaktadır.⁷⁹⁴

⁷⁹¹ Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 87.

⁷⁹² Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 87-88.

⁷⁹³ Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 88.

⁷⁹⁴ Zindânî, *el-Beyyinetü'l-İlmiyye fî'l-Kur'ân*, 1.

Zindânî'ye göre, Kur'an'daki ilmî mucizeler, modern bilim tarafından zaman içinde keşfedilen hakikatlerin önceden vahyedildiğini kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, bilim ve din arasındaki ilişki, bir çelişki değil, aksine bir tamamlayıcılık taşımaktadır. O, bilimin İslâm medeniyetinin temel bileşenlerinden biri olduğunu ve tarih boyunca İslâm âlimlerinin astronomi, tıp, matematik ve fizik gibi alanlarda önemli katkılar sunduğunu vurgulamaktadır.⁷⁹⁵

İlmî mucize anlayışı, Kur'an ayetlerinin bilimsel gerçeklere işaret ettiği fikrine dayanmaktadır. Bu görüş, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında büyük bir ilgiyle ele alınmış ve Kur'an'ın modern bilimin gelişmeleriyle nasıl örtüştüğünü gösteren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Zindânî'nin liderliğini yaptığı ilmî mucize araştırmaları, İslâm'ın bilimsel düşünceyle çelişmediğini ve aksine bilimi desteklediğini savunmaktadır.⁷⁹⁶ Ancak bilim ve din ilişkisinin bu şekilde yorumlanması, bazı akademik çevrelerde eleştirilere de neden olmuştur. Eleştirmenler, ilmî mucize anlayışının, Kur'an'ın asıl mesajını bilimsel yorumlarla sınırlandırarak, metnin tarihsel ve teolojik bağlamını göz ardı edebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Zindânî ve onun takipçileri, ilmî mucizenin, Kur'an'ın evrenselliğini ve zaman üstü mesajını kanıtladığını öne sürmektedir.⁷⁹⁷

Zindânî'nin ilmî mucize konusundaki çalışmaları, bilim ve din ilişkisini sadece teorik bir çerçevede değil, aynı zamanda pratik bir platformda da ele almaktadır. O, ilmî mucize araştırmalarının İslâm dünyasında bilimsel gelişmeleri teşvik edebileceğine inanmakta ve bilim insanlarının Kur'an ayetleri üzerinde araştırmalar yaparak yeni bilimsel keşiflere ulaşabileceğini savunmaktadır.⁷⁹⁸ Bu anlayış, İslâm dünyasında büyük bir yankı uyandırmış ve birçok akademik kurumda tartışılmıştır. Bazı üniversitelerde ilmî mucize konusuna yönelik bilimsel konferanslar düzenlenmiş ve Kur'an'ın bilimle ilişkisi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.⁷⁹⁹

Sonuç olarak, bilim ve din ilişkisi bağlamında ilmî mucize anlayışı, İslâm düşüncesinde önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Zindânî'nin çalışmaları, bu tartışmanın merkezinde yer almakta ve Kur'an'ın bilimsel verilerle desteklenen yönlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu görüş hem destekleyenler hem de eleştirenler tarafından detaylıca incelenmekte ve akademik alanda çeşitli tartışmalara konu olmaktadır. İlmî mucize kavramı, bilim ve dinin bir arada ele alınabileceği bir düşünce modeli olarak değerlendirilmeye devam etmektedir.

7. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, Abdülmecid Zindânî'nin ilmî mucize anlayışı, modern bilimsel veriler ışığında Kur'an'ın ilahî bir kaynak olduğunu savunan önemli bir düşünce sistemidir. Onun tefsir ve ilmî mucizeye yönelik çalışmaları, İslâm dünyasında büyük yankı uyandırmış, birçok akademik kurumda ve entelektüel çevrede tartışmalara konu olmuştur. İlmî mucize yaklaşımı, Kur'an'ın evrensel mesajını bilimsel gelişmelerle destekleme çabasını içermekle birlikte, metodolojik olarak eleştirilere de açık bir alandır.

Zindânî'nin çalışmaları, Kur'an'ın bilimle olan ilişkisini daha sistemli bir hale getirmeyi amaçlamış ve bu alanda İslâm dünyasında geniş çaplı tartışmaların önünü açmıştır. Onun görüşleri, Kur'an'ın bilimsel

⁷⁹⁵ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 24.

⁷⁹⁶ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 8.

⁷⁹⁷ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 15.

⁷⁹⁸ Zindânî, *Ta'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 17.

⁷⁹⁹ Gazze İslam Üniversitesi (IUGAZA), "Altıncı Uluslararası Mucizeler Konferansı: Kur'an-ı Kerim ve Sünnette Bilimsel Mucizeler 'Dünya ve Çevre Bilimlerinde Sürdürülebilirlik'" (Erişim 25 Şubat 2025).

gelişmelerle desteklenmesi gerektiğini savunanlar için önemli bir kaynak teşkil etmekte, ancak bilimsel yöntemlerle ne derece uyumlu olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir.

Bilim ve din ilişkisi bağlamında, ilmî mucize anlayışı, İslâm dünyasında bilimsel araştırmaların teşvik edilmesi açısından olumlu bir etki yaratmıştır. Bu anlayış, İslâm'ın bilimle uyumlu olduğu fikrini güçlendirmekte ve yeni nesil Müslüman akademisyenler için bir referans noktası oluşturmaktadır. Ancak, bu yöntemin bilimsel nesnellikten ne ölçüde ödün verdiği, eleştirmenler tarafından sorgulanmaya devam etmektedir.

Sonuç itibarıyla, ilmî mucize anlayışı, Kur'ân'ın bilimsel içeriği ile ilgili süregelen tartışmalara katkı sunan hem destekleyicileri hem de karşıtları tarafından detaylıca incelenen önemli bir düşünce akımıdır. Zindânî'nin çalışmaları, bu tartışmaların merkezinde yer almakta ve gelecekte de bilimsel ve dini epistemoloji üzerine yapılan çalışmalarda etkisini sürdürecektir. Bu nedenle, ilmî mucizenin akademik, entelektüel ve inanç düzleminde nasıl şekilleneceği, bilim ve din ilişkisi tartışmalarının yönünü belirleyen önemli unsurlardan biri olmaya devam edecektir.

Kaynaklar

Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 76-93.

Al Jazeera. "Abdülmeccid Zindânî". Erişim 29 Ocak 2025.
<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/11/27/%d8%b9%d8%a8%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%ac%d9%8a%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%b2%d9%86%d8%af%d8%a7%d9%86%d9%8a>

IUGAZA, Gazze İslam Üniversitesi. "Altıncı Uluslararası Mucizeler Konferansı: Kur'an-ı Kerim ve Sünnette Bilimsel Mucizeler 'Dünya ve Çevre Bilimlerinde Sürdürülebilirlik'". Erişim 25 Şubat 2025.
<https://www.iugaza.edu.ps/conference/>

Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.

Çelebi, Hind. *Farklı Yaklaşımlar ve Örnekler Işığında Kur'ân-ı Kerim'in Bilimsel Tefsiri*. çev. Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Yayıncılık, 2008.

Temizkan, Abdullah. "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1(Nisan 2018), 39-67.

Ümit, Mehmet. "Yemen'de Şeyh Zindânî ile Mülakat". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 135-150.

Zindânî, Abdülmeccid b. Aziz. *Mevsû'atü'l-'Allâmeti'z-Zindânî*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2006.

Zindânî, Abdülmeccid b. Aziz. *Ta'sîlu'l-İcâzi'l-İlmiyyi fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Zindânî, Abdülmeccid b. Aziz. *el-Beyyinetü'l-İlmiyye fî'l-Kur'ân* b.y.: y.y., ts.

Zindânî, Abdülmeccid b. Aziz. *İnnehu'l-Hakk* b.y.: y.y., ts.

Zindânî, Abdülmecid b. Aziz. *Îmân*. Cidde: *Dâru'l-Müctema'* li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1989.

Zindânî, Abdülmecid b. Aziz. *Kitâbü't-Tevhîd*. b.y.: y.y., ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilül'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

İslamiyet Öncesi Cahiliye Döneminde ve İslamiyet Sonrası Kadının Durumu: Ahzâb Sûresi 33. Âyet Bağlamında Bir Değerlendirme

Şüheda Nur Acar^{ID}

Yüksek Lisans Öğrencisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

2415211010@ogrenci.ibu.edu.tr

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim insanların dünya ve ahirette huzur içinde yaşamasını hedefler. Her ayetin, hatta her kelime ve harfin bu amaca hizmet ettiği söylenebilir.⁸⁰⁰Bu sebeple insanı merkeze alır. Kur'an-ı Kerim insana verdiği bu değer içerisinde kadına ayrı bir önem atfederek sosyal ve hukuki statüsünü güçlendiren düzenlemeler getirir. Bu nedenle Cahiliye Araplarının kadını hakir ve değersiz görmesine karşı çıkmış erkeklerin kadınlar üzerinde değerinin olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde haklarının olduğunu⁸⁰¹belirtmiştir.

Özellikle kadınları konu alan ayetler ele alınırken, Kur'an-ı Kerim'in Arap toplumuna indiği ve bu toplumun örf ve adetlerinden tamamen bağımsız olamayacağı gerçeği göz ardı edilmekte, bu durum ise ayetlerin günümüz bakış açısıyla yanlış yorumlanmasına neden olmaktadır. Bir diğer sorun ise *cahiliye* kavramının dar bir perspektifle ele alınarak yalnızca İslamiyet öncesi dönemle sınırlandırılmasıdır. Oysa araştırmalar, *cahiliyenin* yalnızca tarihsel bir döneme özgü olmadığını, aksine her dönemde tekrar edilebilecek davranışları ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, *cahiliye* kavramına yönelik yaygın yanlış anlamaların önüne geçerek, o dönemde kadının toplumsal statüsünü ve örtünme anlayışını inceliyor Ahzâb sûresi 33. Ayeti bağlamında Kur'an'ın uyarıları ele alınmaya çalışılmıştır.

2. Cahiliye

Râgıb el-İsfahânî cehl kelimesinin üç anlamı olduğunu söylemiştir. “Nefsin bilgiden yoksun olması”, “bir konuda doğru olanın tersine inanma” ve “bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma.”⁸⁰²Buna göre Cahiliye kavramı cehl kelimesinden türemiş olup bu kelimeye ilmin zıddı olarak genelde “bilgisizlik” anlamı verilir.⁸⁰³

Cahiliye kelimesi İslamî dönemde ortaya çıkmış olup Arapların İslamiyet öncesi inanç, tutum ve davranışlarının İslam döneminden ayrılmasını ifade etmek için kullanılır. İzutsu'da Cahiliye Çağı insanların Hz. Peygamber ve ashabına karşı yapılan zulmün arkasında bu cehalet ruhunun olduğunu bildirir.⁸⁰⁴ Ayet ve hadislere baktığımızda cahiliye kelimesinin bilgisizlik anlamından ziyade Arapların aralarında yaygın olan yanlış düşünce, tutum ve davranışları ifade etmek için kullanıldığını görürüz. Cahili inanç, düşünce ve davranışları sadece İslamiyet öncesi geçmişte kalan davranışlar olarak algılamak yanlış olur. Nitekim Peygamber efendimizde cahiliye davranışlarını geçmişte kalan davranışlar olarak görmemiş aksine ashabını tekrar ortaya çıkabileceği konusunda uyarmıştır.⁸⁰⁵

⁸⁰⁰ Süleyman Kaya, “Kur'an'da İnsanın Değeri”, *İlahiyat* 1/1 (2018), 52.

⁸⁰¹ Bakara; 2 / 228

⁸⁰² El-Müfredât, “chl” md.

⁸⁰³ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993).

⁸⁰⁴ Fayda, “Câhiliye”.

⁸⁰⁵ İbn Hişam, I, 555-556

Asıl konu kadının durumu olduğu için genel anlamda Cahiliye konusu daha fazla uzatılmadan asıl meseleye geçilecektir.

2.1. Cahiliye Kadınına Bakış

Cahiliyede kadının yerini temellendirebilme adına öncelikle bu dönemin aile yapısına değinme zarureti doğmuştur. Zira aile, sosyolojik, dini, toplumsal değişimleri yaşandığı en küçük yapı taşıdır. Bu yapı taşı toplumu oluşturan esas unsuru ifade eder. Bir toplumu anlayabilmek, toplumu iyi analiz edebilmek için en azından temel düzeyde o toplumun aile yapısına vakıf olmak gerekir. Bizde İslam öncesi Arap toplumunda kadının durumunu daha iyi anlayabilmek için aile yapısına kısaca değineceğiz.

2.1.1. Cahiliyede Aile Yapısı

İslam öncesi Arap toplumunda modern anlamda bireyselleşmiş bir aile yapısı bulunmamaktaydı. Çöl yaşamının zorlayıcı koşulları, bireyleri kabile düzeni içerisinde yaşamaya yönlendirmiştir. Bu kabileler, geniş aile yapısını oluştururken, bu yapının içinde eşlerin ve çocukların yer aldığı küçük aile birimleri de mevcuttu. Kabile hayatında *asabiyet* anlayışı ön planda yer almakta, bireysel çıkarlar yerine topluluğun birliği ve gücü esas alınmaktaydı. Bu çerçevede, kabile mensuplarını her koşulda korumak, topluluğun temel sorumluluğu olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, bireysel hak ve özgürlüklerden ziyade, toplumsal aidiyet ve kabileye sadakat öncelikli değerler arasında yer almıştır.⁸⁰⁶

Cahiliye dönemi Bedevi Arap toplumu ataerkil aile yapısına sahiptir.⁸⁰⁷ Arap Yarımadası'nın güneyinde yer alan kabilelerin anaerkil, kuzeyindekileri ataerkil⁸⁰⁸ ya da önceleri anaerkil sistem varken sonraları ataerkil sistem olduğu ifade edilse de Ad, Semud, Benî Mudâr gibi kabile isimlerinden ve İslamiyet öncesi uygulamalardan ataerkil sistemin hâkim olduğunu görmekteyiz.⁸⁰⁹ Ataerkil sistemden dolayı erkekler kadınlar üzerinde mutlak hakimiyete sahiptir.⁸¹⁰ Örneğin nikâh bağını elinde bulunduran yegâne güç erkektir.⁸¹¹ Boşanma hakkı da yine erkeğe aittir.⁸¹² Cahiliye devrinde ister kız olsun ister dul olsun evlenecek kadının iznine, rızasına başvurulmazdı.⁸¹³ Erkek evin efendisi, koruyucusu, sorumlusu; kadın ise kocasına itaat etmekte zorunlu, kocasına bağlı olarak yaşamaktadır.⁸¹⁴ İslam öncesi Araplarda çocuğun nesebi de babadan gelmektedir. Çocukların her türlü hak ve sorumluluğu babaya ait olur, eşler arasında talak ya da hul' gerçekleşirse çocukların velayeti babaya ait olurdu.

2.1.2 Cahiliye Toplumunda Kadın

Cahiliye döneminde hâkim olan asabiyet ve kabilecilik anlayışı, toplumsal yapıyı belirleyen temel unsurlardan biri olarak kadının konumunu da doğrudan etkilemiştir. Çöl hayatının zorlukları ve kabileler

⁸⁰⁶ Adem, Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Ensar, 2004)

⁸⁰⁷ Mahmud Cuma, *en-Nuzumu'l- İctimâ'iyye ve's-Siyâsiyye'inde Kudemâi's-Sâmiyyin, y.y., Kahire s.12,*

⁸⁰⁸ Mahmûd Selâm Zenâti, *Nuzumu'l- 'Arab Kable'l-İslam, y.y., Kâhire 1992, s.284; akt.Emrah DİNDİ, Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022).

⁸⁰⁹ M. Akif Aydın, "Aile", C.2, S.197-198

⁸¹⁰ Sâlih Ahmed el-Ali, *Târîhu'l- 'Arabi'l-Kadim ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye*, (Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî ve'n-Neşr, Beyrut)

⁸¹¹ Bakara 2/237.

⁸¹² Bakara 2/230,237.

⁸¹³ Şemsettin, Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s.122

⁸¹⁴ Ahmed Erham Habbû, *Târîhu'l-Arab Kable'l İslam s.207; akt. Emrah DİNDİ, Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022)

arası mücadeleler, fiziksel gücü ön plana çıkaran bir toplumsal düzenin oluşmasına neden olmuştur.⁸¹⁵ Bu bağlamda, savaşçı niteliklere sahip erkekler öne çıkarken, erkek bireyler daha değerli kabul edilmiştir.

Kadınlar ise çoğunlukla değersiz görülmüş ve savaş sırasında esir düşme riskine karşı bir yük olarak değerlendirilmiştir. Ancak Cahiliye kültüründe kadının korunması, kabilenin izzet ve namusunun korunmasıyla eşdeğer görülmüştür.⁸¹⁶ Bu nedenle, savaşlarda kadınların esir düşmemesi adına büyük bir mücadele verilmiş, erkekler bu uğurda tüm güçleriyle savaşmıştır. Kadınlar ise toplumsal rollerinin bir parçası olarak, savaşçılara yönelik şiirler ve ezgiler aracılığıyla onları cesaretlendirme görevini üstlenmiştir.⁸¹⁷

Cahiliye dönemi Arap toplumunda kadınların bir yük ve fazlalık olarak görülmesi, erkek çocuk doğduğunda sevinçle kutlamalar yapılırken, kız çocuk doğduğunda utanç ve mahcubiyet duyulmasına neden olmuştur. Bu anlayış, bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesine⁸¹⁸ kadar varan bir uygulamaya yol açmıştır. Özellikle Temim kabilesinde yaygın olan bu uygulama, diğer kabilelerde aynı sıklıkta görülmesi de kız çocuklarının toplumsal bir yük olarak kabul edilmesi genel bir inandı. Çölün zorlu geçim şartlarında erkek çocukların kendi geçimini erken yaşta sağlayabilmesi fakat kız çocuklarının kendi geçimlerinin baba ya da eşe bağlı olması da kız çocuklarının istenmemesinin bir diğer sebebidir.⁸¹⁹ Bununla birlikte, özellikle erkeklerin gazve ve savaşlarda bulunduğu dönemlerde, evin geçimi ve çocukların bakımı konusunda kadınların üstlendiği rol, toplumsal yaşamın sürdürülebilirliği açısından en az erkekler kadar önemli bir yere sahiptir.

Arap toplumunda mutlak hâkim erkek olmasına rağmen özellikle Mekke, Yesrib, Taif gibi merkez şehirlerde eşraf kızlarının da toplumda saygın bir yeri olduğu bilinmektedir.⁸²⁰ Fakat bunların birkaç istisna olduğunu İslam dini gelene kadar kadınların insanî haklara layık görülmediğini açıkça görmekteyiz.

2.1.3. Sosyal ve Ekonomik Hayatta Kadın

Cahiliyede Araplar Bedevi ve Hadari Araplar olmak üzere iki gruba ayrılmaktaydı. Hadari Araplar yerleşik yaşama adapte olmuş genelde geçimlerini tarım ve ticaretle geçimlerini sağlayan şehir kültürüne sahip bireylerden oluşmaktadır. Bedevi Araplar ise çöl yaşamının koşullarına bağlı olarak hayvancılıkla uğraşan, avcılık yapan, ticaretle ilgilenen ya da kervanlara baskınlar düzenleyerek şehir hayatının kültüründen uzak göçebe topluluklardır.⁸²¹ Bu dönemde şehirli olan kadının durumu da göçebe yaşayan kadının durumundan farklıdır. Şehirde yaşayan kadın sosyal ve ekonomik hayatta daha aktif olup, ticaretle bizzat ya da ortak vasıtasıyla aktif olabilirken göçebe kadının durumu böyle değildir.⁸²² Mesela Hz. Hatice'nin Mekke ticaretinde önemli bir yeri vardı. Ortaklık kurarak Mekke dışına ticaret kervanı gönderdiği bilinmektedir.⁸²³

Cahiliye döneminde kadına karşı olumsuz bakış açısı sosyal hayatta da erkeğin ön planda olmasını kadının ise geri planda kalmasına sebep oluyordu. Hatta bazı kimseler kadını şerli, uğursuz ve fitneci saymakta

⁸¹⁵ Şemseddin Günaltay, "İslamiyet Öncesi Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri", *Belleten* 15/60 (ts.), 693.

⁸¹⁶ İbn Habîb, *Kitabu'l- Muhabber*, s.324; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, V.,565-567

⁸¹⁷ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*.

⁸¹⁸ "Tekvîr 81/8

⁸¹⁹ "İsrâ 17/31

⁸²⁰ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*.

⁸²¹ Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devrinde Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat", (ts.).

⁸²² Ömer Faruk Harman, "KADIN", C.24, s.86-94,2001, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁸²³ Oral Çalışlar, *İslam'da Kadın ve Cinsellik*, (7.Baskı), Afa Yay., İstanbul 1988;

kadını şeytani bir varlık olarak görmektedir⁸²⁴Olumsuz bakış açılarıyla beraber Araplar arasında hür ve saygın olan kadınlara, erkek doğuran kadınlara, annelere karşı olumlu bir bakış açısı da bulunmaktadır.

2.2 Cahiliyede Kadının Örtüsü

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu ortamdan tamamıyla bağımsız bir yapıya sahip değildir. Allah Teala Kur'an-ı Kerim'i indirirken Cahiliye Arapları arasında makul olan uygulamaları ibka, düzeltilmesi gereken uygulamaları ıslah, düzeltilmesi mümkün olmayanların ise ilga edilmesine karar vermiştir. Kadınlara örtünme emri bütün yönleriyle yeni bir hüküm olmayıp Cahiliye kadınları arasında var olan bir uygulamanın kadının korunması lehine titizlikle yapılan ıslahdan ibarettir.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda kadınlar, toplumsal konumlarına göre genellikle "hür" ve "cariye" olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Bu toplumsal ayrım, kadınların giyim ve örtünme pratiklerinde belirgin farklılıklar doğurmuştur. Rivayetlere göre hür kadınlar, saçlarını örtmekte, yüzlerini peçe ile kapatmakta ve başörtülerinin yahut peçelerinin açılmaması hususunda hassasiyet göstermekteydiler.⁸²⁵ Bununla birlikte, bazı hür kadınların başörtülerini yalnızca başlarına aldıkları, boyun ve gerdan bölgelerini örtmedikleri, zinetlerini ise dikkat çekici biçimde sergiledikleri de nakledilmektedir. Döneme ait edebî metinler ve rivayetlerde peçeli kadınlara yönelik ifadelerin yer alması, örtünmenin ve peçe takmanın dönemin sosyo-kültürel yapısında yaygın ve yerleşik bir uygulama olduğunu göstermektedir. Bu durum, örtünmenin yalnızca bireysel bir tercih veya dini bir zorunluluk olmaktan ziyade, aynı zamanda kadının sosyal statüsünü ve haysiyetini yansıtan bir uyulama olduğunu ortaya koymaktadır.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda cariyeye statüsündeki kadınlar, genellikle hizmet alanında çeşitli görevlerde istihdam edilmekteydi. Bu kadınlar, hür kadınlara nispetle toplumsal statü bakımından daha alt konumda yer almakta ve bu durum, örtünmelerine de yansımaktaydı. Cariye kadınların başörtüsü veya peçe kullanmaları yaygın bir uygulama değildi. Ayrıca hür kadınlara yakıştırılmayan bazı ahlaki tutum ve davranışlar, cariyeler söz konusu olduğunda toplum tarafından daha müsamahalı bir şekilde karşılanmaktaydı. Bu bağlamda, Kur'an'da kadınların örtünmesine ilişkin hükümler ile hür-cariye ayrımı arasında bir ilişkinin olduğu ifade edilmektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre bu hükümlerin zemini, Câhiliye döneminin yerleşik toplumsal pratiklerine dayanmaktadır. Lübnanlı Hristiyan âlim Luţfî Şeyho (ö. 1927) da bu görüşü destekleyenlerden biridir. Ona göre, kadınların başlarını örtmeleri İslam'la birlikte ortaya çıkmış bir yenilik değil; aksine, kadim toplumlarda var olan bir kültürel uygulamanın devamıdır. Kur'an'ın örtünme konusundaki düzenlemeleri ise örtünmenin kendisinden ziyade şekli ve toplumsal çerçevesi üzerine yapılmış düzenleyici müdahaleler niteliğindedir. Cahiliye dönemi kadınıla ilgili durumu yukarıdaki şekliyle kısaca özetledikten sonra ilgili ayet bağlamında İslam'ın sağladığı dönüşüme bakmak yerinde olacaktır. Ancak öncesinde konu edindiğimiz ayetin yer aldığı Ahzab sûresiyle ilgili de kısa bir bilgi sunmak gerekmektedir.

3 Ahzâb Suresi

Ahzab suresinin tamamı Mekke'de nazil olmuştur.⁸²⁶Hizb kelimesinin çoğulu olan ahzab kelimesi "parça, kısım; cemaat, silâh ve harp aleti" gibi anlamlara gelmektedir.⁸²⁷ Bununla Hz. Peygamber'e karşı savaşmak üzere toplanıp Medine'yi kuşatmaya gelen ve Hendek Gazvesine sebep olan müttefik düşman kuvvetleri

⁸²⁴ Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan, 2015).

⁸²⁵Burhaneddin el-Halebi, *İnsânu'l- Uyûn Fi Sîretü'l Emini'l Me'mun*, c.I, S.208,

⁸²⁶ Ahzab 33/33

⁸²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hzb" maddesi

kastedilmiştir. Bu sebeple Hendek Gazvesinin bir adı da Ahzâb Gazvesidir.⁸²⁸ Ahzâb sûresinde Müslümanlar, İslam düşmanlarının saldırı ve tuzaklarına karşı uyarılmakta ve düşmanların birlik olup Müslümanları ortadan kaldırmaya, yok etmeye kalkışabilecekleri belirtilir.⁸²⁹

Müslümanların güçlenmeye başladığı sıralarda nâzil olan bu sure Müslümanları tehlikelere karşı uyarmakta rehavete kapılmamaları gerektiğini bildirmektedir. 28-34 ayetleri arasında ise Hz. Peygamber'in örnek aile hayatı konu edilmekte Hendek Gazvesinden sonra Müslümanların iktisadi durumu düzeliş Peygamber hanımlarının da bu refahtan faydalanmak istemesi üzerine 28-29. Ayetler nazil olmuştur. Devam eden ayetlerde ise Peygamber hanımlarına bazı ikazlarda bulunulmuştur.

4 Ahzâb Suresi Otuz Üçüncü Ayet Peygamber Hanımları Üzerinden Kadınlara Uyarı

Söz konusu ayet ve mali:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”⁸³⁰

Ayette cahiliye terkibiyle beraber gelen teberrüc kelimesinin kökü “görünmek, yükselmek” anlamlarına gelen “b-r-c” kelimesidir. Teberruc kelimesi ise; kadının zinet ve güzelliğini erkeklere açması/göstermesi, ön ve arka tarafı birleştirilmemiş (dikilmemiş) incilerle süslü çok pahalı elbise giymesi ve bitkilerin çiçeklerini açması anlamlarına gelmektedir.⁸³¹ Nûr sûresinde ⁸³²de benzer anlamlarda kullanılan teberruc kelimesi cahiliye terkibiyle beraber kullanıldığında “Cahiliye görünüşü, tezahürü” anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Otuz üçüncü ayette geçen teberrüc ifadesinden hemen önce وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ibaresi yer almaktadır. İlk dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman bu ifadeyi, “ziynet yerleriniz gözükecek şekilde baş örtüsünü almadan evden çıkmayın” olarak yorumlamıştır.⁸³³ Beydavi ise قَرِ يَرِ vakara yekiru ya da قَرِ يَرِ karra yekirru iki farklı kökten gelebileceğini söyler ve ikincisinin anlamı toplanmaktır. ⁸³⁴ Taberi ise قَرِ kelimesinin “vakarlı” anlamına geldiğini ifade etmiştir⁸³⁵. İbn Aşur da evlerinizde oturun anlamının vakarlı olun anlamına geldiğini belirtmiş ve bu ifadenin evlere hapis anlamında olmadığını ifade etmek üzere peygamber eşlerinin ihtiyaç duyduklarında dışarıya çıktıklarını, hac ve gazveler için de evlerinden ayrıldıklarını söylemiştir.⁸³⁶

Devamında yer alan الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ifadesinde “ilk cahiliye” ile ne kastedildiği ihtilafa konu olmuştur. İlk cahiliye ile Hz. Âdem ile Hz. Nûh arası, Hz. İbrahim’in doğduğu zaman kadınlar incili fiştan giyip, yol ortasında yürürken kendilerini erkeklere gösterdiği için Hz. İbrahim zamanının kastedildiği son cahiliye

⁸²⁸ Elmalî Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI,321, (İstanbul,2020)

⁸²⁹ Emin Işık, “Ahzâb Suresi”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul, 1989).

⁸³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Yolu Meali, Ahzab suresi, (İstanbul,2020)

⁸³¹ İbn Manzûr, “brc”, 2/212; akt. İdris Sami Sümer, “BİR KUR'ÂN KAVRAMI OLARAK “TEBERRUCU'L-CÂHİLİYE””, Batman Akademi Dergisi 7 (2023).

⁸³² Nur 24/60

⁸³³ Ebu'l Hasan Süleyman b. Mukatil, Tefsiru'l Mukatil (Beyrut: Dar'u-İhya'î't-Turas).

⁸³⁴ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-beyzavî, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't Te'vîl. Çev., Doç. Dr. Abdülvehhab Öztürk

⁸³⁵ Taberî, Câmiu'l-Beyan, 3/259

⁸³⁶ İbn Âşûr, et-Tâhrîr,22/11

ile de Hz. İsa ile Hz. Muhammed arası dönemin kastedildiği söylenir. Bir diğer görüş de İlk cahiliye İslâm'dan önceki küfür cahiliyesidir, son cahiliye de İslâm dönemindeki fasıklık cahiliyesidir.⁸³⁷

Yukarıda kısaca değindiğimiz görüşleri de göz önünde bulundurarak ayeti değerlendirdiğimizde kastedilenin mananın evde oturmak değil Müslüman kadınlara öncü olan Peygamber hanımları üzerinden tüm müslüman kadınlar gerek ev hayatında gerek sosyal hayatta konuşma ve davranışlarına dikkat etmeleri konusunda uyarılmaktadır. Ancak bunun bir uyarı olduğunu, ayette dile getirilen kadınların daha çok kötü yola tevessül eden kadın tipini vurguladığını belirtmek gerekir. Bu uyarı üzerinden tabii giyimini kendine yakıştıran düzgün giyimli kadınların aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğini özellikle belirtmek lazımdır. Aksi durum kadının hem öz benliğini yitirmesine ve hem de sosyal hayattan soyutlanmasına sebep olabilir. Nitekim Peygamber hanımları da sosyal hayata karışır savaş ve gazvelere katılırdı. Teberrüc ifadesiyle Peygamber eşleri yanında bütün kadınların zinet ve güzellikleriyle kendilerini teşhir ederek değil Allah'ın emrettiği şekilde örtünerek toplum içine çıkmaları emredilmiştir. Burada kendini teşhir kavramının altı çizilmelidir. Dolayısıyla Müslüman kadınlardan örtülerini süslenip kendilerini göstermek için değil Allah'ın emrine uymak amacıyla takmaları ve bulundukları ortamda hal, hareket, söz ve davranışlarına dikkat ederek kalplerinde eğrilik olabilecek erkeklerden sakınmaları istenir. Burada yapılan uyarı aslında narin bir yapıya sahip olan kadınları kötülükten korumak içindir.

Ayette geçen "İlk Cahiliye" kelimesini ayetin bağlamında ele aldığımızda mutlak olarak İslamiyet öncesinin kastedildiğini söylemek zordur. Daha önce de bahsettiğimiz üzere İslamiyet öncesinde kadınların başörtü ve peçe taktıkları boynu eğik, çalısız yürüdükleri de olurdu. Bununla beraber baş örtüsünü saçlarını göstererek takan, dikkat çekerek yürüyen kadınlar da bulunmaktaydı. Dolayısıyla ayet gelenekte var olan iyi tarafı korumakla beraber, kadınsılığı ortaya sererek sıkıntılı durumlara yol açan davranışlara yönelik yeni emirler ortaya koymuş, genel anlamda kadına özel bir korunma alanı sağlamıştır. Sonuç olarak Cahiliye kavramıyla ister Hz. Nûh ile Hz. Âdem dönemi, ister Hz. İbrahim dönemi gerek de İslamiyet öncesi kastedilmiş olsun ayetin asıl hedefi kadını arzularının esiri olmaktan kurtarmak ve onu koruyup kollamaktır. Ayetin kınamaya yönelik eleştirisinin temelinde farklı çağrışımlara neden olabilecek davranışlardan sakındırma ve hatta bu davranış biçimini yasaklama vardır. Bu da genel anlamda kadını korumaya yönelik İslam'ın getirdiği bir açılım ve yeniliktir. Aynı zamanda bu, ayetin dikkate sunduğu uyarı dikkate alınmadığında cahiliye davranışının devam ettiği anlamını da içermektedir.

5 Sonuç ve Değerlendirme

İslâmî literatürde "cahiliye" kavramı, sadece İslâmiyet öncesi belirli bir tarihsel dönemi tanımlamakla sınırlı olmayıp, aynı zamanda bireylerin hevâ ve heveslerinin esiri olduğu, ahlaki ve manevi değerlerden uzaklaştığı tüm dönemleri kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm, "cehâlet"i çoğunlukla bilgi eksikliğinden ziyade, erdem ve basiretten yoksun davranış biçimlerini tanımlamak için kullanmıştır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in ifadesiyle "cahiliye" olgusu, sadece tarihî bir zaman dilimini değil, tekrar edilebilir bir yaşam tarzını da ifade etmektedir. Dolayısıyla cahiliye dönemini yalnızca İslâm öncesi Arap toplumu ile sınırlamak, kavramın derinliğini yansıtmak açısından yetersiz kalmaktadır.

Cahiliye döneminde kadın, toplumsal olarak değersizleştirilmiş bir konumda yer almakta; çoğunlukla erkeğin mutlak otoritesi altında, onun emir ve yasaklarına tâbi bir şekilde hayatını sürdürmekteydi. Kadının toplumsal rolü, genellikle ev içiyle sınırlandırılmış, kamusal alanda görünürlüğü oldukça sınırlı

⁸³⁷ el-beyzavî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't Te'vîl*.

kalmıştır. Ancak örtünme anlayışı bağlamında incelendiğinde, İslâm'ın emrettiği tesettür anlayışına kısmen benzer uygulamalara bu dönemde de rastlamak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm, Arap toplumunun mevcut sosyo-kültürel yapısını tamamen reddetmek yerine, mevcut örf ve âdetler içerisindeki olumlu yönleri muhafaza ederek, kadını korumaya yönelik daha detaylı ve yapılandırılmış kuralları getirmiştir. İslâmiyet, ilk andan itibaren kadına özel bir statü atfetmiş; onu hem manevi hem de toplumsal anlamda değerli bir konuma yükseltmiştir.

Ahzâb Suresi gibi ayetler bağlamında değerlendirildiğinde, İslâm'ın kadına yönelik hükümleri özellikle iffet ve vakar merkezli bir anlayış üzerine bina edilmiştir. Kadının gerek ev içinde gerekse sosyal yaşamda onurunu muhafaza edebilmesi için birtakım ahlaki prensipler ortaya konulmuştur. İslâm, kadını toplumsal hayattan tamamen tecrit etmemiş, ancak kamusal görünürlüğüne ve sosyal ilişkilerinin belirli bir vakar ve saygınlık çerçevesinde şekillenmesini öngörmüştür. Bu çerçevede kadın, kendi onuruna yakışır bir şekilde davranmalı; kendisini ulu orta teşhir etmekten kaçınmalı ve toplumsal ilişkilerinde İslâm ahlakıyla mütenasip bir tavır sergilemelidir.

Kaynaklar

- Ali,Cevâd. el-Mufasssal fî Târîhi'l Kable'l-İslam, Bağdat üniversitesi y.y.,1994
- Apak, Adem. Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü. İstanbul: Ensar, 2019.
- Apak, Adem. Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri. İstanbul: Ensar, 2004.
- Ateş, Ali Osman. Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın. İstanbul: Beyan, 2015.
- Beyzavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't Te'vîl. İstanbul:
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devrinde Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat",Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 7, sayı 13,202
https://www.uysad.com/FileUpload/as907385/File/69-mehmet_bolukbasi-cahiliye_devrinde_araplarda_sosyal_ve_iktisadi_hayat.pdf
- Çalışlar, Oral, İslâm'da Kadın ve Cinsellik, (7.Baskı), Afa Yay., İstanbul 1988
- Dindi, Emrah. Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Yolu Meali, İstanbul,2020
- Ebu'l Hasan Süleyman b. Mukatil, Tefsiru'l Mukatil, Beyrut: Dar'u-İhya'î't-Turas
- el Halebi, Ebil Fereç Nureddin Ali Bin Burhaneddin, İnsanü'l Uyun fi Siretu'l Emini'l Me'mu n, Darul Fikr Beyrut
- el-Haşimi, Muhammed b. Habib b. Ümmeye b. Amr, Kitabu'l Muhabber, Ankara Okulu Yayınları,2018,çev. Adem Apak
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". TDV İslam Ansiklopedisi. 17-19. İstanbul, 1993
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>
- Günaltay, Şemseddin. "İslamiyet Öncesi Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri". Belleten 15/60 (ts.), 693. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3307138>
- Işık, Emin. "Ahzâb Suresi". TDV İslam Ansiklopedisi. 2/195-196. İstanbul, 1989
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahzab-suresi>
- İbn Âşûr, et-Tâhrîr ve't Tenvir, Daru Sahnun, Beyrut,2015
- İbn Hişam,es-Sîre, Siyer,2023

Mukatil, Ebu'l Hasan Süleyman b. Tefsiru'l Mukatil. Beyrut: Dar'u-İhyai't-Turas.

Ömer Faruk Harman, "KADIN", C.24, s.86-94, 2001, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin#1>

Sâlih Ahmed el-Ali, Târîhu'l-'Arabi'l-Kadim ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye, Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî ve'n-Neşr, Beyrut

Süleyman Kaya, "Kur'ân'da İnsanın Değeri", İlahiyat 1/1 (2018), 52.

Sümer, İdris Sami. "BİR KUR'ÂN KAVRAMI OLARAK ""TEBERRUCU'L-CÂHİLİYE""". Batman Akademi Dergisi 7 (2023). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3127825>

Taberî, Câmiu'l-Beyan, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2013

Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Zehraveyn, 2020

Yıldırım, Nur. Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını. Kahramanmaraş: KSÜ, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

1. Giriş

Her dilin metin zenginliği ve çok anlamlılık oluşturan kendine has bir yapısı vardır. Arapçada bu durum vücut ve nezâir gibi kelimelerin çok anlamlılık oluşturan kullanımından kaynaklandığı gibi dilin gramer yapısı, anlatım üslubu, mecaz, kinaye, teşbih ve istiâre gibi söz sanatlarından da kaynaklanabilmektedir. Dilin bu özelliklerinden dolayı bir düşünceyi farklı şekillerde ifade etmek mümkün olduğu gibi bir ifadeyi farklı anlamlara gelecek şekilde dile getirmek de mümkün olmaktadır. Arapça olarak nâzil olan Kur'ân'ın - dilin bu özelliğinden kaynaklı- çok anlamlı bölümlerinin bulunması kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan hayatı inşa etmek üzere gelen bir kitabın mesajının muhatapları tarafından eksiksiz ve doğru anlaşılabilmesi için bu kitapla vaz' olunan emir ve yasakların, iletilmek istenen mesajın anlaşılır olması gerekir. Kur'ân'ın kaynağının, noksanlıktan münezzeh bir zat olduğu düşünüldüğünde O'nun muhataplarına sunduğu mesajlarda çelişki, kapalılık, anlaşılmazlık vb. özelliklerin bulunması düşünülemez. O halde çok anlamlılık özelliği gösteren âyetlerin nasıl değerlendirileceği, anlamının nasıl tespit edileceği konusu önem arz etmektedir.

Bazı âlimler bir kelimenin, kullanıldığı farklı yerlerde birden çok anlama gelmesini beşerin gücünü aşan bir durum olarak gördüklerinden Kur'ân'da böyle kullanımların bulunmasını Kur'ân'ın ilahi bir kelimeler olarak mu'ciz olmasının delili olarak kabul etmişlerdir.⁸³⁸ Bazıları ise bu durumu, dilin yapısından kaynaklanan bir özellik olarak değerlendirmişlerdir.⁸³⁹ Konuyla ilgili bir tartışma da "çok anlamlı bir kelime, kullanıldığı farklı yerlerde taşıdığı anlamların hepsini mi yansıtır yoksa sadece birini mi yansıtır" noktasında yaşanmaktadır. Çoğunluk, bir sözün kullanıldığı bir yerde yalnızca bir anlamı yansıtabileceğini, kullanıldığı her farklı yerde birçok anlama geldiği düşünülen sözün aslında hiçbir anlama gelmeyeceğini ya da bulunduğu yerde birkaç anlama gelme ihtimali olsa da bu anlamlardan sadece birinin doğru anlam olabileceğini savunmuştur.⁸⁴⁰ Bu görüş doğrultusunda yapılabilecek şey Kur'ân'da çok anlamlılığın bulunduğu yerlerde anlamı teke düşürmek; bunun mümkün olmadığı yerlerde ise anlamlardan en güçlü olanı tercih ederek sözün sahibinin iletmek istediği doğru mesajı açığa çıkarmaya çalışmak olacaktır. Tefsirciler, farklı anlamalara müsait olan âyetler üzerinde çeşitli değerlendirmeler yaparak uygun olan anlamı tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak bu noktada farklı tercihlerin ortaya çıkması böyle âyetler hakkında tek anlam üzerinde ittifak etmeyi zorlaştırmıştır.

Farklı şekillerde anlama ihtimalinin bulunduğu âyetlerden birisi de Yâsîn 36/6'dır. Bu âyetin, farklı irab takdirlerine müsait olan birden fazla bölümü bulunmaktadır. Bu bölümlerin içinde âyetin anlamı üzerinde etkili olanı ve hakkında en fazla tartışmanın yaşandığı bölüm "مَا أَتَذَرُ أَبَا هُم"dür. Bunun nedeni ise "mâ" harfinin irab bakımından çeşitli takdirlere uygun olmasının anlamda önemli farklılıklar oluşturmalarıdır. Biz de çalışmamızda çok anlamlılığın nedenlerinden biri olan gramer kurallarına göre yapılan takdirlerin/irab farklılıklarının anlama olan etkisini -yukarıda bahsi geçen özelliklerinden dolayı- Yâsîn 36/6 âyeti kapsamında ele alacağız. İlk bölümde âyet hakkında ortaya çıkan farklı anlamları ve sebeplerini

⁸³⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021), 214.

⁸³⁹ Nurettin Çiftçi, "Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 13 (30 Haziran 2021), 252.

⁸⁴⁰ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 23, 37.

tefsir kaynaklarından tespit etmeye çalışacağız. İkinci bölümde ise irab bakımından her farklı takdirin anlama olan etkisini ve bu etki ile ortaya çıkan farklı anlamlardan birini tercih etmenin mümkün olup olmadığını; mümkünse hangi anlamın neye göre tercih edilebileceğini belirlemeye çalışacağız.

2. Yâsîn 36/6 Hakkında Ortaya Çıkan Farklı Takdirler

تَنْزِيل Kelimesi Hakkındaki Tahliller

Âyetin bu kısmı öncesindeki Yâsîn 36/5 "تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ" ve Yâsîn 36/3 "إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" bölümleriyle bağlantılıdır (müteallak). Bu kelimedeki "ل" harfi, bağlantılı olduğu düşünülen önceki âyetin sebebini bildirmektedir.⁸⁴¹

Birinci duruma göre "تَنْزِيلُ" kısmı 5. âyetteki "تَنْزِيلُ" kelimesine müteallak olarak anlaşıldığında "tenzil" kelimesinin farklı tahlillerine göre "li tünzira"nın anlamı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Bazı kıraat alimleri "تَنْزِيلُ" kelimesini gizli bir mübtedânın haberi olarak düşünüp merfu okumuşlardır. Buna göre âyetin takdiri şu şekildedir: "هو تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ" "O, Aziz ve Rahim'in indirmesidir ki ...kavmi uyarasın."⁸⁴² Aynı şekilde "tenzil"i, surenin ismi olan "يس" 'i müptedâ kabul edip onun haberi olarak okumak da mümkündür. Bu durumda inzar için indirilen şeyden maksat bu sure olur. Buna göre anlam: "Bu sure, senin inzar etmen için Aziz ve Rahim olanın indirmesidir."⁸⁴³ "تَنْزِيلُ" 'in merfu kabul edildiği başka bir görüşe göre ise "تَنْزِيلُ" mübtedâ, "تَنْزِيلُ" haberdır. Buna göre anlam: "Aziz ve Rahim'in (tenzil) indirmesi senin inzar etmen içindir." olur.⁸⁴⁴ "تَنْزِيلُ" ikinci âyetteki "وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ" Kur'an lafzından bedel olarak mecrur da okunmuştur. Buna göre sanki yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Kur'ân-ı Hakîm'e, yani Aziz ve Rahim olanın indirdiği bu kitaba yemin olsun ki sen peygamberlerdensin ve bu kitap da sana inzar edesin diye indirilmiştir."⁸⁴⁵

Diğer bazı kıraat alimleri ise "تَنْزِيلُ" 'i mansup okumuşlardır.⁸⁴⁶ Bunun için iki takdir yapılmıştır.

a) "تَنْزِيلُ" zihnen takdir edilecek bir fiilin mef'ul-ü mutlak'ı "نَزَلَ تَنْزِيلًا" olabilir. Buna göre anlam: "Kur'an Aziz ve Rahim'in tenzili olarak indi veya Allah Kitab-ı Hâkim'i indirdi." şeklinde olur.⁸⁴⁷

b) "تَنْزِيلُ" gizli bir fiilin mef'ulü olabilir. Buna göre sanki Allah şöyle demek istemektedir: "Aziz ve Rahim'in indirmesi olan Kur'an'a yemin ederim ki sen peygamberlerdensin ve bu kitap sana inzar etmen için indirilmiştir."⁸⁴⁸

İkinci duruma göre تَنْزِيلُ ifadesi "إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" âyetine müteallık olarak da takdir edilebilir. Buna göre إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ veya إِنَّكَ مُرْسَلٌ لِّتَنْذِرَ "sen (...kavmi) uyarmak için gönderildin."⁸⁴⁹ Üçüncü âyetle bağlantısı

⁸⁴¹Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 9/49.

⁸⁴²Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/246.

⁸⁴³Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, 9/246.

⁸⁴⁴Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/42.

⁸⁴⁵Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki ğavāmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 5/165.

⁸⁴⁶Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, ts., 4/24.

⁸⁴⁷er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/42.

⁸⁴⁸Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/166; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 4/24.

⁸⁴⁹Ebüs-suûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmet Ata (Riyad: Mektebetü'l-Riyâdî'l-Hadîsiyye, ts.), 4/376.

kendisinden önce bulunduğu düşünülen gizli bir fiille de olabilir. Bunun takdiri ise şu şekilde olabilir: “لَنُنْذِرَ أَرْسَلْنَاكَ”⁸⁵⁰ “biz uyarman için seni gönderdik.”

فَوَمَا Kelimesi Hakkındaki Tahliller

Kavm kelimesi hakkındaki farklı görüşler irab farklılığından ziyade kelimenin kapsamı hakkında yaşanmaktadır. İrab bakımından “kavmen” ismi “li tünzira” filinin mef’ûlu’n bih’i kabul edilmektedir.

Bu isimle kimlerin, hangi topluluğun kastedildiğine dair tefsirlerde şu görüşleri bulmak mümkündür.

a) Buradaki kullanımda “kavm” ile; kendilerine uzun süredir peygamber gelmeyen ve bu nedenle ümmi bir topluluk olan bütün Araplar kastedilmektedir.⁸⁵¹

b) Burada “kavm”den maksat hem kendilerine hem de yakın babalarına Hz. Muhammed (sav)’den başka peygamber gelmeyen Kureyş’tir.⁸⁵²

c) Buradaki “kavm” kelimesi; Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki peygambersiz dönemdeki –Ehl-i kitap da dahil- bütün fetret ehlini kapsamaktadır.⁸⁵³

Kavm kelimesine son maddedeki şekilde anlam verenlerden biri olan Razi (ö. 606/1210), ayetin ilgili bölümünü şu şekilde açıklamıştır: “Önceki peygamberin yolundan saptıktan sonra inzar edilmeyen bir kavmi uyarman için...” olur ki böylece bu ifadenin içine Yahudi ve Hristiyanlar da girer.⁸⁵⁴

مَا أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ Kelimeleri Hakkındaki Tahliller

Bu bölüm, ayetin anlamının tespit edilmesinde ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Buradaki farklı irab tercihleri âyetin anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır. Farklı irab tercihinde bulunmaya neden olan şey ise “mâ” harfinin farklı takdirlere uygun bir şekilde kullanılmış olmasıdır. Bu bölüm hakkındaki anlama etki eden farklı görüşleri temelde (مَا) ‘nın olumlu veya olumsuz olarak anlaşılması şeklinde ifade etmek mümkündür. İki olumlu biri olumsuz olan olan takdirler şunlardır.

a) (مَا) ism-i mevsuldür ve “الذي” manasınadır. O zaman sonraki cümle de sıra cümlesi olacağından takdir şu şekilde yapılabilir: “لَنُنْذِرَ قَوْمًا بِالَّذِي أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ”⁸⁵⁵ “babaları uyarılmış bir kavmi...” veya إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا ayetinde olduğu gibi “لَنُنْذِرَ” kelimesine ikinci bir mef’ûl takdir edilerek de ifade edilebilir. O zaman ibâre العذاب الذي أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ olur ki bu takdirde anlam “Babaları azapla uyarılan kavmi uyarman için...” şeklinde olur.⁸⁵⁵

b) (مَا) masdariyyedir. Bu takdirde ayetin anlamı: “sen babalarının inzar edildiği gibi o kavmi de inzar edesin...”⁸⁵⁶

⁸⁵⁰Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 9/246.

⁸⁵¹Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el- Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensür fi't-Tefsîr-i bil Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkez'ül-Hicr, 2003), 12/321.

⁸⁵²Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/24; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensür*, 12/321.

⁸⁵³er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 18/443; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensür*, 12/321.

⁸⁵⁴er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 12/321.

⁸⁵⁵Ebü'l-Bereket Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseffî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyibe, 1998), 3/95.

⁸⁵⁶Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/24; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 9/49.

d) (مَا) nafiye'dir. Bu takdirde cümle 'مَا' in olumsuz anlamlı sıfatı olacaktır. Anlamı ise: "Babaları uyarılmamış bir kavmi uyarman için..." olur.⁸⁵⁷

كَلِمَاتُهُمْ غَافِلُونَ Kelimeleri Hakkındaki Tahliller

Ayetin bu kısmı önceki bölümlerin anlamına bağlı olarak inzar olunan/olunacak kişinin durumunu belirtmektedir. Ayetin bir önceki bölümündeki "مَا" harfini -yukarıda ilk üç maddede ifade edildiği gibi- olumlu anlayanlara göre ayetin bu kısmı "babaları inzar edilen bir kavmi inzar edesin diye... çünkü onlar (Allah'ın azabından⁸⁵⁸, iman ve hidayetden⁸⁵⁹, babalarının uyarıldığı şeyden⁸⁶⁰) gafilidirler" şeklinde takdir edilmiştir. "مَا" harfini nâfiye olarak takdir edenlere göre buradaki "gafil olanlar" babaları uyarılmayan bu nedenle hem babaları hem de kendileri uyarılmadığı için gafil kalanlardır.⁸⁶¹

Her ne kadar bu ayetin anlaşılması hususunda tefsirlerde çeşitli görüşlere yer verilmişse de müfessirlerin çoğu "مَا" nâfiyesindeki "مَا"yı nâfiye olarak kabul etmektedir.⁸⁶² Âyetin, farklı takdirlerle ortaya çıkan anlamlarının Kur'an bütünlüğü açısından ele alındığı bir çalışmada da "مَا"nın nâfiye olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı sonucuna varılmıştır.⁸⁶³

3. Ortaya Çıkan Farklı Takdirlerin Anlama Etkisi

Âyetin başındaki "ل" harfi, bağlantılı olduğu düşünülen eylem bildiren sözcükteki eylemin sebebini bildirmektedir. Bir takdire göre "لَنْتَنْزِيلُ" kısmı 5. âyetteki "نَنْزِيلُ" kelimesine müteallik olarak anlaşıldığında "tenzil" kelimesinin farklı tahlillerine göre "li tünzira"nın anlamı "bu sure veya bu hikmetli Kur'an senin uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından gönderilmiştir." şeklinde olmaktadır. Bu duruma göre âyet, Kur'an'ın gönderilmesinin nedenini bildirmektedir. Diğer bir takdire göre üçüncü ayete de "إِنَّكَ لَمِّنَ الْمُرْسَلِينَ" müteallik olarak kabul edilebilir. Bu durumda âyet Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber olarak gönderilme nedenini açıklamaktadır.

Âyetin devamındaki "مَا" harfi hakkında ikisi olumlu biri olumsuz üç farklı irab takdirinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu takdirlere göre âyetin sonundaki "فَهُمْ غَافِلُونَ" ifadesiyle kastedilen kişilerin gaflete düşme sebepleri de farklılaşmaktadır. Ortaya çıkan bu farklı irab takdirlerinin âyetin anlamı hakkında nasıl bir anlam çeşitliliği oluşturduğu anlam değişikliğine yol açan takdirlere göre iki durum şeklinde ifade edilebilir.

Durum 1: Âyetin başındaki "لَنْتَنْزِيلُ" kelimesi "نَنْزِيلُ" kelimesine müteallik olarak anlaşıldığında "tenzil" kelimesinin farklı tahlillerine göre ve "مَا"nın olumlu anlamlarından "ism-i mevsul" olma durumuna göre anlamı "bu sure veya bu hikmetli Kur'an, babaları uyarılmış-bu uyarıya rağmen-Allah'ın

⁸⁵⁷Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 9/246.

⁸⁵⁸Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 19/402; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 17/412.

⁸⁵⁹Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ Begavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 7/8.

⁸⁶⁰Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/95; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyre (Dâru'l-Vefâ, ts.), 4/475; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 22/213; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr* (Tunus: Dâru'l-Tûnusiyye, 1984), 22/348.

⁸⁶¹Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/402; Kurtubî, *Kurtubî Tefsiri*, 17/412; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/95; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/475; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/213.

⁸⁶²Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/2.

⁸⁶³Ersin Çelik, "Yâsîn Sûresi 36/6. Âyetin Kur'an Bütünlüğünde Anlaşılması Meselesi: Hz. Peygamber'in Gönderildiği Kavmin Ataları Uyarılmadı mı?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (30 Eylül 2024), 1012.

azabından/iman ve hidayetden/babalarının uyarıldığı şeyden gafil olan bir kavmi senin uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından gönderilmiştir.” olur.

لِئْتَذَرَ ifadesi üçüncü ayete (إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) müteallık olarak takdir edildiği durumda anlam “şüphesiz ki sen, babaları uyarılmış-bu uyarıya rağmen-Allah’ın azabından/iman ve hidayetden/babalarının uyarıldığı şeyden gafil olan bir kavmi uyarman için –peygamber olarak- gönderildin” olur. Görüleceği üzere ilk takdirde 6. âyet surenin ya da Kur’an’ın indirilme gerekçesini ortaya koyarken ikinci takdirde ise Hz. Peygamber (sav)’in Peygamber olarak görevlendirilme gerekçesini bildirmektedir. Bu durumda “mâ”nın diğer olumlu takdirleri “kavmin uyarıldığını bildiren anlamının dışında” belirgin bir değişikliğe neden olmayacağı için “mâ”nın olumsuz anlamdaki durumunun ortaya çıkardığı farklı anlamları ikinci durum olarak ele almaya çalışacağız.

Durum 2: “لِئْتَذَرَ” kelimesi “تَنْزِيل” kelimesine müteallık olarak anlaşıldığında “tenzil” kelimesinin farklı tahlillerine göre ve “مَا”nın olumsuz olma durumuna göre anlam şöyle takdir edilebilir: “Bu sure veya bu hikmetli Kur’an, babaları uyarılmamış-bu nedenle- babaları ve kendisi gafil olan bir kavmi senin uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından gönderilmiştir.

لِئْتَذَرَ ifadesi üçüncü ayete “إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ” müteallık olarak takdir edildiği durumda anlam “şüphesiz ki sen, babaları uyarılmamış-bu nedenle-babaları ve kendisi gafil olan bir kavmi uyarman için – peygamber olarak- gönderildin” olur.

Farklı irab takdirlerinin anlam üzerinde görülen etkilerinden birisi de takdir edilen her bir anlama göre âyetin diğer âyetlerle olan münasebetinde ortaya çıkan işkâl durumudur. Örneğin, birinci durumdaki “babalarının uyarıldığının kabul edildiği anlam” Kasas 28/46, Secde 32/3, Sebe 34/44’deki “babalarının uyarılmadığına işaret eden” anlamla işkal oluşturmaktadır.

“Babalarının uyarılmadığının kabul edildiği” anlam ise her ümmete bir Peygamber veya Nezir gönderildiğini beyan eden ayetlerle (Yunus 10/47, Rad 13/7, Nahl 16/36, İsra 17/15, Fâtır 35/24) ve her karyeye bir Nezir gönderildiğini bildiren âyetlerle (En’âm 6/131, Âraf 7/94, Furkan 25/51, Şuarâ 26/208, Kasas 28/59, Sebe 34/34, Zuhuruf 43/23) işkâl oluşturmaktadır.⁸⁶⁴

3. Sonuç ve Değerlendirme

Gramer kurallarından kaynaklanan farklı irab takdirlerinin anlam üzerindeki etkisini konu edinen ve bu durumu Yâsîn 36/6 üzerinde göstermeyi hedefleyen bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Kur’ân’da çok anlamlılığın bulunduğu âlimler tarafından genel olarak kabul edilmektedir. Böyle bir durumun Kur’ân’da bulunmasını bazı âlimler kullanılan beşeri dilin bir sonucu olarak görürken bazıları ise Kur’ân’ın, Allah kelamı olmasından dolayı sahip olduğu mu’ciz vasfının bir özelliği olarak görmektedir.

Çok anlamlı bir kelimenin kullanıldığı farklı yerlerde, taşıdığı anlamlarının hepsini mi yansıtacağı yoksa sadece birini mi yansıtacağı noktasında yaşanan tartışmada çoğunluk, bir sözün kullanıldığı bir yerde yalnızca anlamlarından birini yansıtabileceğini kabul etmektedir. Aksi durumda kullanıldığı her yerde birçok anlama geldiği düşünülen sözün aslında hiçbir anlama gelmeyeceğini söylemişlerdir.

⁸⁶⁴Bu âyet hakkındaki farklı takdirlerin ilgili diğer âyetlerle oluşturduğu işkâlin değerlendirmesi için bkz. Çelik, “Yâsîn Sûresi 36/6. Âyetin Kur’an Bütünlüğünde Anlaşılması Meselesi”, 985-1004.

Çoğunluk tarafından kabul edilen bu görüş doğrultusunda yapılabilecek şey Kur'ân'da çok anlamlılığın bulunduğu yerlerde anlamı teke düşürmek; bunun mümkün olmadığı yerlerde ise anlamlardan en güçlü olanı tercih ederek sözün sahibinin iletmek istediği doğru mesajı açığa çıkarmaya çalışmaktır. Tefsir kaynaklarında çalışmamıza konu olan âyet hakkında bu çabaya şahit olunmuştur.

Bu kaynaklarda Yâsîn 36/6 hakkında irab açısından mümkün olan birçok ihtimal kaydedilmiş ancak genel kanaat olarak bir anlam tercih edilmiştir. Bu da “o kavmin babalarının inzar edilmediğini” bildiren anlamdır. Âyetin Kur'an bütünlüğü içinde birçok âyetle çeşitli açılardan incelendiği bir çalışmada da aynı sonuca ulaşılmıştır.

Âyet hakkındaki farklı irab takdirlerinin anlam üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Tercih edilecek takdire göre âyet hakkında olumlu veya olumsuz içerikli uzlaştırılması mümkün olmayan farklı anlamların ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Tespit edilen farklı irab takdirleri ve bunların ortaya çıkardığı durumlar dikkate alınarak âyete şöyle anlam verilebileceği kanaatine ulaşılmıştır: “(Hikmet dolu Kur'ân'a andolsun ki) bu Kur'an, babaları (peygamber tarafından) uyarılmamış, bu nedenle (gerçek bir hak dinden) gaflet içinde olan (peygamber tarafından uyarılması gereken) bir kavmi uyarmak için mutlak güç sahibi, merhametli Allah tarafından indirilmiştir.”

Kaynaklar

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Meşânî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. Me'âlimü't-Tenzîl. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, ts.

Cündioğlu, Düccane. Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı. İstanbul: Kapı Yayınları, 6. Basım, 2011.

Çelik, Ersin. “Yâsîn Sûresi 36/6. Âyetin Kur'an Bütünlüğünde Anlaşılması Meselesi: Hz. Peygamber'in Gönderildiği Kavmin Ataları Uyarılmadı mı?” Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 24/2 (30 Eylül 2024), 981-1015. <https://doi.org/10.33415/daad.1482006>

Çiftçi, Nurettin. “Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı”. Balıkesir İlahiyat Dergisi 13 (30 Haziran 2021), 249-264. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/63260/913084>

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. el-Baḥrû'l-Muḥîṭ. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.

Ebüssuûd Efendi. İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm. thk. Abdulkâdir Ahmet Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyâdî'l-Hadîsiyye, ts.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. et-Taḥrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr. 30 Cilt. Tunus: Dâru'l-Tûnusiyye, 1984.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. el-Câmi' li-Aḥkâmî'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.

- Nesefî, Ebu'l-Bereket Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyibe, 1. Basım, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. Mefâtihu'l-Gayb. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. İbrahim. ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn. thk. Ahmed Muhammed Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. ed-Dürrü'l-Mensür fî't-Tefsîr-i bil Me'sûr. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkez'ül-Hicr, 1. Basım, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 1 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 8. Basım, 2021.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fetḥu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmi' u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iki gāvâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin,. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2009.