

ISSN: 2980-2806



INTERNATIONAL JOURNAL OF DORLION
ACADEMIC SOCIAL RESEARCH
IJODASOR

DORLION

VOL./CİLT 2 ISSUE/SAYI 2 DECEMBER/ARALIK 2024

Open Access



DASAD

**DORLION
AKADEMİK
SOSYAL
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ**

**CHIEF EDITOR
ASSOC. PROF. DR. YILMAZ ARI**

<http://dorlionjournal.com>

dorlionjournal@gmail.com

[@DorlionJournal](https://twitter.com/DorlionJournal)

Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi

Yıl: 2 Kış – Aralık 2024 Sayı: 2

Yayın Türü: 6 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi Adına Sahibi

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Baş Editör

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Edip DOĞAN

Adıyaman Üniversitesi

edogan@adiyaman.edu.tr

Dr. Mustafa TURAN

Milli Eğitim Bakanlığı

mustafaturan7@gmail.com

Dr. Betül AKGÖL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

betul.can@ogu.edu.tr

Bilişim Danışmanı

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi Üniversitesi

Hukuk İşleri Sorumlusu

Av. M. Asaf GÜVEN

Sekreteryaya

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Yönetim Merkezi Adresi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Telefon: +90 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

Elektronik Posta: dorlionjournal@gmail.com

International Journal of Dorlion Academic Social Research

Year: 2 Winter - December 2024 Issue: 2

Publication Type: Biannually, Open Access, International

Publication Language: Turkish, English

International Journal of Dorlion Academic Social Research, Owner

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

Chief Editor

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Foreign Language Editors

Assoc. Prof. Dr. Edip DOĞAN

Adıyaman University, TÜRKİYE

edogan@adiyaman.edu.tr

Dr. Mustafa TURAN

Ministry of Education, TÜRKİYE

mustafaturan7@gmail.com

Dr. Betül AKGÖL

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

betul.can@ogu.edu.tr

Informatics Advisors

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi University

Legal Affairs Officer

Ad. M. Asaf GÜVEN

Secretariat

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Headquarter

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Phone: +090 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

E-mail: dorlionjournal@gmail.com

ALAN EDITÖR KURULU / SCIENCE EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
aadiguzel@ogu.edu.tr / 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ
Harran University, TÜRKİYE
gunduzahmet@harran.edu.tr / 0000-0002-7613-2638

Prof. F. Deniz KORKMAZ
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
fdenizkorkmaz@ogu.edu.tr / 0000-0003-2201-5070

Prof. Dr. Volkan MARTTİN
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
vmarttin@ogu.edu.tr / 0000-0002-4264-4838

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
yilmaz.ari@ogu.edu.tr / 0000-0003-4529-7162

Assoc. Prof. Dr. Ahmet ÖZALP
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr / 0000-0003-3134-3084

Assoc. Prof. Dr. Fatih KURT
Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE
fatihkurt25@hotmail.com / 0000-0003-1283-1787

Assoc. Prof. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak University, TÜRKİYE
fevzirencber@hotmail.com / 0000-0002-5676-7871

Assoc. Prof. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / 0000-0002-1273-8251

Assoc. Prof. Dr. İsmail METİN
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
ismail.metin@ogu.edu.tr / 0000-0001-9456-0479

Assoc. Prof. Dr. Mustafa BAŞKONAK
Karamanoğlu Mehmetbey University, TÜRKİYE
mbaskonak@kmu.edu.tr / 0000-0002-2007-1506

Assoc. Prof. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
yaraz@ogu.edu.tr / 0000-0003-1582-3176

Assoc. Prof. Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
sevima@ogu.edu.tr / 0000-0001-8227-1012

Assoc. Prof. Dr. Fuat Korkmazer
Muş Alparslan University, TÜRKİYE
f.korkmazer@alparslan.edu.tr / 0000-0002-2734-7309

Assoc. Prof. Dr. Ayhan ASLANOĞLU
Osmaniye Korkut Ata University, TÜRKİYE
ayhanaslanoglu@osmaniye.edu.tr
/ 0000-0002-4496-4528

Assoc. Prof. Dr. Veysel LİDAR
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
vlidar@ogu.edu.tr / 0000-0002-5279-7440

Assoc. Prof. Dr. Hakan Emre Ziyagil
hakanemreziyagil@ohu.edu.tr / 0000-0002-2981-2497
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE

Assoc. Prof. Dr. Halit YEŞİLMEN
Mardin Artuklu University, TÜRKİYE
halitiesilmen@artuklu.edu.tr / 0000-0002-4907-1366

Assoc. Prof. Dr. Edip DOĞAN
Adıyaman University, TÜRKİYE
edogan@adiyaman.edu.tr / 0000-0002-9820-978X

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, TÜRKİYE
mmirzaoglu@bartin.edu.tr / 0000-0003-3763-7526

Dr. Ali Osman BALCI
Ministry of National Education, TÜRKİYE
aliosmanbalci@hotmail.com / 0000-0001-5044-9779

Dr. Aynur ÇINAR
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
aynur.cinar@ogu.edu.tr / 0000-0001-8576-7566

Dr. Aynur KURT
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
akurt@ogu.edu.tr / 0000-0002-7358-0312

Dr. Betül AKGÖL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
betul.can@ogu.edu.tr / 0000-0002-8427-6252

Dr. Fatih ÖZKAN
Dicle University, TÜRKİYE
fatih.ozkan@dicle.edu.tr / 0000-0001-5774-7664

Dr. Mehmet ÖZEL
Aydın Adnan Menderes University, TÜRKİYE
mehmetozelli@hotmail.com / 0000-0002-7576-9469

Dr. Mustafa TURAN
Ministry of National Education, TÜRKİYE
mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin University, TÜRKİYE
ercancelik@karatekin.edu.tr / 0000-0002-1713-2777

Dr. Özer ÖZAYDIN
Eskişehir Osmangazi University / TÜRKİYE
oozaydin@gmail.com / 0000-0001-6657-1162

Dr. Durali KARACAN
Eskişehir Osmangazi University / TÜRKİYE
durali.karacan@ogu.edu.tr / 0000-0001-5840-7899

BİLİM KURULU / SCIENTIFIC BOARD

Prof. Doç. Dr. Naci KULA
Uludağ Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ayhan Arslanoğlu
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Bakit MURZARAİMOV
Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi /
KIRGIZİSTAN

Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Halit YEŞİLMEN
Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hanan ALBDOUR
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Hasan COŞKUN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hasan OCAK
İğdır Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Marifat KHANDAMOVA
Uzbekistan - Semerqand Davlat Chet Tillar İnstituti /
ÖZBEKİSTAN

Doç. Dr. M. Caner ILGAROĞLU
Düzce Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Çankırı Karatekin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK
Mersin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Raida NSAIRAT
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Tahir AŞİROV
Türkmenistan İlimler Akademisi Tarih ve Arkeoloji
Enstitüsü / TÜRKMENİSTAN

Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
Kayseri Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yasin İPEK
Kayseri Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Zülfiyye İSMAYIL
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Nahçıvan Bölümü/
AZERBAYCAN

Dr. Didar SHAUYENOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Kadir GÜNDÜZ
Allegheny County Children Family Youth Services

Dr. Mehmet Hakan ÖZDENER
Temple University / UNITED STATES OF AMERICA

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Nuran DÖNER
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Ümit AKTI
Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Zhakhangir NURMATOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Mustafa TURAN
Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN
Giresun Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ
Harran Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Albert DOJA
Université de Lille / FRANCE

Prof. Dr. Ali COŞKUN
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali ÇELİK
Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Asım YAPICI
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Celil ABUZER
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Davut IŞIKDOĞAN
Dicle Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ergün YILDIRIM
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV
Semerkant Devlet Üniversitesi / ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Fahri YETİM
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Harun IŞIK
Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayri ERTEN
Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
Ankara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA
Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Kamil ÇOLAK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal POLAT
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi / KIRGIZİSTAN

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
GAÜN Azez / SYRIA

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL
Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa USTA
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Gaziantep Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Necati ENGEÇ
South Carolina State University / USA

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ
Ankara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan MUSLU
İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Saffet KÖSE
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip ATALAY
Emekli Öğretim Üyesi / KKTC

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

YAYIN KURULU / REVIEW EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. İsmail METİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Aynur ÇINAR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Aynur KURT
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

KAPAK TASARIM & MİZANPAJ

Erşahin Ahmet AYHÜN

Hanım DOĞRU

Yılmaz ARI

Şeyda GİRDAP

SAYI HAKEMLERİ / ISSUE REFEREES

Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMETOĞLU
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Dr. Hasan ÖZALP
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan OCAK
İğdır Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer ASLAN
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Emel SUNTER
Dokuz Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR
İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Ayşem YANAR
Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Yahya TURAN
Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ
Adıyaman Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Derviş DERELİ
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan TELLİ
Mersin Üniversitesi

Doç. Dr. Hakan TEMİR
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. M. Emin SARIKAYA
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Mehmet Nezir CEYLAN
Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. İbrahim DEMİRCAN
Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr. Mustafa TURAN
Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Hidayet AYAN
Marmara Üniversitesi

Dr. Oğuzhan KABALCI
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Dr. Mustafa ŞARALDI
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

Dr. Sakin ÖZİŞİK
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Fatih GÜMÜŞ
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Dr. Selman KELEŞ
Kastamonu Üniversitesi

Dr. Muhammet Fatih DEMİRDAĞ
Hakkâri Üniversitesi

Dr. Şeyma ALTAY
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Dr. Fahri ÇAKAN
Balıkesir Üniversitesi

Dr. Seyfettin İLİTER
Bitlis Eren Üniversitesi

Dr. Ömer ŞİMŞEK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Resul AKCAN
Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi

*Tüm değerli editör ve sayı hakemlerimize,
dergimize yaptıkları kıymetli katkılardan
dolayı gönülden şükranlarımızı sunuyoruz...*

DİZİN – DEPO – KÜTÜPHANE

Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir.

Yaz – Haziran, Kış - Aralık Sayısı olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.

Dorlion Dergisi ilk sayısından itibaren ulusal ve uluslararası saygın indeksler, bilimsel arşiv merkezleri ve kütüphaneler tarafından kabul edilmekte, verileri depolanmakta ve indekslenmektedir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

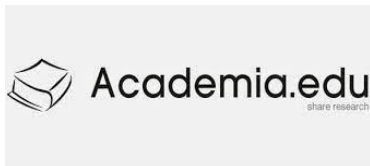
INDEX – STORAGE – LIBRARY

Journal of Dorlion Academic Social Research Biannually is an international and refereed journal.

It is published biannually in Summer – June, Winter - December.

Since its first issue, Dorlion Journal has been accepted, stored and indexed by reputable national and international indexes, scientific archive centers and libraries.

The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal



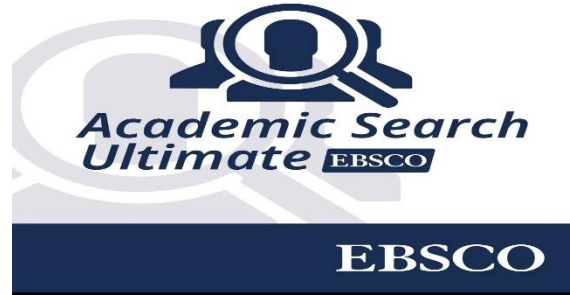
Çalışmalarınızı Academia.edu ve ResearchGate platformlarında paylaşmanızı öneriyoruz.



TURKIYE DIYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

مركز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي







Universitäts- und Landesbibliothek Münster



TR DİZİN BAŞVURUMUZ KABUL EDİLMİŞ
OLUP, İZLEME SÜRECİMİZ DEVAM
ETMEKTEDİR.

Editörden - Aralık 2024

Değerli Okurlar,

2024 yılının son sayısına ulaşırken, Dorlion Journal olarak, çok yönlü ve derinlemesine incelemelerle dolu bir içeriği sizlere sunmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı, akademik araştırmaların, farklı disiplinlerdeki önemli analizlerin ve kültürel birikimlerin bir araya geldiği bir derleme niteliği taşıyor. Hem tarihsel hem de güncel konulara dair kapsamlı çalışmalar, okuyucularımız için ufuk açıcı bir kaynak olmayı hedefliyoruz.

Bu sayımızda yer alan makaleler, hem akademik çevrelerdeki önemli tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlamakta hem de farklı bakış açıları sunarak, okuyucuların entelektüel yolculuklarını derinleştirmelerine olanak sağlamaktadır.

Mustafa TURAN çevirisiyle Yılmaz ARI, “The Overlooked Destruction: A History of Israel’s State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy” başlıklı çalışmada, İsrail’in işgal ettiği Filistin topraklarında uyguladığı devlet destekli terör ve soykırımlarının tarihsel boyutlarını ele alırken, bizleri önemli bir insani sorumluluğu yeniden düşünmeye çağırıyor. Bu derinlemesine inceleme, tarihsel travmaların günümüzdeki etkilerini anlamak adına büyük bir değer taşıyor.

Ümran ENGÜR ve Emine GÜMÜŞSOY, “Osmanlı Devleti’nde İhtira Beratı ve Berat Alan Gayrimüslim Mucitler” başlıklı yazılarında, Osmanlı dönemindeki bilimsel ilerlemeyi ve gayrimüslim mucitlerin bu süreçteki rolünü mercek altına alıyorlar. Tarihi bağlamda bu tür katkılarının önemi, kültürel mirasın ne denli zengin olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor.

Dinî düşünceler üzerine yapılan çalışmalar da sayımızda önemli bir yer tutuyor. Lokman YILMAZ, “Tahâvî’nin Resmü’l-Mushaf Meselesine Bakışı” başlıklı makalesinde, İslam dünyasında Kuran’ın yazımı ve metni üzerine yapılan tartışmalara dair derinlemesine bir analiz sunuyor. Bunun yanı sıra, eğitim alanındaki önemli bir çalışmayı da gözler önüne seriyoruz. Gülay ŞAHİN ve Semra SARAÇOĞLU, “Enhancing EFL Learning Through Authentic Literary Texts: An Experimental Study in Turkish High Schools” başlıklı makalelerinde, Türk liselerinde İngilizceyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin eğitiminde otantik edebi metinlerin kullanımını inceleyerek, dil öğretiminde yenilikçi yaklaşımlar öneriyorlar. Bu deneysel çalışma, dil

öğretiminde edebi metinlerin gücünü vurgulayan önemli bir katkıdır.

İsmail Öztürk ise, “The Concept of Khalifah within the Context of Belief in Tawhîd” başlıklı çalışmada, halifelik kavramını tevhid inancı bağlamında ele alarak, dini liderlik anlayışlarının temel felsefesi üzerine düşündürücü bir bakış açısı geliştirmiştir.

Mehmet Sain ve Asım Yapıcı, “Dinî Yönelim Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İlişkisi” başlıklı çalışmalarında, kişilik teorileri ve dini yönelimler arasındaki ilişkiyi inceleyerek, psikoloji ve din bilimlerinin kesişimindeki önemli bir alanı keşfetmişlerdir. Ümit ELSÖZ de, “Bela Kavramına Teolojik Açıdan Güncel Bir Yorum: Lut Kavmi Örneği” başlıklı makalesiyle, dini metinlerdeki kavramların günümüz dünyasında nasıl anlam bulduğunu sorguluyor.

Harun CEYLAN çevirisiyle dinî bir perspektife sahip olan John TOLAN, “Ne De Fide Presumant Disputare: Ortaçağda Dinler Arası Tartışma ve Münakaşalar İçin Yapılan Yasal Düzenlemeler” başlıklı çalışmalarında, Ortaçağ’da dinler arası ilişkilerin ve tartışmaların hukuki çerçevesini ele alırken, dinlerarası münasebetlerin durumuna dair önemli ipuçları sunuyorlar.

Melih Taştan ve Ayşe Orhan, “Din ve Bilim İlişkisi Bağlamında Kant’ta Ayrışmacı Yaklaşım” başlıklı yazılarında, Kant’ın düşünce sistemini bilim ve din arasındaki ilişki bağlamında tartışarak, modern felsefenin temel sorunlarına ışık tutuyorlar.

İlyas ÜNLÜ ve Hasan COŞKUN, “Din Antropolojisi Perspektifinden Alevilik ve Bektaşilik Ritüelleri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmalarında, bu iki inanç sisteminin ritüel ve pratiklerini derinlemesine analiz ediyorlar.

Mehmet BİLEN ve Kamil SARITAŞ, “İslam Felsefesinin İki Kurucu İsmi: Kindi ve Farabi’de Gök Kürelerinin Canlılığı” başlıklı makalelerinde, İslam düşüncesinin erken dönemlerinde gök küreleri anlayışını ele alarak, felsefi bir bakış açısıyla önemli bir geleneksel öğeyi inceliyorlar.

Gözde UZGİDİM, “Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği Kapsamında Tekstil Eserlerde Belgeleme Çalışmalarının Önemi” başlıklı yazısında, kültürel mirasın

korunmasında belgelerle yapılan çalışmaların ne denli mühim olduğunu vurguluyor.

Fıkıh alanındaki önemli bir tartışma Süleyman SARI'nın "Hac İbadetinin Uygulaması İle İlgili Fıkhî Bazı Tartışmalar" başlıklı makalesinde yer alıyor. Coşkun KAHRAMAN ve Mehmet KILIÇ, "Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtîha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı yazılarında, Kuran'ın farklı kıraatlerinin anlam üzerindeki etkilerini tartışarak, bu alandaki incelemelere katkı sunuyorlar.

Mehmet ESER ve Fatih TOK ise, "Kur'ân'ın Tövbe Davet Yöntemi" başlıklı çalışmalarında, Kuran'ın tövbe ile ilgili öğretilerini modern bağlamda inceleyerek, dini metinlerin çağdaş anlamlarını yeniden değerlendiriyorlar.

Son olarak, bu sayımıza özel olarak, Neriman Morkoç'un *Refugia: Kitlesele Yerinden Edilmeye Radikal Çözümler* adlı kitabının tanıtım yazısına da yer veriyoruz. Morkoç, küresel göç hareketlerinin, kitlesele yerinden edilme süreçlerinin ve bu sorunlara dair radikal çözümlerin peşinden gidiyor. Kitap, günümüzün en büyük insani krizlerinden birine dair derinlemesine bir inceleme sunmakta ve gelecekteki çözüm önerilerine dair düşündürücü bir perspektif kazandırmaktadır.

Bu sayımızda yer alan bu değerli çalışmalar, Dorlion Journal'ın, günümüzün en önemli akademik ve toplumsal sorunlarına dair sağlam bir platform olmaya devam ettiğini bir kez daha göstermektedir. 2024'ün son sayısında, hem geçmişin mirasını hem de geleceğin sorularını tartışarak, bilim ve düşüncenin gücünü bir kez daha hissetmekteyiz.

Yeni bir yılın kapısını aralarken, 2025'in de daha derinlemesine araştırmalar, daha kapsamlı tartışmalar ve yeni ufuklarla dolu olmasını temenni ediyoruz. Dorlion Journal ailesi olarak, bilimsel yolculuğunuzda size başarılar diler, 2025'te yeni sayılarla yeniden buluşmayı ümit ediyoruz.

Sevgi ve saygılarımla,

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,

Eskişehir, TÜRKİYE.

From the Editor – December 2024

Dear Readers,

As we reach the final issue of 2024, we are excited to present a diverse and in-depth compilation of scholarly works in Dorlion Journal. This issue brings together significant academic research, analyses across various disciplines, and reflections on cultural heritage, aiming to serve as an enlightening source for our readers. The comprehensive studies on both historical and contemporary topics aim to broaden the intellectual horizon of our audience.

The articles featured in this issue are not only contributions to important debates within academic circles but also offer varied perspectives, enabling readers to deepen their intellectual journeys.

In "The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy," translated by Mustafa TURAN, Yılmaz ARI examines the historical dimensions of state-sponsored terror and genocides perpetrated by Israel on the occupied Palestinian territories. This thorough study calls us to reconsider a crucial human responsibility, offering valuable insights into the lasting impacts of historical trauma in the present day.

In "Non-Muslim Inventors Obtained Certificates Of Invention And Certificates In The Ottoman Empire," Ümran ENGÜR and Emine GÜMÜŞSOY shed light on the scientific progress during the Ottoman period and the role of non-Muslim inventors in that context. The importance of such contributions in historical terms once again highlights the richness of cultural heritage.

Religious thought studies also hold an important place in this issue. Lokman YILMAZ's article, "Al-Tahāwī's View of the Issue of Rasm al-mushaf," provides an in-depth analysis of the debates surrounding the writing and text of the Qur'an within the Islamic world. Additionally, we are excited to showcase an important study in the field of education. In "Enhancing EFL Learning Through Authentic Literary Texts: An Experimental Study in Turkish High Schools," Gülay ŞAHİN and Semra SARAÇOĞLU explore the use of authentic literary texts in English as a foreign language (EFL) instruction in Turkish high schools, proposing innovative approaches to language teaching. This experimental study makes a significant contribution by emphasizing the power of literary texts in language instruction.

In “The Concept of Khalifah within the Context of Belief in Tawhid,” İsmail Öztürk offers a thought-provoking perspective on the concept of caliphate within the framework of the belief in monotheism, engaging deeply with the philosophy of religious leadership.

Mehmet Sain and Asım Yapıcı’s article, “The Relationship Between Religious Orientation Types and the Big Five Personality Traits: The Case of Religious Officials in Hatay Province,” examines the intersection of personality theories and religious orientations, uncovering a critical area where psychology and religious studies meet. In a similar vein, Ümit ELSÖZ, in “A Current Look at the Concept of Calamity from a Theological Perspective: In the Example of the People of Lot,” questions how concepts within religious texts find meaning in the modern world.

John TOLAN, translated by Harun CEYLAN, brings a religious perspective in “Ne De Fide Presumant Disputare: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages.” This work examines the legal frameworks surrounding interfaith relations and discussions in the medieval period, offering valuable insights into the state of interreligious interactions.

In “Kant's Separatist Approach in Terms of the Relationship Between Religion and Science,” Melih Taştan and Ayşe Orhan discuss Kant's philosophy in relation to science and religion, shedding light on key issues in modern philosophy.

İlyas ÜNLÜ and Hasan COŞKUN, in “An Evaluation on Alevism and Bektashism Rituals from the Perspective of Anthropology of Religion,” conduct a thorough analysis of the rituals and practices of these two belief systems.

Mehmet BİLEN and Kamil SARITAŞ’s article, “The Vitality of the Sky Spheres in the Two Founding Names of Islamic Philosophy: Kindi and Farabi,” examines the concept of celestial spheres in early Islamic thought, offering a philosophical perspective on an important traditional element.

In “The Importance Of Documentation Studies In Textile Artifacts Within The Scope of Sustainability of Cultural Heritage,” Gözde UZGİDİM underscores the significance of documentation in the preservation of cultural heritage.

In the field of jurisprudence, an important debate is presented in Süleyman SARI’s article, “Some Fiqh Discussions Regarding the Implementation of Hajj Worship.” Coşkun KAHRAMAN and Mehmet KILIÇ’s study, “The Effect of Recitation Differences on Meaning: An Evaluation in the Context of Surah Al-Fatiha and Al-Baqara,” discusses the effects of different recitations of the Qur’an on its meaning, contributing to studies in this area.

In “The Method of The Qur’an Inviting to Repentance,” Mehmet ESER and Fatih TOK analyze the Qur’an’s teachings on repentance within a modern context, reevaluating the contemporary meanings of religious texts.

Lastly, we also feature the book review of REFUGIA Radical Solutions to Mass Displacement by Neriman Morkoç in this issue. Morkoç explores global migration movements, mass displacement processes, and radical solutions to these issues. The book provides a deep exploration of one of today’s greatest humanitarian crises and offers a thought-provoking perspective on future solutions.

These valuable works in this issue reaffirm Dorlion Journal’s role as a robust platform for addressing some of the most pressing academic and societal issues of our time. In this final issue of 2024, we engage both with the legacy of the past and the questions of the future, once again feeling the power of science and thought.

As we stand at the threshold of a new year, we hope that 2025 will bring deeper research, more comprehensive discussions, and new horizons. On behalf of the Dorlion Journal family, I wish you success in your academic journeys and look forward to meeting you again in the new year with fresh issues.

Yours respectfully,

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi University,
Eskişehir, TÜRKİYE.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

287-315

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI - Translated by: Dr. Mustafa TURAN

The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy

Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi

316-341

Ümran ENGÜR - Prof. Dr. Emine GÜMÜŞSOY

Osmanlı Devleti'nde İhtira Beratı ve Berat Alan Gayrimüslim Mucitler

Non-Muslim Inventors Obtained Certificates Of Invention And Certificates In The Ottoman Empire

342-365

Dr. Öğretim Üyesi Lokman YILMAZ

Tahâvî'nin Resmü'l-Mushaf Meselesine Bakışı

Al-Tahâwî's View of the Issue of Rasm al-mushaf

366-387

Öğr. Gör. Gülay ŞAHİN - Prof. Dr. Semra SARAÇOĞLU

Enhancing EFL Learning Through Authentic Literary Texts: An Experimental Study in Turkish High Schools

Gerçek Edebi Metinlerle İngilizce Öğrenimini Desteklemek: Türkiye Liselerinde Deneysel Bir Çalışma

388-407

Dr. Öğretim Üyesi İsmail ÖZTÜRK

The Concept of Khalifah within the Context of Belief in Tawhîd

Tevhîd İnancı Bağlamında Halife Kavramı

408-430

Mehmet SAİN – Prof. Dr. Asım YAPICI

Dinî Yönelim Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İlişkisi: Hatay İli Din Görevlileri Örneği

The Relationship Between Religious Orientation Types and the Big Five Personality Traits: The Case of Religious Officials in Hatay Province

431-449

Dr. Ümit ELSÖZ

Bela Kavramına Teolojik Açından Güncel Bir Yorum: Lut Kavmi Örneği

A Current Look at the Concept of Calamity from a Theological Perspective: In the Example of the People of Lot

450-465

Prof. Dr. John TOLAN – Çev. Dr. Harun CEYLAN

Ne De Fide Presumant Disputare (İnanç Konusunda Tartışmaya Kalkışmasınlar!): Ortaçağda Dinler Arası Tartışma ve Münakaşalar İçin Yapılan Yasal Düzenlemeler

Ne De Fide Presumant Disputare: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages

466-480

Dr. Öğretim Üyesi Melih TAŞTAN - Ayşe ORHAN

Din ve Bilim İlişkisi Bağlamında Kant'ta Ayrışmacı Yaklaşım

Kant's Separatist Approach in Terms of the Relationship Between Religion and Science

481-506

İlyas ÜNLÜ - Doç. Dr. Hasan COŞKUN

Din Antropolojisi Perspektifinden Alevilik ve Bektaşilik Ritüelleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Alevism and Bektashism Rituals from the Perspective of Anthropology of Religion

507-523

Mehmet BİLEN – Prof. Dr. Kamil SARITAŞ

İslam Felsefesinin İki Kurucu İsmi: Kindi ve Farabi'de Gök Kürelerinin Canlılığı

The Vitality of the Sky Spheres in the Two Founding Names of Islamic Philosophy: Kindi and Farabi

524-543

Dr. Öğretim Üyesi Gözde UZGİDİM

Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği Kapsamında Tekstil Eserlerde Belgeleme Çalışmalarının Önemi

The Importance Of Documentation Studies In Textile Artifacts Within The Scope of Sustainability of Cultural Heritage

544-569

Dr. Süleyman SARI

Hac İbadetinin Uygulaması İle İlgili Fıkhî Bazı Tartışmalar

Some Fiqh Discussions Regarding the Implementation of Hajj Worship

570-597

Coşkun KAHRAMAN - Dr. Öğretim Üyesi Mehmet KILIÇ

Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtiha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme

The Effect of Recitation Differences on Meaning: An Evaluation in the Context of Surah Al-Fatiha and Al-Baqara

598-615

Mehmet ESER – Doç. Dr. Fatih TOK

Kur'ân'ın Tövbeye Davet Yöntemi

The Method of The Qur'an Inviting to Repentance

616-623

Öğr. Gör. Dr. Neriman MORKOÇ

REFUGIA Kitlesele Yerinden Edilmeye Radikal Çözümler

REFUGIA Radical Solutions to Mass Displacement



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 287-315.

The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy*

Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173718>

Çeviri Makale /
Translation Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
10.10.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
05.11.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi University, Faculty
of Divinity, Eskişehir, TÜRKİYE.

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Translated by:

Dr. Mustafa TURAN

Turkish Ministry of National Education.
TÜRKİYE.

mustafaturan7@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1792-5494>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Abstract

The Israeli presence in the Palestinian territories has been characterized as colonial and occupying by numerous academic studies within a historical context. The Zionist movement established the state of Israel on a disputed piece of land by forcibly displacing the indigenous Palestinian population. Although there is no specific geographic region known as "Israel," a nation-state structure has been created under this name. One of the critical cornerstones of this process is the Balfour Declaration signed by the United Kingdom in 1917, which represented an international project to provide a homeland for the Jewish people. The Israeli-Palestinian issue is a matter that extends beyond military conflicts and territorial claims, possessing deep social, cultural, and psychological dynamics. This conflict reflects the established identities, cultures, and historical understandings between the two peoples. From a sociological perspective, it is a subject requiring in-depth analysis within the frameworks of historical trauma, collective memory, identity formation, and power dynamics. Since its establishment in 1948, Israel has been focused on reinforcing its national identity, addressing security concerns, and overcoming historical Jewish traumas. The occupation of Palestinian territories is seen as a means to ensure security and has garnered broad support within Israeli society. However, this approach profoundly affects the Palestinian concepts of defending their identity and national rights. Palestinians strive to consolidate their national identity by advocating for the right to establish an independent state on their historically and culturally significant land. Territorial claims have thus become not only a physical struggle but also a battle over identities. While Palestinians endeavor to maintain their presence in the occupied territories, Israel views this occupation as a means to protect national security and enjoys substantial societal backing. Both sides advocate for their own legitimacy, which significantly impedes mutual understanding and reconciliation. The lack of trust remains a major obstacle in the resolution process, with both sides harboring deep mistrust that complicates the peace process. Historical traumas and suspicions exacerbate the difficulties in achieving the dialogue and cooperation necessary for peace. The role of the international community is crucial in resolving this complex issue. However, the power dynamics among international actors and the quest for international support by

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Arı, Yılmaz. "The Overlooked Destruction: A History of Israel's State-Sponsored Terror and Genocide Tragedy". trans. Mustafa Turan. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/2* (December 2024), 287-315. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173718>

CC BY-NC 4.0 DEED

* This article is an English translation of the author's article "Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi" published in the September 2024 issue of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology Journal.

the parties involved have further complicated the situation. Regional actors also influence the complexity of the issue; for instance, some Arab countries have utilized the Palestinian cause to serve their national interests, which has negatively impacted the Palestinian struggle for independence. Resolving the Israeli-Palestinian conflict is not only a political issue but also one that awaits resolution of deep social and psychological dynamics. Understanding each other, acknowledging historical traumas, and reconsidering collective identity perceptions are essential steps for achieving lasting peace. The active and constructive role of the international community and the contributions of regional actors are crucial for achieving reconciliation, not only on the ground but also in hearts and minds. This study aims to examine Israel's illegal occupation of Palestinian territories and the blockade of Gaza since 2006. It will particularly focus on the background of the human rights violations wave that began on October 7, 2023. Claims that over 1,400 civilians were killed as a result of attacks by Palestinian resistance groups have been used to justify a broad state terror campaign. During the attacks, civilian infrastructure, health centers, places of worship, schools, refugee camps, and ambulance convoys were targeted. As of May 28, 2024, nearly 40,000 deaths have occurred, with a significant proportion of women and children among the casualties. This study seeks to leverage the multifaceted perspectives offered by sociology of religion, history of religions, and other related disciplines to provide an in-depth analysis of Israel's occupation policies and the historical dynamics in the region. This interdisciplinary approach aims to elucidate the social and cultural contexts of the issue through a comprehensive literature review and media analysis. The findings will detail the background of the human rights violations wave that began on October 7, 2023, and the impact of Israel's disproportionate responses to Palestinian resistance attacks on civilian casualties, with particular emphasis on the significant number of deaths and the high proportion of women and children among them.

Keywords

Sociology of Religion, Occupation, State Terror, Genocide, Israel, Palestine, Gaza.

Öz

Filistin toprakları üzerindeki İsrail varlığı, tarihsel bağlamda birçok akademik çalışmada kolonyal ve işgalci bir devlet olarak nitelendirilmektedir. Siyonist hareket, mevcut yerli Filistin halkını zorla göç ettirerek, tartışmalı bir toprak parçası üzerinde İsrail devleti kurulmasını sağlamıştır. Coğrafi anlamda belirli bir "İsrail" bölgesi bulunmamakla birlikte, bu isim altında ulus-devlet niteliğinde bir yapı oluşturulmuştur. Bu sürecin önemli taşlarından biri, 1917'de İngiltere tarafından imzalanan Balfour Deklarasyonu'dur; bu deklarasyon, Yahudilere uluslararası düzeyde bir vatan sağlama projesini temsil etmektedir. İsrail-Filistin sorunu, askeri çatışmalar ve toprak taleplerinin ötesinde, derin sosyal, kültürel ve psikolojik dinamiklere sahip bir meseledir. Bu çatışma, iki halk arasında yerleşik olan kimlik, kültür ve tarih anlayışlarının bir yansımasıdır. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, bu sorun tarihsel travmalar, kolektif bellek, kimlik inşası ve güç dinamikleri çerçevesinde derin analizlerle incelenmeyi gerektiren bir konudur. İsrail, 1948'deki kuruluşu ile birlikte ulusal kimliğini pekiştirme, güvenlik kaygıları ve tarihsel Yahudi travmalarının üstesinden gelme çabası içindedir. Filistin topraklarının işgali, güvenliğin sağlanması için bir araç olarak görülmekte ve bu durum İsrail toplumunda geniş bir destek bulmaktadır. Ancak, bu yaklaşım, Filistinlilerin kendi kimliklerini ve ulusal haklarını savunma kavramları üzerinde derin etkiler yaratmaktadır. Filistinliler, tarihi ve kültürel bağlarının olduğu topraklarda bağımsız bir devlet kurma hakkını savunarak ulusal kimliklerini pekiştirmeye çalışmaktadırlar. Toprak talepleri, sadece fiziki bir mücadele değil, aynı zamanda kimlikler üzerinde bir savaş hâlini almıştır. Filistin halkı işgal altındaki topraklarda varlıklarını sürdürme çabası içindeyken, İsrail tarafı bu işgali ulusal güvenliğini koruma çabası olarak görmekte ve geniş bir toplumsal destek bulmaktadır. Her iki taraf da kendi meşruiyet iddiasını savunmakta ve bu durum karşılıklı anlayış ve uzlaşmanın önünde önemli ölçüde engel oluşturmaktadır. Güven eksikliği, bu çatışmanın çözüm sürecinde önemli bir engel teşkil

etmektedir. Her iki taraf da birbirlerine karşı derin bir güvensizlik beslemekte, bu da barış sürecini karmaşık hale getirmektedir. Güvensizliğin ardında yatan tarihsel travmalar ve şüpheler, barış için gereken diyalog ve iş birliğini zorlaştırmaktadır. Uluslararası toplumun rolü, bu karmaşık sorunun çözümünde kritik bir öneme sahiptir. Ancak, uluslararası aktörlerin güç dinamikleri ve tarafların uluslararası destek arayışları durumu daha karmaşık hale getirmiştir. Bölgesel aktörlerin de bu durumu etkilemesi gerçektir; bazı Arap ülkeleri, Filistin davasını kendi ulusal çıkarları doğrultusunda kullanarak bu durumu karmaşıklaştırmıştır. İsrail-Filistin sorununun çözümü, sadece siyasi değil, aynı zamanda derin sosyal ve psikolojik dinamiklerin de çözülmesi beklediği bir sorundur. Tarafların birbirlerini anlaması, tarihsel travmalarını tanınması ve kolektif kimlik anlayışlarını gözden geçirmesi, kalıcı bir barış için atılması gereken adımlardır. Uluslararası toplumun aktif ve yapıcı bir rol üstlenmesi ve bölgesel aktörlerin de katkıda bulunması, toprak üzerindeki değil, kalplerde ve zihinlerde bir uzlaşma sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, İsrail'in Filistin topraklarını yasadışı bir şekilde işgal etmesini ve 2006 yılından bu yana Gazze üzerinde sürdürdüğü ablukayı incelemektir. Özellikle 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan ve insanlık suçları dalgası olarak adlandırılan dönemin arka planı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İsrail'in, Filistinli direnişçi gruplar tarafından gerçekleştirilen saldırılar sonucunda 1.400'den fazla sivilin hayatını kaybettiği iddiaları, geniş kapsamlı bir devlet terörü uygulaması için gerekçe olarak sunulmuştur. Saldırılar sırasında sivil altyapı, sağlık merkezleri, ibadet yerleri, okullar, mülteci kampları ve ambulans konvoyları hedef alınmıştır. 28 Mayıs 2024 itibarıyla, saldırılar sonucunda toplamda 40.000'e yakın bir can kaybı yaşanmış ve bu ölümler arasında kadınlar ile çocukların oranı oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Bu çalışma, din sosyolojisi, dinler tarihi ve diğer ilgili disiplinlerin bir araya gelerek sunduğu çok boyutlu perspektiflerden yararlanarak, İsrail'in işgalci politikalarının ve bölgedeki tarihsel dinamiklerin derinlemesine incelenmesini amaçlamaktadır. Bu disiplinler arası yaklaşım, dinlerin toplumsal etkilerini ve tarihsel süreçlerini anlamak için kapsamlı bir literatür taraması ve medya analizi ile desteklenerek, konunun sosyal ve kültürel bağlarını daha net bir şekilde ortaya koymayı hedefler. Sonuçlar, 7 Ekim 2023'te başlayan insanlık suçu dalgasının arka planını ve İsrail'in Filistinli direnişçilerin saldırılarına karşı verdiği orantısız tepkilerin sivil kayıplar üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Özellikle bu dönemde kaybedilenlerin sayısının 40.000'e yaklaşması ve bu ölümler arasındaki kadın ve çocukların oranı, çalışmanın dikkat çekici bulgularını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İşgal, Devlet Terörü, Soykırım, İsrail, Filistin, Gazze.

1. INTRODUCTION

The Zionist movement was initiated with the aim of establishing a state in Palestine, which the Jews see as their historical and religious homeland, and as a result of this movement, the State of Israel was established in 1948. The Zionist movement reflects the desire of Jews to escape the persecution and genocide they have suffered in various parts of the world and to return to the holy lands promised to them by God.¹ Some orders of the Zionist movement have argued that Israel should fight for the coming of the Messiah and become a dominant power in the region, based on the prophecies in the Jewish holy books, the Torah and the Psalms. According to these prophecies, the hardships and wars that Israel will face in last times are for God's testing and purification. Israel will emerge victorious in these wars and rule over the entire world as God's chosen people. After these wars, the Messiah will come to Israel and save the Jews."² These prophecies have been a factor

¹ Özcan Güngör, *İsrail'in Teo-Politik Vadedilmiş Topraklar*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2024); Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile "İsrail- Filistin Sorunu", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 264.

² *Kitabı Mukaddes (Holy Book)* (Korea: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Yeş. 2:2-4; 11:1-10; Hez. 37:21-28; Pslm. 2.

influencing Israel's war policies.³ In particular, the Israeli government's declaration of Jerusalem as the capital, their plan to destroy the Al-Aqsa Mosque, the occupation of Palestinian lands and the establishment of settlements are the results of a vision based on these prophecies. By these actions, Israel is taking back the land that God has given it⁴ and is thus preparing for the coming of the Messiah.⁵

The Israeli and Palestinian issues, a “conflict problem” that has been going on for many years in the Middle East and has also attracted the attention of the international community, have their roots in the Zionist movement that emerged in the late 19th century and aimed to make the Jewish community migrate to the Palestinian lands, which they saw as their historical homeland. The Zionist movement expressed the desire to establish a state of its own in response to the discrimination, oppression and genocide⁶ that the Jews faced in various parts of the world. However, the members of this movement who settled/were settled in the Palestinian lands did not take into consideration the rights and interests of the Palestinians on those lands, and this situation created a constant atmosphere of tension in the region.

The Israeli Zionist regime, which has illegally occupied Palestinian lands for over fifty years and has blockaded Gaza by violating international law since 2006, has been committing a new crime against humanity against the Palestinian people before the eyes of the entire world, in addition to its long-standing occupation policies, since October 7, 2023. With the claims that more than 1,400 Israelis, mostly civilians, lost their lives in air and land attacks carried out by Palestinian resistance organizations that crossed from the Gaza border to the Israeli side and united in resistance against the Israeli occupation and its systematic oppression, Israel has begun to implement an unprecedented state terror against the Palestinian people. During these acts of terror, the entire world witnessed scenes of savagery such as the bombing of many hospitals, mosques, churches, social facilities, electricity, water and communication sources, the targeting of ambulance convoys and the Israeli state's open declaration that it would not abide by any laws of war. As of May 15, it is estimated that the number of people who lost their lives as a result of Israel's endless blockade and occupation terrorist attacks in Gaza has approached 40,000, thousands of whom were children and women. This article examines the occupation of Palestinian lands by the Israeli occupying Zionist state and its brutal racist regime, which are condemned in the conscience of the international community, and the important events that have occurred in the region up to the present day, based on the historical background.

³ For a detailed study of Israel's statehood through historical events and important figures, see: Martin Gilbert, *Israel: A History*. (HarperCollins, (1997).

⁴ Abdurrahman Küçük, *Arz-ı Mev'ûd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, 3. cilt, (İstanbul: 1991), 442-444.

⁵ Davut Kılıç, “Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme”, *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 69.

⁶ Zygmunt Bauman, *Auschwitz and Modernity: The Sociological Context of Genocide*, (Routledge, 1989); Alexander Laban Hinton, *Genocide and Globalization*, (Routledge, 2002).

Ethical Declaration: I declare that this study is a translation and that it is among the studies that do not require ethics committee permission and that I have all the necessary permissions to publish translation.

2. HISTORICAL BACKGROUND AND ANALYSIS

The Israeli-Palestinian problem has become more complicated, politically and legally, with the developments that have taken place since the beginning of the 20th century. These developments can be listed as follows:

2.1. Zionism: Movement for the Re-establishment of the Jewish State in the Geography Defined as the Land of Israel

Zionism is an ideological religious-nationalist movement based on Jewish nationalism that advocates and supports the idea of re-establishing a Jewish state after centuries in the historical regions described as the Land of Israel.⁷ The word Zion/Zion refers to Mount Zion and/or the Citadel of Zion⁸ located in the vicinity of the city of Jerusalem and has a general meaning encompassing the entire city of Jerusalem and the Land of Israel.⁹

Modern Zionism emerged at the end of the 19th century, during a period when anti-Semitism was increasing in Eastern and Central Europe.¹⁰ It was born as a reaction to the Haskalah movement and aimed to re-establish a Jewish state in the region of Palestine that was under the control of the Ottoman Empire.¹¹

2.1.1. Haskalah and Zionism: Jewish Enlightenment and Modern European Culture

Haskalah means Jewish Enlightenment and is a movement that emerged in Western Europe. This movement aims to adapt Judaism to the conditions of the developing and changing world. It also aims to spread modern European culture among Jews and integrate them into the society they live in.¹²

Haskalah emerged in the 1700s, when Jews began to break out of their shells and adopt the language, culture, knowledge, and ideals of mainstream European society. This movement developed in parallel with the Enlightenment movement throughout Europe.¹³ The Haskalah movement, which began in Western Europe, spread to Eastern Europe over time, but in Russia, after the assassination of Alexander II, the Jewish community was held responsible for the incident and anti-Semitism increased in the country, and it transformed into the Zionist movement. Zionism has greatly influenced the role of Haskalah in terms of thought.

⁷ İsmail Çorbacı, *Siyonizm'in ve Yahudiliğin Gizli Tarihi-Dünya'ya Hakim Olma Planı*, (İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2020).

⁸ Mesut Mezkit, "Siyonizmin Siyon Protokolleri' ile 'Dünya Hakimiyeti' Düşüncesi", *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (December 2014), 69-92.

⁹ Sedat Kızıloğlu, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2012), 45.

¹⁰ Furkan Şahin, *perspektif.eu*, "Antisemitizm" (Access 26 May 2024). Geniş bilgi için bakınız: Diren Çakmak, *Yakup'tan Binyamin'e: Antik Siyonizm'den Modern Siyonizm'e Antisemitizm*, (İstanbul: Libra Yay., 2021).

¹¹ Habip Tokgöz, "İsrail Devleti'nin Kuruluşunda Theodor Herzl ve Siyonizm", *Anasay* 1 (2017), 183-195.

¹² Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 33-59.

¹³ Seda Özmen, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014).

While Zionism advocated the return of the Jewish people to their historical homeland, Haskalah's efforts to integrate into modern European culture formed the basis of this movement. For this reason, Haskalah has had a great influence on the systematic thought basis of Zionism.¹⁴

The primary goals of Zionism include the restoration of Jewish sovereignty in the Land of Israel¹⁵ and the protection of Jews in the Diaspora against anti-Semitism. Religious Zionism advocates the return of Jews to Israel¹⁶ while preserving their religious identity. This movement has influenced political and social dynamics in the Middle East both historically and today and is still a subject of debate.

2.2. World War I, British Occupation of Palestine, Establishment of Israel and Annexations

The First World War played a very important role in the recent history of Palestine. After occupying Palestine in 1917, England announced to the world with the Balfour Declaration¹⁷ that a Jewish state would be established in the Palestinian region. Therefore, the period after 1917 was the period when the Zionist project was politically implemented in Palestine. Although the Arab population constituted the majority in Palestine, the implementation of the project of establishing a state in the region within the framework of such a plan initiated a unique era in terms of diplomatic history. The period, which was marked by the support of the Zionist project by the governments of Western countries, also worsened the social, economic and political situation of the Palestinians, and the region became the center of endless chaos and conflicts from that period on. England supported the Zionist movement by issuing the Balfour Declaration (1917), which defined the lands of Palestine, which it had seized from the Ottoman Empire during the First World War, as the national homeland of the Jews, and disregarded the rights of the Palestinians.¹⁸

¹⁴ Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", 33-59.

¹⁵ Canan Seyfeli-Hüseyin Akdemir, "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı." *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262.

¹⁶ Abdulvehap Ballı-Ali Fuat Gökçe, "Yahudi göçleri ve Yahudi Kimliğinin Oluşumu." *İletişim ve Diplomasi* 5 (2021), 57-80.

¹⁷ The Balfour Declaration was a declaration by Britain during World War I supporting the establishment of a Jewish state in Palestine. "On November 2, 1917, British Foreign Secretary Lord Balfour sent a letter to Zionist leader Lord Rothschild, stating that the British government viewed the establishment of a national homeland for the Jewish people in Palestine as appropriate and would provide all kinds of facilities for this purpose. This letter was criticized as a document that ignored the rights of the Arabs living in Palestine and encouraged the Zionist movement. The Balfour Declaration was one of the biggest steps taken towards the establishment of a Jewish state in Palestine and formed the basis of the Israeli-Palestinian problem that continues to this day." For more information: Müzehher Yamaç-Hazel Cartmill, "The Balfour Declaration", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2018), 134-143.

¹⁸ For more information: İsmail Ediz, "Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin'de Toplum ve Siyaset 1919-1922", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (Nisan 2016), 141-176; İsmail Ediz, *Balfour Deklerasyonu: Yahudi Devletinin Kökenleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021). Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. (Random House, 2010).

2.2.1. Mandate System Imposition

Following World War I, one of the most debated issues at the Paris Peace Conference was the mandate system.¹⁹ Thanks to this conference, while the “new world order” was being established, the states that won the war imposed a lifestyle that restricted the independence of the losers, and one example of them was the mandate system implemented in Palestine (1920-1948). Although this system was planned before World War I and acted in line with the interests of industrialized and developed European countries, it both led to the outbreak of war and prepared the ground for the construction of a new world order. The Palestine mandate, which emerged as one of the results of the unjust new world order, brought with it serious problems, and these problems have continued to this day, by bringing nothing but blood and tears to the region. England, which governed Palestine with the mandate granted by the League of Nations, increased Jewish immigration, and this situation caused conflicts between Arabs and Jews. England put forward various plans to solve the Palestine problem, but these were rejected by both Arabs and Jews.²⁰

2.2.2. The UN Plan to Divide Palestine into Two: Declaration of Israel as a State

The history of Palestine has been shaped by many dramatic events that have had a profound impact not only in the Middle East but also throughout the world. On November 29, 1947, the UN General Assembly passed a resolution dividing Palestine into a Jewish state and an Arab state. The Jews approved this partition plan, but the Palestinians, the surrounding Arab countries and the Arab League did not accept this dual state division.²¹ On May 14, 1948, the British High Commissioner and his staff left Palestine at midnight, ending the 28-year British mandate over the Palestinian territories. On the morning of the same night, the Jewish settlers in Palestine unilaterally declared the independence of the State of Israel and, without wasting any time, rapidly expanded its borders beyond the UN resolution, accelerating the occupation process.²² As a result of this UN plan, the lands where the Palestinians were the majority remained with the Jews, the Palestinians could not establish their own state, and the occupying Zionist structure in Israel continued to steal and usurp Palestinian lands day by day. As a result of this plan, which was criticized for being unjust and unfair, Zionist Jews established the State of Israel in their own Palestinian lands with the support of the UN.²³

¹⁹ Mandate Regime: “The Mandate System is a concept that includes the meanings of authority, duty, instruction, and power of attorney in French and English. This system refers to the transfer of the authority to govern a country to real or legal persons selected according to certain criteria. It involves the temporary transfer of the administration of a country to a state with the title of administrator (mandator) by the authorized bodies of the League of Nations. The mandatory state is responsible for governing the people of the country with mandate status by carrying out activities that will prepare them for independence. It reports to the League of Nations every year.” Mehmet Bülent Uludağ, “Manda Sistemi”, *TÜBİTAK Ansiklopedi* (Erişim 25 Mayıs 2024).

²⁰ Kadir Kasalak, “İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016), 65.

²¹ Ayşe Tekdal Fildiş, “Birleşmiş Milletler’in Taksim Kararı ve İsrail Devleti’nin Yaratılışı”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Mart 2012), 337.

²² Ayşe Tekdal Fildiş, “Birleşmiş Milletler’in Taksim Kararı ve İsrail Devleti’nin Yaratılışı”, 343.

²³ Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, (Oneworld Publications, 2006).

Israel, which has deepened its struggle for existence and statehood with the 1948 invasion and is a secular project, has now become one of the leading elements that have caused/will cause a state of disorder and instability in the Middle East.²⁴

2.2.3. Arab-Israeli War, Nakba: The Great Catastrophe

Arab countries (Jordanian, Egyptian, Lebanese, Syrian and Iraqi armies) declared war on Israel and the first Arab-Israeli War began. This war caused a great disaster for the Palestinians. "A people who were oppressed and looking for a safe homeland tried to establish a state in the lands of another people and for this reason, they inflicted great cruelty on that people. During the 1948 war, more than half of the Palestinian population (approximately 1,380,000 people) were expelled from their homeland by Israeli soldiers. This Zionist movement caused the Palestinian people to suffer greatly, contrary to international law and historical facts. The Jews, who were subjected to a terrible genocide in Europe, began to make the Palestinian people experience the tragedy they had experienced."²⁵ The Zionist Israel's occupation of most of the Palestinian lands in a short period of time in 1948 and the events that took place during this process were called the "Nakba" (Great Catastrophe) by the Palestinians.²⁶ The Nakba (Great Catastrophe)²⁷ is a significant turning point in Palestinian history, signifying the occupation of the Palestinian people and still continuing its impact. The British sovereignty over Palestine and the increase in Jewish immigration also affected this process. The Day of the Nakba is commemorated as a day when Palestinians were forcibly displaced from their homes and suffered great losses. While this date symbolizes pain and loss for the Palestinian people, it is considered a day to celebrate independence and existence for Israel.

The Nakba event had major sociological consequences, such as the Palestinians losing their lands and being subjected to forced migration. During this period, Israeli forces destroyed 675 towns and villages in Palestinian territory and deprived thousands of Palestinians of their lives. In addition, many historically important Palestinian cities were also brought under Israeli sovereignty during this process. The Bedouin tribes living in the region called the Negev were also forcibly displaced. Subsequently, a systematic activity was carried out to erase the cultural identities of the Palestinians in the region by changing the names of the settlements. This practice caused the Palestinian culture and history to be forgotten, thus further deepening the identity issue of the Palestinians in that geography. These painful events are still remembered as a symbol of forced migration, looting and massacres for the Palestinian people.²⁸

²⁴ Taha Özhan, "Ortadoğuda Yeni Güçler Dengesi ve Nakba", *Eskişeyi* 9 (Haziran 2008), 36-43.

²⁵ Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile İsrail- Filistin Sorunu", 267.

²⁶ El-awaisi, K. "Beytülmağdis'in İşgali ve Bilgi Krizi", *Milel ve Nihal* 16 (2019), 146.

²⁷ While Palestinian historians initially used the word "hazima" (defeat), this term was gradually replaced by the word Nakba (catastrophe). Kudüs Araştırmaları, "Bir Millet'in Sürgünü: Nekbe" (Access 25 May 2024).

²⁸ Euro News, "1948'de yaşanan Nekbe (Büyük Felaket) nedir, Filistinliler için ne anlama geliyor?" (Access 25 May 2024).

The 1948 Arab-Israeli War, which began with the attack on Israel by Arab countries that did not recognize the establishment of Israel, ended with the mediation of the UN (1949); Israel captured a large part of Palestinian land (three-quarters) and half of Jerusalem in this war. Jordan annexed the West Bank and East Jerusalem. This war created a continuous conflict environment in the region.²⁹ Palestinians lost the opportunity to establish their own state, and hundreds of thousands of Palestinians whose lands were invaded in the Arab-Israeli War became refugees. On December 11, 1948, the UN, with its resolution number 194, requested that those refugees who wished to return to Palestine and those who did not return should seek compensation from the responsible authorities for their property, losses and damages. However, Israel ignored this decision and continued to occupy Palestine. Israel continued to occupy Palestine without caring about the UN's decisions. The UN has failed to implement its decisions and has been helpless against Israel's racist and ethnic attacks. Israel has continued its unlawful actions by expanding its territory even further.³⁰

The Great Catastrophe (Nekba) holds an important place in the collective memory of Palestinians. This event also had a profound impact on identity, belonging and community ties. It can be said that the loss of land and painful memories also had an impact on the formation of Palestinian identity. The Nekba, which is at the center of the Palestinian-Israeli conflict in the international arena, is also important in terms of international law, human rights and refugee issues. The Zionist movement's aim to establish Israel resulted in the occupation of Palestinian lands, and this led to the deepening of ideological and religious conflicts. The Nekba is still a vivid issue in Palestinian history and the search for a solution continues. The social, cultural and political dimensions of this event continue to have an impact today.

2.4. Suez Crisis: Israel Does Not Want Egypt to Be Stronger

The Suez Crisis broke out in 1956. This crisis, known as a diplomatic and military confrontation, was the result of Israel's attack on Egypt, together with France and England, against the Egyptian nationalization of the Suez Canal project, which did not want Egypt to grow stronger after it refused to accept the conditional arms sales from the US and turned to army supplies from Russia. This crisis, which was considered a part of the Cold War, ended with the mediation of the US, the UN and the USSR. This crisis, which consolidated Egypt's control over the Suez Canal and prepared the ground for Israel's occupation of the Sinai Peninsula, revealed Israel's power in the region and the level of its relations with Western

²⁹ Yusuf Yıldırım, "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları", *OPUS International Journal of Society Researches* 18/41 (2021), 3847.

³⁰ Yusuf Yıldırım, "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları", 3848.

countries.³¹ This crisis changed the military and political balances in the Middle East region and the world system.³²

2.5. Umbrella Organization: Palestine Liberation Organization is Established

The PLO (Palestine Liberation Organization) was established by the Palestinian National Council in 1964. This council was structured as a union formed by Arab countries coming together. With this structure, the PLO was designed as an umbrella organization of the Palestinian resistance.³³ It operated to defend the national rights of the Palestinians and to wage an armed struggle against Israel. The PLO was accepted as the sole legitimate representative of the Palestinians as the symbol of Arab opposition to Israel.³⁴

One of the most important developments in the Middle East before the 1967 Arab-Israeli War was the beginning of a new organization that has continued to be effective to this day. This organizational model has been at the very center of the Israeli-Palestinian conflict. This structure, which is accepted as the sole representative of the political existence of the State of Palestine, is the Palestine Liberation Organization, which was established by countries such as Jordan, Egypt and Syria that embrace the independent Palestine thesis. This organization aims to establish an independent State of Palestine and to unite different political and ideological groups under the same roof.³⁵ The Palestine Liberation Organization (PLO) has had significant effects on the political and social dynamics in the Middle East throughout history. If it is necessary to examine this formation from a sociological perspective, the following points can be mentioned.

2.5.1. Social Context

The Palestinian issue in society in general includes fundamental issues such as identity, belonging and the search for justice. The Palestine Liberation Organization (PLO) has had a significant impact on political and social dynamics in the Middle East throughout history. The emergence of this organization is closely related to the Palestinian people's national identity and search for independence. At the same time, this situation emerged as a

³¹ For detailed information: Mehmet Erkan Killoğlu, "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 726-757.

³² For detailed information see: Mehmet Erkan Killoğlu, "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Eylül 2021), 726-757.

³³ Mevlüt Akçapa, "Arap Baharı Öncesi Filistin'in İçsel Dinamikleri Bağlamında Türkiye'nin Filistin Meselesine Yaklaşımı", *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Dergisi* 4/1 (Mart 2021), 36.

³⁴ N. Neşe Kemiksiz, "N. Ürdün-Filistin ilişkilerine Tarihsel Bir Bakış", *The Turkish Yearbook of International Relations* 50 (Mart 2021), 199.

³⁵ "Apart from the Fatah Movement, the first political groups with a Marxist understanding were the Popular Front for the Liberation of Palestine and the Maoist opposition to Gamal Abdel Nasser, the Democratic Front for the Liberation of Palestine, which later split from this group. In addition, Al Saika, supported by the Syrian Baath Party, is one of the important components of the PLO." Other movements and groups, large and small, such as the Apostle Group, the Palestine Liberation Front, the Arab Liberation Front, etc. are also included in this umbrella organization. Mehmet Kaya-Elif Polat, "Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Diplomasi Serüveni: Oslo Barış Süreci", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2023), 229.

result of a social need. It is possible to categorize these needs in the context of Palestine as follows:

Identity and Belonging: Throughout history, the Palestinian people have felt the need to protect their identity and belonging. The PLO has come to the fore as a structure representing this search for identity and belonging.

The Search for Justice: The Palestinian issue is closely linked to the demand for justice. Society wanted to fight against the injustices taking place in the occupied territories. The PLO emerged as a platform that organized this search for justice.

Need for Independence: The Palestinian people have always desired to establish their own state. The PLO, as an organization that aims to establish an independent Palestinian State, has tried to meet this need.

Social and Political Dynamics: The PLO is a structure that brings together different ideological and political groups. The interaction between these groups has also shaped social relations. The balance of power, leadership changes and foreign policy orientations of the groups within the organization have determined social interactions. The PLO has also had a great impact in the international arena, and the foreign relations developed by the organization have also affected the social dynamics in Palestine.

2.5.2. Political Ideology and Groups

The PLO is a political structure that brings together different ideological and political groups. The interaction and cooperation between these groups has also shaped social relations. How Marxist, nationalist and other ideological movements came together and interacted within the PLO is important. This situation emerges as a picture that depicts the importance of uniting around a common effort in the Palestinian issue under the influence of time, ground and conditions.

2.5.3. Transformation and Change

The PLO has experienced significant changes in its political characteristics, leadership structure and goals over time. These transformations are related to social and political dynamics. The balance of power of the groups within the organization, changes in leadership and foreign policy orientations have shaped social interactions. As follows:

International Dimension: The PLO has been influential not only within Palestine but also in the international arena. Its foreign relations have influenced social dynamics. International support has increased the success and influence of the organization.

Social Participation and Support: The social base of the PLO was shaped by the support and participation of the Palestinian people. The belief and support of the society in the organization determined social interactions.

As a result, the sociological analysis of the PLO includes factors such as social dynamics, political ideologies, leadership structures and transformations. The impact of this organization on the Palestinian issue remains a vital field of research in social sciences.

Founded with the support of Arab states, the PLO has experienced significant transformations in its political characteristics, relations, groups and political bodies over time.³⁶ This organization has played an important role in the process of resolving the Palestinian issue and continues to be influential today.

2.6. The Turning Point of the Middle East: The Six-Day War of 1967

The conflict between Israel, Jordan, Syria and Egypt is a very interesting subject in terms of military strategy, political maneuvers and historical results. As a result of the “Six-Day War” that took place in 1967, Israel fought against Jordan, Syria and Egypt and won a great victory in a short time. Israel occupied East Jerusalem, the West Bank, the Gaza Strip, the Golan Heights and the Sinai Peninsula.³⁷ The United Nations Security Council (in accordance with resolution 242) demanded that Israel withdraw from the occupied territories and find a peaceful solution in the region.³⁸ Although short-lived, this war, which emphasized an important historical course that shaped the future of the region, was an event that further deepened the Israeli-Palestinian problem. The Israeli-Palestinian conflict continued in the following years with more wars, agreements and occupations. Some of the main events are as follows:

2.6.1. Yom Kippur War

The Yom Kippur War, launched by Egypt and Syria against Israel in 1973, marked a period when Egypt launched a surprise move. This move took place during the Jewish religious holiday of Yom Kippur. Egypt aimed to bring the rest of the Sinai Peninsula, which Israel occupied, to the negotiating table by maintaining a force on the east bank of the Suez Canal. With the outbreak of the war, the United States and the Soviet Union launched major aid operations against their allies, increasing tensions between the two nuclear powers. The war continued with the Arab coalition successfully crossing the Suez Canal. Egyptian troops advanced almost without incident across the Israeli ceasefire lines into the Sinai Peninsula, but Israel launched a massive counter-offensive within three days, halting the Egyptian advance and creating a military stalemate. Syria attacked the Golan Heights and initially advanced into Israeli-held territory. However, after heavy fighting, Israeli forces pushed the Syrians back and returned to the pre-war cease-fire lines. The Israeli army then launched a

³⁶ Leysan Shamsutdinova, “Filistin Kurtuluş Örgütünün Meşruiyet Kazanması Süreci”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012).

³⁷ Rahim Ay, “İsrail’in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Soruşturma”, *Eskiye* 43 (Mart 2021), 354.

³⁸ Sançar Sefer Süer, “Uluslararası Adalet Divanının İşgal Altındaki Filistin Topraklarında Duvar İnşasının Hukuki Sonuçları Konusundaki Danışma Görüşü”, *Yasama Dergisi* 14 (2010), 27.

counter-offensive into Syrian territory and bombed the area around Damascus within a week.³⁹

The UN Security Council issued resolution 338, declaring a ceasefire and demanding the implementation of resolution 242. Israel learned a bitter lesson that in order to continue its existence in the Middle East, it had to reorganize its own political and military structure, thus adapt to the changing conditions of the Middle East and be prepared, and most importantly, not underestimate its opponents. It can be said that Israel saved itself with the support of the US. Arab countries, on the other hand, had to accept that Israel was a reality of Middle Eastern and world politics. Egypt was the first country to voice this fact.⁴⁰ This war showed that Israel's power in the region had been shaken and that Arab countries had become more open to diplomacy.

If we were to analyze the 1973 Yom Kippur War from a sociological perspective, it could be said that this incident emphasized the interaction of international relations, military strategies and political dynamics. First of all, the historical context of the war, the attacks of Egypt and Syria against Israel, and a war incident associated with national and religious holidays draw attention. This situation emphasizes the symbolic and emblematic dimension of the war, showing how national identities and socio-religious feelings between the parts to the war were affected.⁴¹

2.7. A Turning Point in the Search for Peace: The Camp David Process

In 1978, a historic event took place regarding the problems in the Middle East. Israel and Egypt held peace talks at Camp David under the mediation of the US.⁴² This agreement

³⁹ Hikmet Mengüslan, "Yom Kippur'dan İkinci Lübnan Savaşı'na: İsrail'de Devlet -Toplum İlişkisi ve Savaş'a Bakış", *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 102-114.

⁴⁰ Mehmet Erkan Killioğlu, "1973 Ramazan/Yom Kippur Savaşı ve Ortadoğu". *Türk Savaş Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2022), 148.

⁴¹ With the outbreak of the war, the intervention of major powers such as the United States and the Soviet Union and their assistance to the parts show how international relations and balance of power affect the course of the war. As can be understood from this, it is important in terms of showing that the war in the region is not just a local conflict, but also a part of the conflict of global powers. The military strategies of the war and the interventionist tactics of the USA and the USSR reveal the military capacities and weak points of both sides. The surprise attacks of Egypt and Syria and the counter-attacks of Israel show us how military planning and operations play a decisive role in the process. The declaration of a ceasefire by the UN Security Council and the adoption of resolutions 242 and 338 reflect the efforts of the international community to intervene in the war and end the conflicts. This situation reveals the importance of how and why the international community should take action to ensure lasting peace and stability in the region. Finally, the results and effects of the war show how the regional balance of power changed and how the relations between the parts were shaped, how the regional dynamics changed and how the relations between the parties evolved as Israel's power weakened and Arab countries became more open to diplomatic openings. An important point that should not be overlooked is that the war was not just a military conflict, but also a reflection of a complex combination of international relations, political dynamics and social interactions.

⁴² In order to establish peace in the Middle East, the Camp David Accords were signed between Egypt and Israel in 1978 under the leadership of the USA. These agreements led to the beginning of a new era in the region. Egypt recognized Israel, left the Arab League and left the Palestinian cause alone. This weakened the power and unity of the Arab League. The effects of the Camp David Accords continue today. The USA is trying to remain the leading actor in the region. To examine how the Camp David Accords were formed, what they aimed for and their consequences in the region up to the present day, see: Elif Miray Yazıcı, "Camp David Antlaşmaları Çerçevesinde Mısır-İsrail İlişkileri ve Günümüze Yansımaları", *Uluslararası İlişkiler ve Politika Dergisi* 1/1 (2021), 1-19.

included important steps to end the long-standing conflict between the two countries. Israel returned the Sinai Peninsula it had captured in the Six-Day War of 1967 to Egypt, while Egypt recognized Israel and established diplomatic relations with Israel. Although this agreement was the first peace agreement signed between Israel and Arab countries, it was met with a backlash in the Arab world. Many Arab countries accused Egypt of cooperating with Israel, and the Arab League expelled Egypt from its membership and moved its capital from Cairo to Tunis. The Camp David process led to a rapprochement between the US and Egypt.⁴³

The Palestine Liberation Organization (PLO) viewed the Camp David Accords as a betrayal of the Palestinian cause. PLO leader Yasser Arafat stated that this agreement ignored the rights of Palestinians and was not instrumental in Israel's withdrawal from the occupied territories. Arafat thought that Camp David would trigger and deepen unrest in the region. Instead of ensuring peace in the Middle East, the agreement caused more chaos in the region. Israel did not comply with the terms of the agreement, annexed the occupied lands, established new Jewish settlements and occupied Lebanon. The PLO, on the other hand, rejected the UN resolutions recognizing Israel's existence and was forced to withdraw from Lebanon. The Camp David Accords deepened the problems in the Middle East rather than solving them⁴⁴ and did not completely resolve the problems in the region. Although relations between Israel and Egypt have been strained from time to time, the Palestinian issue (Israeli issue) still continues. Although the Camp David Accords are considered an important milestone in the history of the Middle East, it is also a fact that more effort is needed for the future of the region.

2.8. Lebanon War

The Lebanon War, which broke out in 1982 as part of the Israeli-Palestinian conflict, began when Israel intervened militarily in Lebanon to eliminate the Palestine Liberation Organization (PLO) from Lebanon. Israeli forces blockaded the Lebanese capital of Beirut, forcing PLO leader Yasser Arafat and other senior officials to flee to Tunisia (exile). Meanwhile, Lebanese Christian militia allied with Israel raided the Palestinian refugee camps of Sabra and Shatila and massacred⁴⁵ more than 3,000 defenseless Palestinian civilians, mostly women, children and the elderly, with the help of⁴⁶ Israeli soldiers. This massacre⁴⁷ drew harsh criticism and condemnation from the international community.

⁴³ One of the important aspects of this rapprochement is the military field. The Egyptian army has carried out military cooperation with the US in many areas. These include arms agreements, joint exercises, financial aid, joint operations, and intelligence work. This cooperation has contributed to the modernization and strengthening of the Egyptian army. For detailed information: Alptuğ Kuduoglu, "Camp David Sonrası ABD-Mısır Yakınlaşması: Askeri Boyut", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 101-137.

⁴⁴ Ekrem Memiş, *İsrail Nereye Koşuyor* (Ankara: Ekin Kitabevi, 2006), 149-154.

⁴⁵ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi* (Bursa: Alfa Yayınları, 2017), 101-108.

⁴⁶ Mustafa Dutak, *İsrail Devletinin Kuruluşundan Filistin Devletinin Kuruluşuna Kadar Arap Ülkeleri ve İsrail İlişkileri (1948-1988)* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 100.

2.9. Collective Uprising: The First Intifada

The “Intifada” is considered an expression of Palestinian resistance against the Israeli occupation of Palestinian lands. The term is often defined as the “uprising of the Palestinian people”⁴⁸ and is a symbol of the collective rebellion of the Arab people against the Israeli occupation.⁴⁹ The Intifada has gone down in history as part of the Palestinians’ efforts to regain their sovereign rights over their lands. These events have had a profound impact on the political dynamics in the region and have contributed to the strengthening of the national identity of the Palestinian people. The Intifada has also drawn the attention of the international community to the hardships experienced by the Palestinians and their quest for rights, becoming an important issue at the regional and global levels.

The First Intifada, a turning point in the Israeli-Palestinian conflict, was the mass resistance movement launched by Palestinians against the Israeli occupation in 1987.⁵⁰ Palestinians resisted Israeli forces with stones, Molotov cocktails and civil disobedience; Israel used excessive force, arrests, deportations and settlement construction to suppress this uprising. During this process, thousands of Palestinian civilians and children were injured or lost their lives. In addition, many Palestinians were psychologically and physically tortured. Therefore, the First Intifada further deepened the social, economic and political problems experienced by the Palestinian people.⁵¹ This uprising demonstrated the Palestinians' right to self-determination and national identity. The Intifada movements in the Palestinian geography represent one of the most significant aspects of the disputes with the occupying Israel.⁵²

2.10. Oslo Agreement

After a difficult struggle, the Oslo Accords were opened for signature on September 13, 1993 between Israel and the PLO (Palestine Liberation Organization).⁵³ The Oslo Peace Process, which raised hopes for peace in the Israeli-Palestinian conflict, began as a result of secret talks between Israel and the PLO.⁵⁴ The parts agreed to recognize each other and gradually grant autonomy to Palestine. Israel, which pledged to recognize the PLO as the legitimate representative of the Palestinians, would allow the establishment of a legislative

⁴⁷ This massacre was carried out in camps completely surrounded by Israeli soldiers, with the knowledge and support of the Israeli Defense Minister at the time, Ariel Sharon. When this information was revealed, Sharon faced a backlash from the international community and the Israeli people and was forced to resign. Sharon became known as the “Butcher of Sabra and Shatila” because of this incident. For detailed information: Rüyeyda Andırırbu, “Lübnan Hükümeti'nin Güvenlik Sorununa Dönüşen Filistinli ve Suriyeli Mülteciler”, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 5/1 (2022), 244-256.

⁴⁸ *Türk Dil Kurumu*, “İntifada” (Access 14 January 2024).

⁴⁹ Savaş Kurtuluş Çevik, “Sanatsal İntifada Bir İşgalin Anatomisi/Filistin”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 9/73 (2020), 1365.

⁵⁰ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanması'nın Muhasebesi* (İstanbul: İNSAMER, 2019), 2-3.

⁵¹ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanması'nın Muhasebesi*, 3.

⁵² Hamdullah Baycar-Emrah Atar, “An Analysis of the Impacts of the First Palestinian Uprising (Intifada) on the Israeli Economy”, *İmgelem* 5/9 (2021), 565.

⁵³ Erhan Çağrı, “Filistin-israil Barış Süreci Nereye Gidiyor”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/02 (2001), 174.

⁵⁴ Özge Özkoç, “Savaş ve Barış: Doksanlı Yıllarda Filistin-İsrail Sorunu”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/03 (Mart 2009), 178.

assembly elected by the Palestinians in the territories controlled by the Palestinian Authority in return for the PLO recognizing the state of Israel and renouncing any acts of violence against Israel's existence. In addition, the Palestinians would have the right to establish an autonomous administration in parts of the Gaza Strip and the West Bank, and the Palestinians living in these territories would be given identity cards and passports as a sign of sovereignty.⁵⁵

In a historic ceremony held in Washington, the capital of the United States, Israeli Prime Minister Yitzhak Rabin and PLO leader Yasser Arafat shook hands. However, in 1995, Israeli Prime Minister Yitzhak Rabin was assassinated by a Jewish radical who opposed the peace agreement.⁵⁶ This incident disrupted the peace process and damaged trust between the parts. In the five-year period following the signing of the agreement, Israel, which “from the very beginning chose to be an occupying, colonialist and settler state in Palestinian lands,”⁵⁷ did not fulfill its commitments.⁵⁸

2.11. The Second Intifada (Al-Aqsa Intifada): History and Content

The Second Intifada⁵⁹, known as the Al-Aqsa Intifada, was the second major Palestinian uprising that began in September 2000 and lasted until 2005. This conflict erupted during a period of rising tensions between Israel and Palestine. The Second Intifada is considered an important period of the Israeli-Palestinian conflict, and the events during this period were triggered by the entry of Israel's right-wing leader Ariel Sharon into the Al-Aqsa Mosque, which is considered sacred to Muslims.⁶⁰ This visit caused a great reaction from the Palestinians, who launched an armed uprising against Israel. Israel, on the other hand, intervened harshly by conducting military operations against the Palestinians. During this period, violent clashes took place between the parts, and thousands of people were killed or injured. This uprising brought the Israeli-Palestinian peace process to a standstill and increased instability in the region. The main points of the Second Intifada:

History and Resistance: The Second Intifada began on September 28, 2000. Ariel Sharon's visit to the Temple Mount was an event that increased tensions during this period. The Intifada represents the resistance of the Palestinian people against the Israeli occupation.

Events and Conflicts: During the Intifada, many regions, such as the West Bank and Gaza Strip, were invaded by Israeli soldiers, which resulted in the destruction of agricultural lands. In addition, many houses in the region were demolished, which seriously affected the living conditions of the local people. This process aggravated the humanitarian situation in the

⁵⁵ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi*, 3.

⁵⁶ M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Access 25 May 2024).

⁵⁷ Berdal Aral, “Oslo ‘Peace Process’ As A Rebuttal of Palestinian Self-Determination”, *Ortadoğu Etütleri* 10/1 (2018), 1.

⁵⁸ İslam Asalya, *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi*, 4.

⁵⁹ Davut Ateş, “Gazze Trajedisi: Sorumluluk ve Kavramların Haklılaştırma İşlevi”, *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2009), 67.

⁶⁰ Zafer Balpınar, *İsrail'in Demir Yunruk Politikası-İki İntifada ve Barış Süreci Bağlamında Bir Analiz* (Ankara: Nobel Yay. 2021).

region and left lasting effects. Thousands of people lost their lives. The Second Intifada (Al-Aqsa Intifada) is an important period of the Palestinian-Israeli conflict in terms of the events and conflicts that took place, and when examined from a sociological perspective, the events and conflicts can be analyzed as follows:

Social Mobilization and Participation: The Intifada emerged as a social reaction to Israel's unjust occupation, oppression and practices; the Palestinian people came together to resist the occupation. Forms of social mobilization such as demonstrations, rallies, boycotts and civil disobedience stand out as the basic elements of the Intifada.

Identity and Solidarity: The Intifada movement enabled Palestinians to come together to protect their identity and defend their land. Solidarity within society increased and Palestinians fought together against the occupying power. This shows that the Intifada served an effective function in terms of social integration among the Palestinian people.

Resistance in the Streets and Homes: During the Intifada, there were clashes in the streets. While stone-throwing clashes, tear gas use and armed clashes continued between Israeli soldiers and Palestinian youth, there was also strong resistance in homes. Palestinian families came together against the destruction of their homes by the tyrannical and occupying Israelis. In addition to the street resistance, the contributions of these strong examples of resistance in homes to the culture of social resistance were seen throughout the Palestinian geography.

Media and Propaganda: The Intifada was a period in which the media was used effectively. Media channels such as television, radio, newspapers and the internet largely shaped the development and impact of the Intifada. Palestinian activists actively used the aforementioned media tools to announce the events to the world public; the media also played an important role in how Israel presented its attacks on Palestinians. This is a sociological dimension related to perception management and propaganda strategies. The occupying Israeli administration also tried to portray Palestinians as terrorists by conducting its own propaganda. The suffering, resistance and losses of the Palestinians were conveyed to the world through the media, and the visual and written content of the media affected people's emotional reactions. This emotional effect increased social mobility and strengthened the desire of the Palestinian people to struggle together.

The media has attracted the attention of the international community and has supported the Palestinians. Human rights violations have been brought to the world agenda through the media and Israel's actions have been criticized. The Intifada period is an important example to understand the power of the media and social dynamics. This process shows how it affects people's access to information, emotional reactions and social mobility.

Human Rights and International Relations: The Intifada was a period of increasing human rights violations. Israel's attacks on Palestinian civilians attracted the attention of the

international community. Many countries supported the Palestinians and criticized Israel during the Intifada. The Second Intifada was a period of increasing human rights violations as a reflection of the Palestine-Israel conflict. While the Intifada expressed the Palestinian people's resistance against the occupation, human rights violations were at the center of this resistance. Palestinian activists increased public awareness by emphasizing the need to respect human rights. During the Intifada, the media brought human rights violations to the world's public opinion. Attacks on Palestinians were documented and published with visual and written content. This attracted the attention of the international community and Israel's actions were criticized. Many countries supported the Palestinians during the Intifada. This emerged as a reaction to human rights violations. Israel's attacks on Palestinian civilians caused tensions in international relations and Israel was criticized.

The Intifada began as a social reaction to human rights violations. The Palestinian people fought against the occupation in solidarity. Human rights defenders came together to support the Palestinians during this period. The Intifada period is important in terms of showing how human rights violations affected social dynamics, identity formation and solidarity. This process went down in history as a social movement that emphasized the need to respect human rights.

The End of the Intifada: The conflicts experienced in the Second Intifada, which were triggered by events such as the failure of the Oslo Accords and Ariel Sharon's visit to the Temple Mount, ended with the Sharm el-Sheikh Summit held in February 2005 with the participation of Ariel Sharon and Mahmoud Abbas. This uprising was seen as a reflection of the Palestinians' national liberation efforts, while the Israelis considered it terrorism. The Second Intifada was shaped by the complex political and social dynamics between Palestine and Israel and resulted in great human losses. While the total death toll on the Palestinian side was 4,412, it reached 1,069 on the Israeli side.⁶¹ Many foreigners also lost their lives during the uprising. This period reflects the failure of the peace process and the deep mistrust between the parts. The Second Intifada is an important example for understanding social dynamics, identity formation and solidarity. This period reflects the spirit of resistance of the Palestinian people and their struggle against the Israeli occupation.

The Intifada symbolizes the resistance of the Palestinian people against the occupation. This event emerged as a social reaction and involved a wide segment of society. The resistance was expressed not only through armed conflicts but also through civil disobedience, demonstrations, boycotts and cultural events. The Intifada enabled Palestinians to come together to protect their identity, defend their land and voice their demands for independence. The Second Intifada is an important sociological phase that reflects the spirit of resistance of the Palestinian people and their struggle against the Israeli occupation. When

⁶¹ During the events, 48,322 Palestinians and 4,500 Israelis were injured. AA, "ikinci intifada'nın sembol ismi Muhammed Durra'nın öldürülmesinin üzerinden 21 yıl geçti", (Access 25 May 2024).

examined sociologically, this period constitutes an important example for understanding social dynamics, identity formation and solidarity.

In 2005, Israel withdrew from the Gaza Strip as part of its disengagement plan. However, Israel continued to control Gaza's borders, airspace, and waters. The Gaza Strip became a densely populated and impoverished area under siege.

2.12. Hamas' Parliamentary Victory and Partition

The 2006 parliamentary elections in Palestine were a significant turning point in Palestinian politics and the Israeli-Palestinian conflict. In these elections, Hamas, an Islamist group that does not recognize Israel and advocates armed resistance, won the majority. However, Hamas' victory provoked a reaction from the international community, especially Israel, the US and the EU. These countries refused to negotiate with Hamas and imposed economic and political sanctions on Palestine. This situation also led to division within Palestine. A civil war broke out between Hamas and Fatah, the secular and moderate wing of the PLO. In 2007, Hamas seized power in the Gaza Strip and Fatah in the West Bank. Thus, the Palestinian territories were divided under two separate administrations. This division weakened the Palestinians' national unity and their hopes of establishing their own state.

The Gaza Strip is one of the most critical areas in the conflict between Israel and Palestine. The Gaza Strip has been under Hamas control since 2007. Israel has launched three major military operations in Gaza, claiming to stop rocket attacks from Gaza. These operations took place in 2008-2009, 2012 and 2014. During these operations, thousands of people, mostly civilians, were killed and injured, and extensive destruction occurred in Gaza. The international community has condemned Israel's disproportionate use of force and violations of human rights and international law.

2.13. Reviving Hopes: UN's Call to Stop Unjust Settlements

In order to revive hopes for peace in the Israeli-Palestinian conflict, the United Nations Security Council adopted resolution 2334 in 2016. This resolution described the Israeli presence in Palestinian territories (settlement activities resulting from the occupation) as "unlawful" and called for its "immediate and complete cessation."⁶² It also called for an end to the occupation and support for a two-state solution based on the 1967 borders. This resolution was rejected by Israel but welcomed by Palestine.

⁶² "The United Nations Security Council resolution 2334 concerns settlement activities in the territories that Israel captured after the Six-Day War in 1967. This resolution called on Israel to "immediately and completely cease settlement activities contrary to international law" and was adopted on December 23, 2016. This resolution "carries political and legal importance for the solution of Palestine, Israel and the Palestinian-Israeli issue. Furthermore, resolution 2334 reminded that the problem and therefore the solution does not only involve Israel, but also two parties, Palestine and Israel. The UNSC reiterated that the 1967 borders must be accepted and the solution must be accordingly." *Ankara Kriz ve Siyaset Araştırmaları Merkezi*, "BM Güvenlik Konseyi'nin 2334 Sayılı Kararı Nasıl Yorumlanabilir?" (Access 25 May 2024).

2.14. The Complication of the Peace Process: Trump's Jerusalem Move

Jerusalem is one of the most sensitive and critical issues in the Israeli-Palestinian conflict. Jerusalem is a holy city for both Jews and Muslims. In 2017, US President Donald Trump announced to the world that he recognized Jerusalem as the capital of Israel and moved the US Embassy there from Tel Aviv. This decision was condemned and rejected by the Palestinians, Arab countries and a large part of the international community, who want to see East Jerusalem as the capital of the future Palestinian state. This decision caused a new wave of tension and violence in the region and made the Israeli-Palestinian peace process even more difficult.⁶³

Trump's Jerusalem decision has been met with a negative reaction by a large part of the international community and has caused great tension in international relations. This event is important in terms of showing the impact of the international community on regional conflicts and peace processes and how global solidarity is shaped. In addition, this decision has led to a new wave of violence in the region and has triggered social dynamics such as social mobilization and protest actions. This situation has led to increased social and political instability and increased social tensions in the region. As a result, Trump's Jerusalem decision has further complicated the Palestinian-Israeli peace process. This decision, which emphasizes the complexity and sensitivity of political, social and international relations in the region, has further worsened the already difficult dynamics of the peace process and increased instability in the region.⁶⁴

2.15. Betrayal of the Palestinian Cause: The Abraham Accords

Israel signed agreements normalizing its relations with four Arab countries in 2020. These agreements were brokered by the United States. These agreements are called the Abraham Accords.⁶⁵ The Arab countries that signed these agreements are as follows:

The United Arab Emirates (UAE) agreed to normalize relations with Israel on August 13, 2020, becoming the third Arab country and the first among the Gulf countries to recognize Israel. Bahrain became the fourth Arab country to recognize Israel by signing the agreement normalizing relations with Israel at a ceremony held at the White House on September 15, 2020. Sudan announced that it would normalize relations with Israel on October 23, 2020, ranking fifth among Arab countries. Morocco, which ranked sixth, agreed to normalize

⁶³ Mehmet Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2876-2905.

⁶⁴ Donald Trump's Jerusalem move has been a significant turning point in the Israeli-Palestinian conflict, and this situation should be examined in depth in terms of sociology and international relations. Since Jerusalem is a holy city for both Jews and Muslims, the repercussions of this decision have had a profound and complex impact on ethnic, religious and national identities. Trump's decision to recognize Jerusalem as the capital of Israel and to move the US Embassy from Tel Aviv to Jerusalem has been condemned and rejected by Turkey in particular, as well as by the Palestinians, Arab countries and large segments of the international community. This situation shows how Palestinians' national identities and expectations for their future are shaped, and how Trump's decision contradicts these expectations.

⁶⁵ For detailed information: Kemal Başak, "İbrahim Anlaşmaları'nın Ortadoğu Bölgesel Barışına Etkileri", *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/2 (2023), 1-17.

relations with Israel on December 10, 2020. While these agreements were seen as a breakthrough in Israel's relations with the Arab world, they were also described by some Palestinians and Arabs as a betrayal of the Palestinian cause. It has been argued that these agreements undermine the Palestinians' right to establish their own state and a two-state solution based on the 1967 borders.

2.16. Waves of Violence in Recent History: What Happened After 2021

The latest wave of violence in the Israeli-Palestinian conflict in 2021 emerged as a result of tensions in Jerusalem. The Israeli court's request to evict Palestinian families from the Sheikh Jarrah neighborhood in Jerusalem has drawn Palestinian reaction. In addition, Israeli police raids on the Al-Aqsa Mosque during the month of Ramadan were perceived as disrespectful of the Palestinians' holy site. These incidents led Hamas, which governs Gaza, to launch rocket attacks on Israel. Israel responded by launching airstrikes on Gaza. Hundreds of people, most of whom were in Gaza, were killed or injured in these clashes. This wave of violence has drawn the concern and reaction of the international community. The United Nations (UN), the United States and other countries have called on the parts to immediately ceasefire and de-escalate the situation. However, no agreement has been reached between the parts. Israel has stated that it wants to completely destroy Hamas, while Hamas wants Israel's occupation to end.

2.17. The Al-Aqsa Flood: A Turning Point in the Palestinian-Israeli Conflict

The Al-Aqsa Flood is the name of the large-scale attacks carried out by Hamas against the occupying Israel, which has been taking their lands and has been spewing death on its people for many years. The name of this attack was given in reference to the Al-Aqsa Mosque in Jerusalem, the third holiest shrine in Islam, and represents an important symbol for Palestinian Muslims. This conflict began on October 7, 2023, with the large-scale attack by the Izz ad-Din al-Qassam Brigades, the armed wing of the paramilitary organization Hamas, spreading throughout Israel.⁶⁶ This conflict continues in the Gaza Strip as part of the Israeli-Palestinian conflict. Recently, it is known that Israeli forces have also targeted refugee tents and massacred civilians in Rafah. As of May 28, 2024, it has been observed that Israeli forces have massacred nearly 40 thousand people without distinguishing between women, men, the elderly, the young and children, and committed genocide. Due to these accusations, various lawsuits have been filed against Israel and trial processes have been initiated in international platforms. These lawsuits are based on allegations of human rights violations and violations of international law. The international community contributes to these processes through various mechanisms to evaluate such incidents and ensure justice.

The developments that took place after October 7, 2023 stand out as one of the most violent phases of the conflict between Palestine and Israel in almost the last century. This

⁶⁶ Cenk Özgen, "Yom Kippur 2.0: Askeri Düzlemde İsrail-Hamas Savaşı'na Dair İlk Gözlemler", *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9/2 (2023), 105-124.

conflict is part of the legitimate Palestinian resistance's struggle to fend off an invader on its own land and a struggle that has been ongoing for years against Zionism's illegal occupation. Hamas operations should not be interpreted as ending the period of non-conflict in Palestine, but as a tactical move aimed at gaining a profit in favor of Palestine from the occupation and conflict activities that have been going on for a long time. Therefore, during the period when these operations took place, there was no atmosphere of peace in the region and they did not disrupt a peace environment that did not involve Palestinians. This situation is considered a very important period in terms of the history of the Palestinian resistance.⁶⁷

Since Netanyahu came to power in 1996, the peace process has been stuck, and this has caused great disappointment for the Palestinian people. The operational maneuvers carried out by Palestinian resistance groups to force negotiations with Israel and the efforts of all political actors since the Arafat era have not yielded positive results.⁶⁸ The Palestinian society, which has sat at the negotiating table since Oslo and was promised an independent state within five years, has been experiencing great disappointment for 30 years.⁶⁹

While the oppression and blockades experienced by the people are increasing, the attack launched by Hamas in the region on October 7, 2023 was evaluated by the resistance forces as a surprising attack against the occupiers rather than a large-scale popular uprising. "The October attacks took place in an unprecedented manner; many rockets were fired at cities under Zionist control, and for the first time the occupation army was not effective."⁷⁰ However, the occupation army's counter-attack, as always, was in the form of heavy bombardments on Gaza and massacring civilians. This incident can be evaluated as an important turning point in the Palestinian-Israeli conflict. The strength of the resistance against the Zionist occupation policies and the will of the people were decisive in this process.⁷¹ The attacks carried out by Hamas forces against Israel on October 7 not only demonstrated Hamas' power capacity, but also revealed the inadequacy of the State of Israel's air defense system and the weakness of its security capacity. In particular, the air defense

⁶⁷ Ahmet Emin Dağ, "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı" *İlke Analiz* (Access 26 May 2024).

⁶⁸ The peace agreements made by the Palestinian side with the occupying forces did not bring independence and the promises made were not kept. Israel's policy of land occupation and massacre continued and during this process, the Palestinians became a people who could be easily oppressed. During the periods of non-conflict, many Palestinian administrators were killed and the Palestinian people were subjected to massacres. Although the Palestinians gave a strong message to the Zionist government and the international community during the process that started with the "Aqsa Intifada" in 2000, the occupiers responded to this with new massacres. Thousands of Palestinians lost their lives during the Intifada and the region became uninhabitable due to the siege that has been in place since 2006. In addition, thousands of Palestinian civilians were brutally massacred in two major massacres in Gaza in 2008 and 2014. As a result, making peace with Israel did not provide the Palestinians with political and economic independence and it did not prevent arbitrary killings and assassinations.

⁶⁹ Dağ, "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı".

⁷⁰ Dağ, "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı".

⁷¹ Yasin Aktay, *Aksa Tufanı Günlüğü* (İstanbul: Kadim Yayın Grubu, 2024).

system known as the “Iron Dome” was ineffective in these attacks and exposed the weak points of Israel's defense mechanism.⁷²

The Al-Aqsa Flood, together with what has been happening since October 7, 2023, constitutes one of the most violent stages of the Palestinian-Israeli conflict of the century and reflects the long-term struggle between the Palestinian resistance and Zionism. If we examine the Al-Aqsa Flood from a sociological perspective, it is possible to list the stages leading to this process as follows:

Disappointment and the Peace Process: The Palestinian people, who have sat at the table with Israel since the Oslo Accords, have followed this process with the hope of independence and peace, but each time the promises were not kept and the Israeli side continued its occupation policies. During this process, instead of making peace with the Palestinian people and softening the atmosphere, Israel continued with assassinations and occupations, drawing reactions and creating tension.

Blockade and Intimidation: The Palestinian people rebelled with the Al-Aqsa Intifada in 2000, but Israel's massacres did not end. While thousands of Palestinian civilians were brutally killed in two major massacres in Gaza in 2008 and 2014, the political, military and economic blockades imposed by Israel on the Palestinian side harassed the people almost every day until October 7, 2023.

Normalization Process and Facts: While the normalization process with Israel continues in the region under the name of the Abraham Accords, the suffering of the Palestinian people has been ignored. The Al-Aqsa Flood brought the just struggle of the Palestinian people to the world agenda and showed the true face of the Zionist occupation to the whole world. This conflict is an important issue not only between Palestine and Israel, but also for all countries in the region and the international community. The Al-Aqsa Flood can be considered a turning point in the search for peace.⁷³

2.18. The Israeli-Palestinian Problem: The Role of the International Community for Human Rights and Peace

The violent and inhumane attacks that have taken place since the establishment of the Zionist Israeli government have caused thousands of innocent Palestinians to be killed, injured and exiled in their own lands. The events that have taken place since October 7, 2023 have clearly shown that Israel is implementing state terrorism in Gaza in violation of the laws of war and human rights. It has become inevitable for the international community to take action to see this tragic situation and to end the massacres and exiles that have been going on for many years. The international community's intervention in this problem also plays a

⁷² Hüseyin Mucuk vd. “El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye’de Kamuoyunun Filistin Algısı”, *Fikriyat* 3/2 (2023), 109.

⁷³ Ahmet Emin Dağ, “Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı”.

critical role in achieving peace and protecting human rights.⁷⁴ Diplomatic initiatives, mediation efforts and the implementation of international law are of vital importance in resolving the Israeli-Palestinian problem.

CONCLUSION

The Israeli-Palestinian conflict is an issue with deep social, cultural and psychological dynamics, beyond military conflicts and territorial claims. This conflict stands out as a reflection of the established understandings of identity, culture and history between the two peoples. From a sociological perspective, this problem emerges as a subject that requires deep analysis within the framework of historical traumas, collective memory, identity construction and power dynamics.

Since its establishment in 1948, Israel has been trying to consolidate its national identity, overcome security concerns and historical Jewish traumas. In this context, the occupation of Palestinian lands is seen as a means to ensure security, and this situation finds broad support in Israeli society. However, this approach also has profound effects on Palestinians' concept of defending their own identity and national rights. Palestinians are trying to consolidate their national identity by defending their right to establish an independent state in lands with which they have historical and cultural ties. This process not only touches existing geographical borders; it also includes psychological feelings shaped by the socio-historical traumas that have been experienced between the two peoples and are still ongoing.

The territorial claims have become not only a physical struggle but also a war over identities. While the Palestinian people are trying to maintain their existence in the occupied territories, Israel justifies this occupation by claiming that it is trying to protect its own national security and identity. Both sides have tried to defend the legitimacy of their own stories; this stands as an obstacle to mutual understanding and compromise.

Lack of trust has been/is a significant obstacle to the resolution of this conflict. Both sides harbor deep distrust towards each other, which further complicates the peace process. The historical traumas underlying distrust, combined with suspicion of each other's rights and interests, have made/are making the dialogue and cooperation necessary for peace difficult.

The role of the international community in resolving these complex problems is of critical importance. However, the power dynamics of these actors in the field are shaped by the parties' search for international support and legitimacy. In this context, it is a fact that

⁷⁴ As an example of how the international community has been ineffective in resolving the issue, a study shows that although some European countries criticized Israel's illegal and aggressive policies in regional conflicts between 2006 and 2016, the European Union and Israel's military relations were not seriously affected by these criticisms. For more detailed information, see: Mohammed Abu Saada-Yıldırım Turan "European-Israeli Military Relations during Israel Regional Wars (2006-2016)" *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020), 209-232.

regional actors also complicate the situation. For example, some Arab countries use the Palestinian cause for their own national interests, and this has had/is having negative effects on the Palestinian struggle for independence.

Ultimately, the solution to the Israeli-Palestinian problem is not just a political issue; it is also a problem where deep social and psychological dynamics await resolution. The parties need to understand each other, recognize their historical traumas, and reconsider their collective identity understandings. Among the steps that need to be taken for a lasting peace are the international community's active and constructive role in this complex process, and regional actors' contribution to the solution of the problem is of great importance. In this way, it may be possible to achieve reconciliation not only on the land, but also in hearts and minds.

Authorship Contribution

The translation work was carried out as a single author and there is no conflict of interest with any person or institution-organization.

Ethics Committee Declaration

The study is a translation captive and does not require ethics committee approval as it is not based on human or animal research in terms of its nature and content.

DEDICATION

“This article is dedicated to the scientists, students, health workers, clergy, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives due to Israel's brutal, barbaric, inhumane and unlawful attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to drive more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All of Israel's occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore must be put on trial.”⁷⁵

⁷⁵ For the article from which this text is extracted, see: Yılmaz Arı, “A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians”, trans. Mustafa Turan, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465; To read the Turkish version of the study, see: Yılmaz Arı, “Bir İnsanlık Suçu ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerekliğine Dair Bir Değerlendirme”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44; For the Turkish version of this article on the history of Israel's genocide in Palestine, please see: Yılmaz Arı, “Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü ve Soykırım Trajedisi Tarihi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 639-665.

REFERENCES / KAYNAKÇA

- AA, Anadolu Ajansı. "İkinci İntifada'nın sembol ismi Muhammed Durra'nın öldürülmesinin üzerinden 21 yıl geçti". Erişim 25 Mayıs 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ikinci-intifadanin-sembol-ismi-muhammed-durranin-oldurulmesinin-uzerinden-21-yil-gecti/2379292>.
- Abu Saada, Mohammed – Turan, Yıldırım. "European-Israeli Military Relations during Israel Regional Wars (2006-2016)" *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020), 209-232.
<https://doi.org/10.26513/tocd.735508>
- Akçapa, Mevlüt. "Arap Baharı Öncesi Filistin'in İçsel Dinamikleri Bağlamında Türkiye'nin Filistin Meselesine Yaklaşımı". *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Dergisi* 4/1 (Mart 2021), 33-45.
- Aktay, Yasin. *Aksa Tufanı Günlüğü*. İstanbul: Kadim Yayın Grup, 2024.
- Andırırbu, Rüveyda. "Lübnan Hükümeti'nin Güvenlik Sorununa Dönüşen Filistinli ve Suriyeli Mülteciler". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 5/1 (2022), 244-256.
- ANKASAM, Ankara Kriz ve Siyaset Araştırmaları Merkezi. "BM Güvenlik Konseyi'nin 2334 Sayılı Kararı Nasıl Yorumlanabilir?". Erişim 25 Mayıs 2024.
- Aral, Berdal. "Oslo 'Peace Process' As A Rebuttal of Palestinian Self-Determination". *Ortadoğu Etütleri* 10/1 (2018), 7-26.
- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. Bursa: Alfa Yayınları, 2017.
- Arı, Yılmaz. "A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians". çev. Mustafa Turan. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10429568>
- Arı, Yılmaz. "Bir İnsanlık Suçu ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerektiğine Dair Bir Değerlendirme". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44. <https://doi.org/10.61216/darulhadisdergisi.1392165>
- Arı, Yılmaz. "Gölgede Kalan Yıkım: İsrail'in Devlet Destekli Terörü Ve Soykırım Trajedisi Tarihi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 639-665.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.1491769>
- Asalya, İslam. *Aksa İntifadası Bir Halk Ayaklanmasının Muhasebesi*. İstanbul: İNSAMER, 2019.
- Ateş, Davut. "Gazze Trajedisi: Sorumluluk ve Kavramların Haklılaştırma İşlevi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2009), 61-83
- Ay, Rahim. "İsrail'in Kuruluşunun Teolojik Meşruiyet Sorunu: 1967 Altı Gün Savaşları Bağlamında Bir Soruşturma". *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 351-370.
- Ballı, Abdulvehap – Gökçe, Ali Fuat. "Yahudi Göçleri ve Yahudi Kimliğinin Oluşumu." *İletişim ve Diplomasi* 5 (2021), 57-80.
- Balpınar, Zafer. *İsrail'in Demir Yumruk Politikası-İki İntifada ve Barış Süreci Bağlamında Bir Analiz*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2021.
- Başak, Kemal. "İbrahim Anlaşmaları'nın Ortadoğu Bölgesel Barışına Etkileri". *Orta Doğu Ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma Ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3/2 (2023), 1-17.
- Bauman, Zygmunt. *Auschwitz and Modernity: The Sociological Context of Genocide*. Routledge, 1989.
- Baycar, Hamdullah – Atar, Emrah, "An Analysis Of The Impacts Of The First Palestinian Uprising (Intifada) On The Israeli Economy". *İmgelem* 5/9 (2021), 565-578.

- Çağrı, Erhan. "Filistin-İsrail Barış Süreci Nereye Gidiyor?". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/02 (2001), 173-180.
- Çakmak, Diren. *Yakup'tan Binyamin'e: Antik Siyonizm'den Modern Siyonizm'e Antisemitizm*. İstanbul: Libra Yay., 2021.
- Çevik, Savaş Kurtuluş. "Sanatsal İntifada Bir İşgalin Anatomisi/Filistin". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 9/73 (2020), 1363-1378.
- Çorbacı, İsmail. *Siyonizm'in ve Yahudiliğin Gizli Tarihi - Dünya'ya Hakim Olma Planı*. İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2020.
- Dağ, Ahmet Emin. "Aksa Tufanı ve Yeni Bölgesel Düzen Arayışı". *İlke Analiz*. Erişim 26 Mayıs 2024. <https://www.ilkeanaliz.net/2023/11/03/aksa-tufani-ve-yeni-bolgesel-duzen-arayisi/>
- Dutak, Mustafa. *İsrail Devletinin Kuruluşundan Filistin Devletinin Kuruluşuna Kadar Arap Ülkeleri ve İsrail İlişkileri (1948-1988)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ediz, İsmail. "Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin'de Toplum ve Siyaset 1919-1922". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2 / 2 (Nisan 2016), 141-176.
- Ediz, İsmail. *Balfour Deklerasyonu: Yahudi Devletinin Kökenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- El-awaisi, Khalid. "Beytülmakdis'in İşgali ve Bilgi Krizi". *Milel ve Nihal* 16 (2019), 143-174.
- euronews. "1948'de yaşanan Nekbe (Büyük Felaket) nedir, Filistinliler için ne anlama geliyor?". Erişim 25 Mayıs 2024. <https://tr.euronews.com/2024/05/15/1948de-yasanan-nekbe-buyuk-felaket-nedir-filistinliler-icin-ne-anlama-geliyor>
- Gilbert, Martin. *Israel: A History*. HarperCollins, 1997.
- Güngör, Özcan. *İsrail'in Teo-Politiki Vadedilmiş Topraklar*. İstanbul: DBY Yayınları, 2024.
- Hinton, Alexander Laban. *Genocide and Globalization*. Routledge, 2002.
- Özgen, Cenk. "Yom Kippur 2.0: Askeri Düzlemde İsrail-Hamas Savaşı'na Dair İlk Gözlemler". *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9/2 (2023), 105-124. <https://doi.org/10.46849/guibd.1401052>
- Özhan, Taha. "Ortadoğuda Yeni Güçler Dengesi ve Nakba". *Eskiyeni* 9 (Haziran 2008), 36-43.
- Özkoç, Özge. "Savaş ve Barış: Doksanlı Yıllarda Filistin- İsrail Sorunu". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/03 (Mart 2009), 167-195. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002117
- Öztürk, Mehmet. "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2876-2905. <https://doi.org/10.15869/itobiad.597096>
- Özmen, Seda. *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014.
- Karaman, M. Lutfullah "Filistin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/filistin>
- Karaman, M. Lutfullah "Siyonizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/filistin>
- Kasalak, Kadir. "İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016), 65-78.

- Kaya, Mehmet-Polat, Elif. "Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Diplomasi Serüveni: Oslo Barış Süreci". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2023), 226-240. <https://doi.org/10.29029/busbed.1297870>
- Kemiksiz, N. Neşe. "Ürdün-Filistin İlişkilerine Tarihsel Bir Bakış". *The Turkish Yearbook of International Relations* 50 (Mart 2021), 181-213.
- Kıllıoğlu, Mehmet Erkan. "1956 Süveyş Krizi ve Ortadoğu'ya Etkisi". *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 726-757.
- Kıllıoğlu, Mehmet Erkan. "1973 Ramazan/Yom Kippur Savaşı ve Ortadoğu". *Türk Savaş Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2022), 129-151.
- Kılıç, Davut. "Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme". *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 65-86.
- Kızıloğlu, Sedat. "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2012), 35-64.
- Kiş, Erden. "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile "İsrail- Filistin Sorun". *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-274.
- Kitabı Mukaddes*. Korea: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Kuduoğlu, Alptuğ. "Camp David Sonrası ABD-Mısır Yakınlaşması: Askeri Boyut". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 101-137.
- Kudüs Araştırmaları. "Bir Milletın Sürgünü: Nekbe". (Erişim 25 Mayıs 2024). <https://kudusarastirmalari.org/bir-milletin-surgunu-nekbe-2/>
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Mile ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 33-59.
- Küçük, Abdurrahman. *Arz-ı Mev'üd*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 3. Cilt. İstanbul: 1991, 442-444.
- Mengüaslan, Hikmet. "Yom Kippur'dan İkinci Lübnan Savaşı'na: İsrail'de Devlet-Toplum İlişkisi ve Savaş'a Bakış". *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 102-114.
- Memiş, Ekrem. *İsrail Nereye Koşuyor*. Ankara: Ekin Kitabevi, 2006.
- Mezkit, Mesut. "Siyonizmin Siyon Protokolleri' ile 'Dünya Hakimiyeti' Düşüncesi". *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (December 2014), 69-92.
- Mucuk, Hüseyin. vd. "El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye'de Kamuoyunun Filistin Algısı". *Fikriyat* 3/2 (2023), 101-118. <https://doi.org/10.61960/fikriyat.1402697>
- Pappé, İlan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oneworld Publications, 2006.
- Seyfeli, Canan – Akdemir, Hüseyin. "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240-262.
- Shamsutdinova, Leysan. *Filistin Kurtuluş Örgütünün Meşruiyet Kazanması Süreci*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- Schneer, Jonathan. *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. Random House, 2010.
- Süer, Sançar Sefer. "Uluslararası Adalet Divanının İşgal Altındaki Filistin Topraklarında Duvar İnşasının Hukuki Sonuçları Konusundaki Danışma Görüşü". *Yasama Dergisi* 14 (2010), 25-58.
- Şahin, Furkan. *perspektif.eu*. "Antisemitizm". (Erişim 26 Mayıs 2024). <https://perspektif.eu/2020/07/26/antisemitizm-kavraminin-ortaya-cikisi-ve-tarihsel-gelisimi/>
- Tokgöz, Habip. "İsrail Devleti'nin Kuruluşunda Theodor Herzl ve Siyonizm". *Anasay* 1 (2017), 183-195.

- Tekdal Fildiş, Ayşe. “Birleşmiş Milletler’in Taksim Kararı ve İsrail Devleti’nin Yaratılışı”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Mart 2012), 337-348.
- Türk Dil Kurumu. Erişim 14 Ocak 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, Mehmet Bülent. “Manda Sistemi”. *TÜBİTAK Ansiklopedi*. Erişim 25 Mayıs 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/manda_sistemi
- Yamaç, Müzehher – Cartmill, Hazel, “The Balfour Declaration”. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2018), 134-143.
- Yazıcı, Elif Miray. “Camp David Antlaşmaları Çerçevesinde Mısır – İsrail İlişkileri ve Günümüze Yansımaları”. *Uluslararası İlişkiler ve Politika Dergisi* 1/1 (2021), 1-19.
- Yıldırım, Yusuf. “İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları”. *OPUS International Journal of Society Researches* 18/41 (2021), 3840-3884. <https://doi.org/10.26466/opus.874933>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 316-341.

Osmanlı Devleti'nde İhtira Beratı ve Berat Alan Gayrimüslim Mucitler

Non-Muslim Inventors Obtained Certificates Of Invention And Certificates In The Ottoman Empire

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14174219>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.08.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
07.11.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Ümran ENGÜR

ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir, TÜRKİYE.
hande2043@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-3148-7010>

Prof. Dr. Emine GÜMÜŞSOY

ESOGÜ, İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Tarih Bölümü,
Eskişehir, TÜRKİYE.
egumussoy@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1401-8493>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Bu makale ESOĞÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Emine Gümüşsoy danışmanlığında yürütölen "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Yaptıkları İcatlar (1879-1922)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Sanayi Devrimi ile yeni üretim tekniklerinin geliştirilmesi sonucu buharlı makinelerin sayısı giderek artarken icatların tescil edilmesi ve mucitlerin patent hakları gibi konular gündeme gelmeye başlamıştır. Zira bu dönemde mucitlerin hukukî haklarını güvence altına almak ve mucitler ile ilgili konuları hukukî bir zemine oturtmak için birçok Avrupa ülkesinde patent yasaları kabul edilmeye başlanmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti de mucitlerin hukukî haklarını korumak ve yabancı mucitlerin patent taleplerini karşılayabilmek için 1844 Fransız Patent Kanunu'ndan uyarlanan 1879 İhtira Beratı Kanunu'nu yürürlüğe sokmuştur. Osmanlı Devleti'nin ilerleme ve gelişiminde çok önemli bir rol oynayan İhtira Beratı Kanunu, Türkiye Cumhuriyeti'nin Sınai Mülkiyet Hakları konusunda gereken hukukî alt yapısının atıldığı önemli bir adımdır. Müslümanların yanı sıra Osmanlı tebaası olan gayrimüslim mucitler de bu kanun kapsamında müracaatta bulunmuşlardır. Bazen çok ilginç ve tuhaf icatlar ile Osmanlı mercilerine başvuruda bulunan gayrimüslim mucitler, ülkenin sanayi ve teknolojisinin gelişmesi adına daima teşvik edilerek, hoşgörü ve anlayış ile karşılanmışlardır. Devlet nezdine sunulan icatlara ciddi bir tutum ile yaklaşarak, önemsiz ve basit gibi görünenler dahi bir bilimsel ve teknik incelemeye alınmıştır. İhtira Beratı için başvuru sürecini tamamlayarak berat elde eden gayrimüslim mucitler gerek topluma hizmet edecek ürünler gerekse kamu ve devlet yararına sunulacak icatlar gerçekleştirmişlerdir. Mucitler ülkelerinin kaderini değiştirecek, dünya teknolojisinin ilerlemesine katkı sağlayacak kadar büyük icatlar geliştirememişlerdi. Ancak ülkenin iktisadi durumu, toplumsal yapı ve zihniyeti, eğitim sistemi, sanayi ve teknolojisinin ulaştığı seviye gibi birçok etken göz önünde bulundurulduğunda mucitlerin gayet iyi derecede teknolojik bilgi ve beceri birikimine sahip olduğu görölmektedir. Neticede yerli mucitler teknik bilgi birikimi ve teknoloji transferini başarılı bir şekilde uygulayarak çeşitli kategoride icat gerçekleştirebilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Gayrimüslim, Osmanlı Devleti, İcat, Mucit, İhtira Beratı.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Engür, Ümran – Gümüşsoy, Emine. "Osmanlı Devleti'nde İhtira Beratı ve Berat Alan Gayrimüslim Mucitler". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 316-341.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14174219>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

As a result of the development of new production techniques following the Industrial Revolution, the number of steam-powered machines gradually increased, and issues such as the registration of inventions and inventors' patent rights came to the fore. During this period, patent laws were enacted in many European countries to secure the legal rights of inventors and to provide a legal basis for issues relating to inventors. In this regard, the Ottoman Empire enacted a patent law in 1879 based on the French patent law (1844) to protect the legal rights of inventors and to meet the patent needs of foreign inventors. The patent law, which played a very important role in the progress and development of the Ottoman Empire, is an important step in laying the necessary legal infrastructure for the Industrial Property Rights of today's modern Republic of Turkey. In addition to Muslim inventors, non-Muslim inventors who were Ottoman citizens also filed applications under this law. The non-Muslim inventors who sometimes applied to the Ottoman authorities with very interesting and bizarre inventions were always encouraged and welcomed with understanding and acceptance for the sake of developing the country's industry and technology. Inventions submitted to the authorities were taken seriously, and even those that seemed trivial and simple were examined scientifically and technically. Non-Muslim inventors completed the application process to obtain certificates of invention and certificates invented many products that served the society as well as inventions for the benefit of the public and the government. Inventors may not have been able to develop inventions that would change the fate of their countries and contribute to the advancement of world technology. However, considering many factors such as the country's economic situation, social structure and mentality, education system, and the level of industry and technology, it can be seen that the inventors have a very good level of technological knowledge and skills. As a result, local inventors have been able to create inventions in various categories by successfully applying technical know-how and technology transfer.

Keywords: History, Non-muslim, Ottoman Empire, Invention, Inventor, Certificates.

1. GİRİŞ

Patentler temel olarak yabancı teknoloji transferini sağlamak amacıyla Avrupa'da Orta çağ sonları ile Rönesans başlarında feodal ve cumhuriyetçi hükümetler tarafından kullanılan araçlar olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde tekel imtiyazları Avrupa'nın birçok yerinde mucitlere, yenilik yapan zanaatkârlara, müteşebbislere yerel hükümetler tarafından çıkartılan bir tür yasa, bayilik, lisans veya düzenlemeler şeklinde krallar tarafından verilmekteydi.

İmtiyazlar sadece belli bir teknolojinin belli bir bölgede ve belli bir zaman dilimi içerisinde kullanımı ve satışıyla ilgili olmayıp iş kurma yetkisi, para ödülü, vatandaşlık hakkı vs. gibi düzenlemeler için de verilebiliyordu. Söz konusu icatlara yönelik ilk imtiyaz 1331'de İngiltere'de Kral III. Edward tarafından Flandre'li bir dokumacıya verilmiştir. Yine 1336'da iki dokumacının York'a yerleşmesi için sağlanan koruma, 1368'de Hollanda Delft'ten üç saatçiye verilmiştir. Verilen bu imtiyazlar icat fikrini ilk olarak kimin ürettiği bilgisinden bağımsız olsa da patent sisteminin ilk nüvesi olması bakımından önemlidir.¹ İcatların başkaları tarafından kullanılmasını engelleyerek icat sahiplerinin haklarını korumak ve yeniliği teşvik etmek üzere ilk patent yasası ise 19 Mart 1474'te Venedik Cumhuriyeti tarafından resmî olarak kabul edilmiştir.

¹ Murat Candemir, *Osmanlı Dünyasında Patent: İhtira Beratı Kanunu 1880*, (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2021), 135-136.

İlk patent yasası kabul edildikten sonra, hızla önce İtalya'nın diğer kısımlarına ve sonra da kuzeye, ilk olarak Alman prensliklerine, ardından Fransa'ya, İspanya'ya, Hollanda ve Belçika'ya, son olarak da İngiltere'ye yayılmıştır.² Bazı kaynaklara göre de patent sisteminin kanunlaşması, yerleşmesi ve gelişmesine İngiltere öncülük etmiştir. Zira patentlerin kaynağı, İngiltere'de 14. yüzyılda kabul edilen ilk patent belgeleri (Letters Patent)'e kadar gidebilmektedir. Verilen belgeler yeni bir teknolojiyi ithal eden ya da bulan bir kişinin işlerini kurabilecek yeterli bir süre için, ona bu teknolojiyi tekel olarak kullanma hakkı sağlıyordu. Bu patent belgeleri özel hakların kamusallaştırılması için bir duyuru niteliği de taşımaktaydı.

Kraliyet imtiyazları zaman içinde kötüye kullanıldığından, bu durumdan şikâyetçi olan kişiler, patent alınması için gerekli koşulları gösteren bir kanunun kabul edilmesini sağladılar. Dünyada buluşların korunmasına yönelik ikinci hukukî uygulama olarak da kabul edilen 1623 İngiliz Tekel Kanunu'nda, buluşun İngiltere açısından yeni olması, devlete yönelik bazı faydalarının bulunması gibi şartların getirilmesi söz konusuydu. Bu kanun İngiltere gibi modern bir ülkenin ilk patent yasası olup direkt tekel imtiyazlarından doğmuştu. Bu kanunla aynı zamanda patent süresi de sınırlandırılmakta ve bu süre en fazla 14 yıl olarak belirlenmekteydi. 1623 Tekel Kanunu ile mülkiyet ilkesi ile kanunun yalnızca o ülke için geçerliliği ilkesi de getirilmiştir. Kanun ile patent hakkı herhangi bir yeni üretim tekniğinin veya ürünün ilk defa icat eden buluş sahibine verilmek suretiyle tekel yasalarından istisna edilerek muafiyet kazanmasını sağlamıştır. Üretim imtiyazına dayalı esnaf tekelleri mutlak haklar olmaktan çıkarılarak nisbi haklar hâline dönüştürülmekle birlikte yeniliğe ve üretime engel olma hakları iptal edilmiştir.³ Daha sonra bu ilkeler İngiltere sınırlarını aşarak, diğer ülkelerce de benimsendi ve ülkeler imtiyazlı üretime dayalı sınai mülkiyet sistemi ile sanayileşmelerini tamamlayarak ürüne dayalı sınai mülkiyet sistemine geçti.⁴

1791 yılında Fransız Patent Kanunu kabul edildikten bir süre sonra ABD Hükümeti 1787 yılında yürürlüğe koymuş olduğu *...faydalı teknoloji ve bilimlerin geliştirilmesi için...parlamento...buluş yapanlara...belirli bir süreyle sınırlı ve münhasır haklar sağlayacaktır...* şeklindeki anayasa hükmüne dayanarak 1793'te ilk patent yasasını yürürlüğe soktu. Kanun, eser ve icatlar için yazar ve mucitlere sınırlı bir zaman için istisnai hak vererek bilim ve faydalı zanaatların gelişimine destek için patent (buluş belgesi) verme esasına dayanmaktaydı. "Alet icadı trafiği" olarak adlandırılan I. Patent Dönemi ise 1800'lü yıllardan sonra iyice hızlanmıştır. 1810'da Avusturya'da, 1812'de Rusya'da, 1815'te Prusya'da, 1817'de Belçika ve Hollanda'da, 1820'de İspanya'da, 1825'te Bayera'da, 1826'da Sardunya'da, 1833'te Vatikan

² Yaşar Bülbül-Rahmi Deniz Özbay, "Sanayi Devriminin Tartışmalı Bir Kurumu Olarak Patent ve Osmanlıda İhtira Beratı Kanunu", *Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29/1 (2010), 37-55; Alkan Soyak, "Fikri ve Sınai Mülkiyet Hakları: Tanımı ve Tarihsel Gelişimi", *Legal Fikri ve Sınai Haklar Dergisi* 1/1 (2005), 11-30.

³ Candemir, *Osmanlı Dünyasında Patent*, 137-138.

⁴ Tolga Akay, *Osmanlı Devleti'nde Fikri Mülkiyet*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2015), 49-52; Bülbül-Özbay, *Sanayi Devriminin Tartışmalı Bir Kurumu*, 39-40; Soyak, *Fikri ve Sınai Mülkiyet Hakları*, 3-4.

Devleti'nde, 1834'te İsveç'te, 1836'da Württemberg'de, 1837'de Portekiz'de ve 1843'te Saksonya'da Patent yasaları kabul edilmeye başlandı.

Patent yasası ve yönetimiyle işi olan insanların sayısı arttıkça, bu kurumlara yapılan eleştirilerin sayısı da doğal olarak arttı. Özellikle mucitler, mühendisler ve işletme sahipleri bu yasanın kapris ve keyfilik barındırdığı, bürokratik yapıların külfetli ve hantal olduğu görüşündeydiler. Birçok Avrupa ülkesinde çeşitli meslek sendikaları ve ticaret odaları patent yasalarının reformunu ya da iptalini tavsiye eden raporlar sundular. Ayrıca patent ile ortaya çıkan tekel durumu, tüketicinin değil üreticinin lehine bir durumdu. Üreticinin sadece kendi üretebildiği bir ürün üzerinden maliyette tasarruf edebilmesi ya da üretim miktarı ile pazarı ve fiyatlarını kontrol edebilmesi eleştiri oklarının hedefini oluşturuyordu. İdeolojik bir yönü de olan bu tartışma, Temmuz 1869'da patent yasasının iptal edilmesiyle sonuçlandı.⁵ Ancak 1873'teki iktisadi kriz sonucunda Avrupa'da görülen serbest ticaret yanlısı hareketin zayıflaması patent taraftarlarının lehine bir gelişim yaşanmasına neden oldu.

Krizden sonra korumacılık yanlıları serbest ticaret yanlılarına karşı üstün geldiğinde patent korumacılığı fikri, kamu desteğini kazandı. Ayrıca patent sistemi taraftarları, yeni dernekler kurdular, mesleki ve meslek birliği toplantılarına konuşmacılar gönderip, çok sayıda risale ve broşürler hazırlayarak, ticari dergilerde makaleler yayımlayıp günlük gazetelere yazı göndererek ciddi şekilde taraftar kitlesi topladılar. Patent lehine görüşlerin haklı çıkmasını, çeşitli ülkelerdeki yasama eylemleri takip etti. Patent taraftarlarının zaferi 1874 yılında İngiltere'de Lordlar Kamarası tarafından Patent Kanunu'nun kabul edilmesiyle sonuçlandı. Ardından 1883 yılında 14 ülke Belçika, Brezilya, Fransa, İtalya, Hollanda, Norveç, Portekiz, İspanya, İsveç, İsviçre, Tunus, İngiltere, ABD ve Dominik Cumhuriyeti; "Sınai Mülkiyetin Himayesine Mahsus Milletlerarası Bir Birlik Oluşturulması Hakkında Paris Sözleşmesi"ni, imzalayarak sınai mülkiyet konusunda uluslararası nitelikte bir yasayı kabul etmişlerdir.⁶ Osmanlı Devleti ise birçok Avrupa ülkesinden daha önce 1879'da patent yasası olan İhtira Beratı Kanunu'nu kabul etmiştir. Kanunun hazırlanış tarihi 1879 olmasına karşın kabul ediliş tarihi 11 Rebiülevvel 1297 (23 Mart 1880)'dir.

Osmanlı Devleti, 4 Temmuz 1844 yılında yürürlüğe giren Fransız Patent Kanunu'nu da inceleyerek, tercüme etmiş ve kendine uyarlamıştır. İhtira Beratı Kanunu'nun çıkış noktası Avrupa'daki *bröve* sisteminin uygulanması şeklinde olmuştur. Bröve sistemi yeni bir icat ortaya çıkararak kimseye berat vererek, icat sahibinin o berat sayesinde icadından istediği gibi tasarruf etmesine dayanıyordu. Osmanlı Devleti'nde İhtira Beratı sanayide ve diğer alanlarda kullanılmaya mahsus makine, alet ve araçların tamamen yenisini, yeni bir şeklini veya yeni bir kullanım tarzını keşfeden ya da bunları geliştiren kimselere, keşif ve icatlardan yalnız kendisinin, belirli bir süre yararlanması için verilmiştir. Beratı almaya hak kazanan kişi artık buluşunun tüm kullanım haklarına sahip olduğu gibi elde ettiği haklar başkası tarafından ele

⁵ Bülbül-Özbay, *Sanayi Devriminin Tartışmalı Bir Kurumu*, 44-48.

⁶ Bülbül-Özbay, *Sanayi Devriminin Tartışmalı Bir Kurumu*, 49-50.

geçirilemez veya aynı buluş taklit edilemezdi. Nitekim ilk başvuran mucit gerekli şartları taşıdığı takdirde ilk belgeyi alır ve devamında aynı buluş başkası tarafından sunulsa da artık ona berat verilemezdi. İhtira Beratı Kanununda devlet her ne kadar teknolojinin ilerlemesini, teknik birikimin kendi ülkesine çekilmesini istese de dolaylı olarak icat üretmeye yatkın kişilerin daha fazla buluş yapmasını sağlamasını teşvik ederek, yaratıcılıklarından istifade etmeyi amaçlamıştır. 50 maddelik İhtira Beratı Kanunu ile Osmanlı Devleti sınaî mülkiyet haklarının korunmasını artık modern bir yasal çerçeveye sokmuş oldu.⁷

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma Başbakanlık Osmanlı Arşiv belgeleri incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerektirmemektedir.

2. OSMANLI DEVLETİ'NDE YÜRÜRLÜĞE GİREN İHTİRA BERATI KANUNU ve HUKUKİ KAPSAMI

1879'da kabul edilen İhtira Beratı Kanunu'na göre sanayide yeni bir sonuç ve eser vücuda getirmek ve bunların ortaya çıkarılabilmesi için yeni bir yol ya da bilinen bir yolu yeni yöntemler ile geliştirmek *ihтира* (keşif ve icat) olarak kabul ediliyordu. Bu çerçevede sadece yeni bir ihtira ortaya koymak değil yeni ihtiralar için yeni yollar, metotlar keşfetmek de ihtira olarak kabul ediliyordu. Sanayi ve zanaat ile ilgili her türlü icat ve keşif yapan mucitler, İhtira Beratı talep edebilecek ve İhtira Beratı Kanunu'ndan yararlanabilecekti. İhtira Beratı talep etmek isteyen kişi doğrudan Ticaret ve Nafia Nezareti'ne başvurabileceği gibi Şurayı Devlet, Orman ve Maadin Nezareti, Dâhiliye Nezareti, Hariciye Nezareti, Mektûbi Kalemi, Mekâtibi Askeriye-i Şahane Nezareti, Maarif Nezareti, Zabtiye Nezareti ile de çeşitli şekilde yazışmalar ile başvuru işlemlerini gerçekleştirebiliyordu. Ancak İhtira Beratı adı verilen belgeyi almak için icat sahibi mucitler İhtira Beratı Kanunu ile belirlenen prosedür ve şartları yerine getirmek zorundaydı. Bu resmî prosedürler genel olarak müracaat için gerekli olan dilekçe, tarifname, mürekkep kalem ile çizilmiş resim ve başvuru esnasında ödenmesi gereken harç ile başlıyordu.

İhtira Beratı alma işleminin birinci adımını, mucidin talep edeceği berat için yazacağı dilekçe oluşturuyordu. Mucit dilekçesini yazdıktan sonra ikinci adımda; icat ettiği şeyin ne olduğunu ne işe yaradığını, icadının bölümlerini ve çalışma prensiplerini ayrıntıları ile açıklayan bir tarifname oluşturmalıydı. Üçüncü aşamada ise mucit, yazılı olarak verdiği tarifnameyi anlatması için ondalık ölçüye uygun bir resim veya numune hazırlamalıydı. İhtira Beratı başvurusunun son aşamasında ise mucit, berat için alınacak harcın ilk taksiti olarak iki Osmanlı altını, dilekçesini takdim ettiği bölgenin yöneticisine ödediğine dair bir ilmühaber

⁷ Akay, *Osmanlı Devleti'nde Fikri Mülkiyet*, 168-169; Sila Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Patent Uygulaması: İhtira Beratı Kanunu*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15-16.

belgesi almalıydı. Ancak bundan sonra dilekçe sahibinin talebi, Dersaadet'te Ticaret ve Nafia Nezareti, taşrada ise valiliklerin nezareti altında, damga resminin alınmasıyla kabul ediliyordu.

İhtira Beratı hakkı bu belgelerin teslim tarihinden itibaren başladığı gibi mucidin tanımlanmış hakları da bu şekilde başlamış olurdu. İhtira Beratı alabilmek için tüm başvuru evraklarını tamamlayan mucitler, bu evrakları mühürlü bir zarf içinde, doğrudan Ticaret ve Nafia Nezareti'ne ya da bulunduğu vilayetin valisine takdim edecekti. İcat sahibi teslim ettiği evrakı imzalayarak veya vekili varsa onun tarafından imzalanarak iletmeliydi. Bu işlemi ikamet etmediği bir bölgede gerçekleştirecek olursa, sunduğu evraklara ek olarak bir ikametgâh ekleyecekti. Vekil olan kimsenin ise vekâletnamesi dilekçeye eklenerek ilave edilmiş hâlde evrak teslimi yapılacaktı. Berat muhafaza müddetinin resmî başlangıç tarihi de mühürlü zarf içine koyulan evrak ve icat ile ilgili belgelerin teslim tarihinden itibaren başlatılacaktır.⁸

Yeni bir alet veya makine icat ettiği iddiasıyla resmî kurumlara başvuran her kişi devlet katında hemen mucit olarak addedilmiyordu. Taklitten öteye geçemeyen sözde icatlarıyla devletin karşına çıkan kişileri önlemek amacıyla öncelikle birtakım teknik ve fennî incelemeler gerçekleştiriliyordu. Ticaret ve Nafia Nezareti ile onun bünyesindeki Ziraat ve Nafia Müşavirliği, Maarif ve Tophane-i Âmire Nezaretleri, Harbiye Mektebi, Bahriye Şûrası, Şehremaneti, Nafia ve Sanayi İdaresi ve Maabir Meclisi araştırma-incelemelerin gerçekleştirilmesinde başvurulmuş başlıca Osmanlı resmî kurumlarıydı. Yapılan inceleme ve araştırma aşamasında icadın devlet ve kamu hayatının işleyişine katkı sağlayacak olması, ürünün doğruluğu ve yeniliği, işe yarar ve kullanışlı olup olmaması gibi özelliklerin yanı sıra icatların gerçekten orijinal ve özgün olup olmadığı gibi noktalar aranan önemli kriterlerdi. Fenni ve teknik incelemelere alınan icatlara yönelik ilgili birimlerce, icat ile ilgili görüş ve değerlendirmelerini kapsayan bir rapor sunularak mucidin İhtira Beratına sahip olup olamayacağına karar veriliyordu.⁹

İhtira Beratı Kanunu kapsamında ise berat harçlarının beş seneliğinden 10, 10 seneliğinden 20 ve 15 senelik olanlarından ise 30 Osmanlı altını ücreti alınacağı ve belirlenen harçların senelik ikişer altın olarak bölünerek ilk taksitlerinin başvuru esnasında alınacağı belirlenmişti. Berat almaya hak kazanan mucit berat için alınan taksitleri geciktirdiğinde veya ödemediğinde berat hakkı düşüyordu. İhtira Beratlarının asıl nüshalarından harç ücreti alınmamaktaydı. İhtira Beratı için başvuran kişi ilk önce harç ücreti öder ve ödediği harç ücretinin yarısı bekletilirdi. Ancak müracaat dilekçesinin reddedildiğinin kendisine bildirildiği günden itibaren üç ay içerisinde tekrar İhtira Beratı başvurusunda bulunmak üzere dilekçe verdiği takdirde önceden vermiş olduğu bu ücret alınacak harç ücreti yerine hesap edilecekti. İlaveten yapılan tetkik ve incelemelerden sonra berat verilmesi uygun görülmeyen ürünler

⁸ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.3; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

⁹ Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Patent*, 54.

(sınai mamulat) ile ilgili olup kabul edilmeyecek müracaat dilekçeleri için mucitlerden başvuru esnasında alınan harç ücretleri iade edilecekti.¹⁰

İhtira Beratının geçersiz kalmasına ve iptal olmasına sebep olacak noktalar da kanun maddelerinde ayrıntıları ile ele alınmıştır. Keşif ve icat edilen şeyin yeni ve özgün olmadığı, icat edilen ürünün daha çok el sanatları alanını ilgilendirmesi, sadece teorik ve çalışma bilgisi içerip sanayi açısından ne şekilde bir uygulama alanına sahip olduğu gösterilmeyen bir takım soyut metot, prensip, keşif ve düzeltmelere sahip icatlar İhtira Beratı hakkının geçersiz kılınmasına sebebiyet veriyordu. İlaveten yapılan icadın kamu güvenliğini ve ülke düzeni ile asayişini ihlâl etmesinin yanı sıra, genel ahlâk kural ve kaidelerine aykırı bulunması, ülkede mevcut olan nizam ve kanunlara aykırılık teşkil eden bir durumun söz konusu olması, asıl buluş olarak açıklanan şeyin dışında sahte bir isimle resmî makamları aldatarak berat elde edilmesi de beratın geçersiz kalmasına neden oluyordu.

Beratın tarifnamesinin buluşun tüm parça ve bölümlerini yeteri kadar kapsayacak şekilde bir açıklamaya sahip olmaması veya kullanım şeklinin eksik gösterilmesi de berat hakkının iptaline sebep olan diğer nedenlerdi. Müracaat olmaksızın resen verilmiş olup beratla ilgili olmayan geliştirme amaçlı düzeltmeler ve düzenlemeler, buluşa yapılacak ek yenilikler ve bunların tasdiknamesi de daha önce verilmiş olan beratın geçersiz kalmasına sebebiyet veriyordu. Ayrıca İhtira Beratı sahibi geçerlilik süresi başlangıç tarihinden itibaren bir sene içerisinde düzeltme, tadilat ve geliştirme uygulamaları için yeni İhtira Beratı talebinde bulunamazdı aykırı berat edinilmesi hâlinde ise bu tür beratlar geçersiz ve “*ke-en-lem-yekün*” hiç olmamış gibi veya yok hükmünde sayılarak beratın iptaline gidilecekti. Ayrıca İhtira Beratı müracaatından önce, Osmanlı Devleti’nde ve yabancı devletlerde daha önceden fiile getirilmiş olan şeyler yeni icat olarak kabul edilmiyordu. Yine bir mucit, beratlı bir ürünün aynısını yabancı devletlerden ithal ettiğinde veya her sene başında ödenmesi gereken berat harçlarını düzenli olarak ödemediğinde, berat alma tarihinden itibaren geçerli bir bahane olmaksızın iki seneye kadar Osmanlı Devleti sınırları içerisinde uygulamaya koymadığında ya da devamlı olarak iki sene çalışmaya ara verdiğinde berat hakkı düşüyordu.¹¹ İlaveten finansal ve kuyumculukla ilgili tasarımlar ile eczacılık ile ilgili terkipler ve her türlü devalar ve ilaçla tedavi kapsamına giren ürünler için İhtira Beratı verilmiyordu.¹² İhtira Beratının geçersiz kalması ile berat hakkının düşmesi durumunda zarara uğrayanlar dava açabilirdi. Söz konusu durumda karar verme yetkisi Bidayet Hukuk Mahkemelerine aitti. Beratın iptalinin veya geçersiz olmasının ardından beratın geçersiz olduğuna dair ilan verilir ve bu durum Ticaret ve Nafia Nezareti’ne bildirilirdi.¹³

Bir icadın beratına sahip olan mucit, koruma süresi içinde, kanuna uyma şartı ile icadın değiştirilmesi, düzeltilmesi, bazı ilaveler yapılması ve tamamlanması hakkına da

¹⁰ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.4; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

¹¹ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.5; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

¹² BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.3; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

¹³ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.6; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

sahipti. İcadın düzeltilmesine geliştirilmesine ve daha mükemmel hâle getirilmesine yönelik ilaveler yapmaya hak ve yetki tanyan *tasdikname belgesi* ile bu işlemler gerçekleştirilebiliyordu. Bir tasdikname verilmesi ile gerçekleşen bu uygulama ile yapılan düzenleme ve geliştirmeler daha önce verilen berat ile birleştirilmekteydi. İcat hakkındaki koruma süresi tamamlanınca yapılan düzenleme ve geliştirmelerin de süresi bitmiş oluyordu. Ayrıca İhtira Beratına sahip olan ortakların biri tarafından verilen tasdiknameden diğer hak sahipleri de yararlanabilirdi. Bu işlem için 1 Osmanlı altını harç ücreti alınarak gerekli işlemler resmî mercilerce başlatılıyordu.

İhtira Beratı sahibi, kanunda belirtilen 5, 10 ve 15 yıl gibi üç ayrı koruma süresinden birini seçerek, İhtira Beratı verilmiş bir icadın düzeltilmesi, geliştirilmesi ve ilave uygulamaları için tasdikname yerine yeni bir berat talebinde de bulunabilecekti. Fakat İhtira Beratı hakkını bir başkasına devreden kişinin berat için yapılacak tadilat ve ıslahat işlemleri için tasdikname belgesi talep etme hakkı ortadan kalkıyordu. İhtira Beratını elinde bulunduranlar dışında başka birisi bu icadın geliştirilmiş, tamamlanmış, değiştirilmiş durumu için ilgili İhtira Beratının verilmiş tarihinden 1 sene sonra yeni bir İhtira Beratı talebinde bulunabilirdi. Kısaca başkası adına tescili bulunan bir icadı geliştirmek suretiyle ya da o icada dayanılarak meydana getirilen icatlar için de yeni bir İhtira Beratı talebinde bulunulabilirdi. Bu 1 sene süresince asıl berat sahibi ise düzeltme, geliştirme ve ilave uygulamalar için tasdikname ve kendisine berat verilmesine yönelik talepte bulunmuşsa onun diğer berat talebinde bulunan kişilerden öncelik hakkı bulunmaktaydı. Berat verilmiş icat ve buluşlar için ilk kez İhtira Beratı elde etmiş başka bir kimsenin, asıl İhtira Beratını kullanım hakkına sahip kişinin icatlarını kullanmaya yetki ve salahiyeti olamayacaktı. Geliştirilmiş icat için asıl İhtira Beratı sahibinin izninin alınması gerekmekte aksi takdirde geliştirilmiş icadın bağlı olduğu asıl berat sahibinin izni ve rızası alınmadan berat işletilir veya kullanım sahasına konulursa suç işlemiş sayılırdı.¹⁴

Kanun kapsamında berat sahipleri, icatlarını tamamen veya kısmen, bir bedel karşılığında ya da bedelsiz olarak başkalarına devretme hakkına da sahip olabilecekti. Vergi işlemlerinin yerine getirilmesinden sonra devir ve ferağ işlemleri Dersaadet Mukavelet Muharrirliği veya Bidayet Hukuk Mahkemelerine başvurularak gerçekleştirilebilirdi. Öncelikle devir ve ferağ işlemi Dersaadet'te Ticaret ve Nafia Nezareti'nde ve vilayetlerde yerel yönetimler tarafından kayıt ve tescil edilmedikçe devir alan kişinin hukukî hakları geçerli olmayacaktı. Bu işlem kayıt ve tescil işlemlerinin yapıldığı Dersaadet Mukavelet Muharrirliği veyahut Bidayet Mahkemeleri tarafından verilen senedin onaylanması ile gerçekleşiyordu. Vilayetlerde gerçekleşen kayıt ve tescillerin tutanakları ve onaylı senetlerin kopyaları 5 gün içerisinde Ticaret ve Nafia Nezareti'ne gönderilir ve burada muhafaza altına alınır. Kaydedilen devir ve ferağ işlemleri ise Ticaret ve Nafia Nezareti tarafından 6 ayda bir ilan edilirdi. İhtira Beratı sahibi kimse beratını devir ve ferağ etme işlemi ile sadece fikri haklarını

¹⁴ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.4; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

değil işletme hakkını devreder, ürün sanayi alanında başka kişilerce işletilebildiği gibi bu devir hakkını istediğinde geri alma hakkına da sahip olabiliyordu. Bu devir işlemine bağlı olarak işletme hakkını devreden ve devralan şahıs ve kurumların hakları devlet güvencesi altında oluyordu. Devredilen icat, kontrol gerektiren tehlikeli bir şey ise aynı kontrol ve sorumluluk devredilen kişiye de intikal ediyordu.

İcat sahibinin buluşları tehlikeli bir şey olması hâlinde kullanımından dolayı kendisi kefalet altında tutulduğu gibi devlet tarafından da gözetim altında tutulacaktı. Ayrıca devir ve ferağ işlemleri gerçekleştirilmiş beratların kayıtları ise Ticaret ve Nafia Nezareti'nde tutulacak bir deftere kaydedilerek devir ve ferağ işlemi yapılmış icatlar altı ayda bir kez tüm kanunlar gibi ilan edilecekti. İhtira Beratını ve yahut berat konusuyla ilgili buluşun imalat hakkını asıl sahibinden devralmış kişi, daha önceki İhtira Beratı sahibi tarafından yapılacak ıslahat ve tadilat işlemleri için talep edilen tasdikname belgesinden faydalanma hakkına sahipti. Devralan kişi öncelikle ek tasdiknameden yararlanma hakkına sahip olabilmek üzere tasdiknamenin kopya nüshasını 1 Osmanlı altını harç ödeyerek Ticaret ve Nafia Nezareti'nden alabilecekti. Bunun tersi olarak da İhtira Beratı hakkını sözleşme ile devreden kimsenin yapılacak tadilat ve ıslah işlemleri için tasdikname alması hâlinde ortaya çıkan hukukî haktan İhtira Beratının ilk sahibi veya berata ortak olanlar da yararlanabilecekti.¹⁵

Kanunda mucitlerin sahip olduğu hukukî haklardan söz edildiği gibi mucitlerin hukukunu koruma bazında uygulanacak cezai yaptırımlar ile ilgili konulara da değinilmiştir. İhtira Beratlarının süresinin uzatılmasına kanun ile karar verileceği gibi Ticaret ve Nafia Nezareti tarafından 1 sene önce verilmiş olan beratların fihristi icatların özet şeklindeki bilgileriyle birlikte 6 ayda bir kez bütün kanunlar gibi ilan edilecekti. Belirlenen verginin ikinci taksiti ödenmiş beratın tarifname ve resimleri ise aynen ve özet şeklinde ilan edilecekti. Böylelikle İhtira Beratı sahibi olan mucitlerin kanunun getirdiği hukukî haklardan yararlanabileceği resmî olarak tanımlanmış olurdu.

İhtira Beratı alamadığı ya da berat süresi bittiği hâlde İhtira Beratlı ürününün üzerine ürünün beratlı olduğuna dair levha, alamet-i farika ve damga, yafta (etiket) koymayan ya da beratlı olduğunu belirtip de *devletin kefaleti yoktur* ibaresini koymayanlar 2 Osmanlı altınından 45 Osmanlı altınına kadar ceza-i yaptırım ile karşı karşıya kaldığı gibi tekrarı hâlinde 2 katı miktar ödemek zorundaydı. Bir kişi İhtira Beratlı bir icadı taklit ederek, üretim yaparak veya berat sahibinin hukukunu ihlal eder ise taklit suçuyla suçlandığı gibi taklit suçunu işleyerek mahkûm olanlara 5 Osmanlı altınından 100 Osmanlı altınına kadar nakdi ceza-i yaptırım uygulanırdı. Taklit edilmiş eşyayı bilerek gizleyen, satan veya Osmanlı Devleti'ne ithal edenler, taklit suçunu işlemiş sayılırlar ve taklit suçuyla cezalandırılırlardı. Taklit suçuyla suçlanan kişi, berat sahibinin çalışanı, fabrika veya atölyesinde ücretli işçi ise veya dışarıdan herhangi biri söz konusu berat sahibinin çalışanları ile iş birliği içinde beratta belirtilen

¹⁵ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.4; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

üretim şekli ve tekniği ile ilgili bilgileri ortaya çıkarmışsa bunların tümü suç ortağı sayılarak haklarında 1 aydan 6 aya kadar hapis cezası verilmekteydi.

Askeri alet edevat ve patlayıcı mühimmat ile memleketçe zararlı icatları ruhsatsız olarak yayanlar ve alım satımını yapanlar Ceza Kanunu'nun 166. maddesinin zeyline göre cezalandırılırlardı. Ayrıca bunlara mahsus fişenk nakil ve ithal ederse bunlara el konulduğu gibi, 2 aydan 2 seneye kadar hapse konulur ve 5 Mecidiye altından 50 Mecidiye altınına kadar nakdi ceza uygulanırdı. Ruhsatsız fişenk ve silah, barut ve ecza-i nariye taşıyanlar ve satanlar da 1 aydan 6 aya kadar hapsedilir üstelik 1 mecidiye altınından 10 mecidiye altınına kadar nakdi para cezası uygulanırdı.

Berat sahibi, icadının taklidinin üretildiğini düşünüyorsa, bu konuda mahkemeye başvurabilirdi. Mahkeme reisi, berat sahibinin müracaatı ve beratın gösterilmesi üzerine taklit yoluyla üretildiği iddia edilen ürünlere ait numuneleri ve kullanımına dair açıklamalarını mübaşirler ve ihtiyaç durumunda ayrıca bilirkişi vasıtasıyla deftere işletilmesini ve gerektiği takdirde devletin kefaleti altında olmak üzere ürünlerin üretilmesinin durdurulmasını yazılı olarak emredebilecekti.

Berat sahibi yabancı uyruklu ise her durumda kefalete bağlanması şart koşulacaktı. İlgili konuda yazışmada bulunma emrinin ve kefalet tahsil edilmiş ise onunla alakalı düzenlenecek ilmühaberinin kopya nüshaları, ürünlerin sahiplerine verilecekti. Kanun gereği bu işlemler tamamen yerine getirilmediği takdirde daha önce hiç olmamış gibi kabul edileceğinden zarar gören başka tarafın mübaşirler aleyhine tazminat davası açabilme hak ve salahiyeti doğuyordu. Kanun gereği *Sebt-i defter* yani deftere işlenip kaydedilmiş olan veya bürokratik prosedürlere dair işlemleri durdurulan ürünlerin bulunduğu yer ile bunları taklit eden, gizleyen, yabancı ülkelere sokan ya da satan kişinin ikametgâhı arasındaki uzaklığın her gününe birer gün eklenerek deftere işlenmesi tarihinden başlamak üzere 8 gün içerisinde iddia sahibi mahkemeye müracaat etmediği takdirde zarar ve ziyan davasına zarar gelmemek üzere deftere işlenmesi ve bürokratik işlemlerinin durdurulması hükmü geçerli olmayacaktı.

Mahkeme tarafından karara bağlanması hâlinde taklidi yapıldığı kesinleşen ürünlerin üretiminde kullanılan alet ve edevatın devlet tarafından müsadere yoluyla zapt edilerek el konulması hakkında hüküm verilebilecekti. Söz konusu alet ve edevatın müsadere yoluyla zapt edilerek el konulması hakkında mahkemece verilen hüküm icadın taklidini yapan saklayan, kaçakçılık yoluyla ülkeye sokan, gizlice satma suçlarını işleyen kimsenin belirtilen suçlardan *tebrî-i zimmet* yani beraat edip zimmetini kurtararak temize çıksa bile durum aleyhine işleyecekti. Müsadere edilerek el konulan ürünler ile üretimde kullanılan alet ve edevat zarar ve ziyan davasına zarar getirilmemesi koşuluyla berat sahibine teslim edilecekti. Mahkeme tarafından uygun görüldüğü takdirde buna dair verilen ilam dahi mahkemenin duvarına asılacaktı.¹⁶

¹⁶ BOA.A.DVN.MKL.17/3.Lef.6-7; 19 Rebiülahir 1297/31 Mart 1880.

3. İHTİRA BERATI ALAN GAYRİMÜSLİM MUCİTLERİN İCATLARI

19. yüzyılda günlük yaşamın ihtiyaçlarına cevap verecek ve insanlara daha kaliteli bir yaşam tarzı sunacak icatların teknoloji ürünü hâline dönüşmesi ve yaygınlaşması, Sanayi Devrimi'nin sağladığı altyapı ile mümkün olmuştur. Devrimle birlikte Mucit + icat+ tasarımcı + üretici + dağıtımçı ve satıcı sırasını izleyerek kullanıcıya ulaşan teknolojik araç gereçlerin çoğu iş bölümüne dayalı bir çalışma gerektiren ve her bir parçası ayrı ayrı tasarlanarak birleştirilen montaj ürünleri hâline gelmiştir.

Geliştirilen yeni üretim teknikleri ve makineleşme el emeğine olan ihtiyacı azaltarak üretim hızı ve üretim sayısını arttırarak estetik değeri olan özenle yapılmış eşyaların yerini, seri üretime dayalı ürünler almıştır. Bu dönemle birlikte Osmanlı Devleti'nde, yeni icat teknolojik araç ve gereçlerin büyük çoğunluğunu, Avrupa ve Amerika ürünleri oluşturmuştur. İthal edilen bu araç-gereçler karşısında, Osmanlı üreticisi, benzerlerini üretmeye çalıştığı gibi kendine ait atölyelerde günün ihtiyaçlarına göre kendi tasarladığı ürünleri imal ederek, gelişmelerin ardında kalmamaya çalışmıştır. Avrupa'dan gelen benzerleri örnek alınarak, çamaşır kazanları, basit tarım aletleri, su pompaları, buğday öğütme makineleri, gibi fazla ayrıntısı olmayan, ağır sanayi gerektirmeyen ve kas kuvvetiyle çalıştırılabilen birçok araç ve gerecin yerli yapımı inovasyon ürünleri üretilmiş, Osmanlı üreticisi bu şekilde, bilinçli veya bilinçsiz olarak Avrupa ürünleri ile rekabete girmiştir.¹⁷

3.1. Goulidis oğlu Haralambos-Dut Yaprağı Kıyma Makinesi

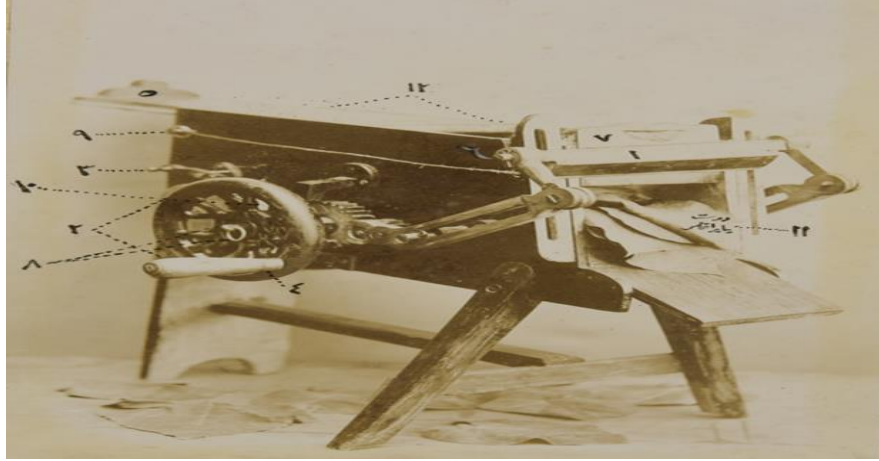
Doğal, dayanıklı ve sağlam olmasından dolayı endüstriden dokumacılığa cilt bakımından sağlığa kadar çok geniş yelpazede kullanılan ipeğin elde edilmesi için çeşitli nitelikte alet ve edevatlar kullanılıyordu. Ancak ipek böceklerinin kozasından ipek elde etmek sanıldığı aksine kolay olmayıp zor ve zahmetli bir süreç gerektiriyordu. İpek böceklerinin salgıladığı sıvıyla oluşmaya başlayan kozanın içinde çok ince ve çok uzun olan binlerce ipek lifi barınmaktadır. İlk aşamada kozalar ayıklanarak büyüklüklerine ve niteliklerine göre gruplar hâlinde ayrılıyordu. İpek ipliğinin elde edilebilmesi için, pupalar kozaların haşlanması yoluyla öldürülür ve sonra kozalar ıslatılarak özel süpürgelerle karıştırılırdı. Bu işlem kozayı oluşturan ipek ipliğinin ucunu yakalamayı sağlar ve bu esnada iplikler çıkarılırdı. Bir araya getirilen iplikler çırıktan geçirilir, sonra bükülür, renklendirilir ve böylece dokunmaya hazır iplikler hâline getirilirdi. İpek ipliği hâline gelmeden önce ipek böceklerinin beslenmesi ve gelişimi açısından en önemli ve tek besin kaynağı dut yaprağıydı. Larva hâlindeki ipek böcekleri dut yapraklarını sürekli keser ve çiğneyerek gelişimlerini sağlarlardı. A, B ve C vitamini ve yumuşak, renkli bir yapıya sahip olan dut yapraklarının ipek böceklerinin kaliteli ipek üretmesinin kaynağını oluşturuyordu. İpek böcekçiliğinin en önemli malzemesini oluşturan dut yapraklarının özenle temiz ve taze olması ipek böcekçiliğinin en önemli aşamasını oluşturup ipliğin kalitesini direkt etkiliyordu. Ayrıca çürük, kuru ya da ıslak dut yaprakları ipek böceklerinin tercihi olmadığı gibi bu durum bazı hastalıkların ortaya

¹⁷ Sanayi Devrimi Yıllarında Osmanlı Saraylarında Sanayi ve Teknoloji Araçları, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2005), 20-22.

çıkmasına davetiye çıkarıp ürün verimini düşürüyordu. Bu nedenle ipek böcekçiliği ile ilgili modern ve yeni icatlar, bu meslekle iştigal eden ziraat kesiminin ilgisini çekiyordu.¹⁸

Gemlik kasabasında yaşayan makineci ve tamirci Goulidis oğlu Haralambos adlı mucit de ipek böceklerinin beslendiği dut yapraklarını kıymaya yarayacak bir makine icat etmişti. Mucit kendi fikir ürünü olan dut yaprağı kıyma makinesi için İhtira Beratı talebinde bulunmak üzere Ticaret ve Nafia Nezareti'ne başvuru dilekçesi vermiştir. Mucit dilekçesinde Osmanlı ülkesinde ipek böcekçiliğinin büyük bir kısmının Hüdavendigâr Vilayetinde gerçekleştirildiğini ayrıca memleketin her köşesinden büyük bir talep görülerek sipariş alındığını ifade ediyordu. Bu durumdan büyük bir memnuniyet duyulduğunu, yaşamakta olduğu Gemlik kasabasının bu konuda bir başka yer ile kıyaslanamayacak miktarda ipek böceği yetiştirilen böcekthane ve tamim-haneyeye sahip olduğunu belirttikten sonra birçok yerde de dutluk bölgesi olduğunu dile getirmişti. Büyük bir ipek böcekçiliği yetiştirme kapasitesine sahip olan bölge bu yönüyle ün salmıştır. Nitekim mucit ipek böcekçiliği ile meşgul olan kişilerin yetiştirdikleri ipek böceklerinin beslenmesinde gereksinim duyduğu dut yapraklarını kıymak için bir makineye ihtiyaç duyulduğunu görerek daha kolay ve pratik bir kullanım olanağı sunacak dut yaprağı kıyma makinesi tasarlamaya karar vermişti. Berat için başvuru evraklarından biri olan icadının resim ve hazırlanmış olduğu tarifnamesini de sunan mucit Haralambos, tarifnamesinde resimde numaralarla belirtilen bölgelerin ne işe yaradığını aşağıda görüldüğü üzere açıklamıştır:

Resim 1: Goulidis oğlu Haralambos'un İhtira Ürünü Dut Yaprağı Kıyma Makinesi¹⁹



Tarifnameye göre; 1-kıyma bıçağı; 2-makineyi işletmek için manivela (Döndürülen kol); 3-kurdelenin geri gelmesine yarayacak düğme; 4-kurdelenin toplandığı yer; 5-üstü sürmeli kapak; 6-makineyi durdurmak için manivela; 7-yaprakların ince veya kalınlığına göre indirilip kaldırılacak kapak; 8-mandal çarklarını kaldırıp kurdeleyi geri almak için kullanılan

¹⁸ Gönül Akbaba, "Dut Yaprağından İpeğe İpekböceği", *Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi* 378(1999), 98-101.

¹⁹ BOA.T.SNİ.1737/24.Lef.529; 19 Ağustos 1315/30 Ekim 1899.

yer; 9-kurdelanın yukarıdaki ucunu germek için kullanılan bölüm; 10- 3 numaralı mandal durdurulduğunda açılacak mandallar; 11-kıyılmış dut yapraklarının döküldüğü mahal, 12-kurdelenin bulunduğu yer ve yaprakların konulduğu kurdeleli kısımdan oluşuyordu. Nihayetinde makinenin mucidi Haralambos, 2 altın başvuru harcını ödeyip başvuru işlemlerini tamamlayarak 813 numaralı İhtira Beratını almaya hak kazanmıştır.²⁰

3.2. Sobacı Antore Fedi-Menzil-i Duhan (Baca)

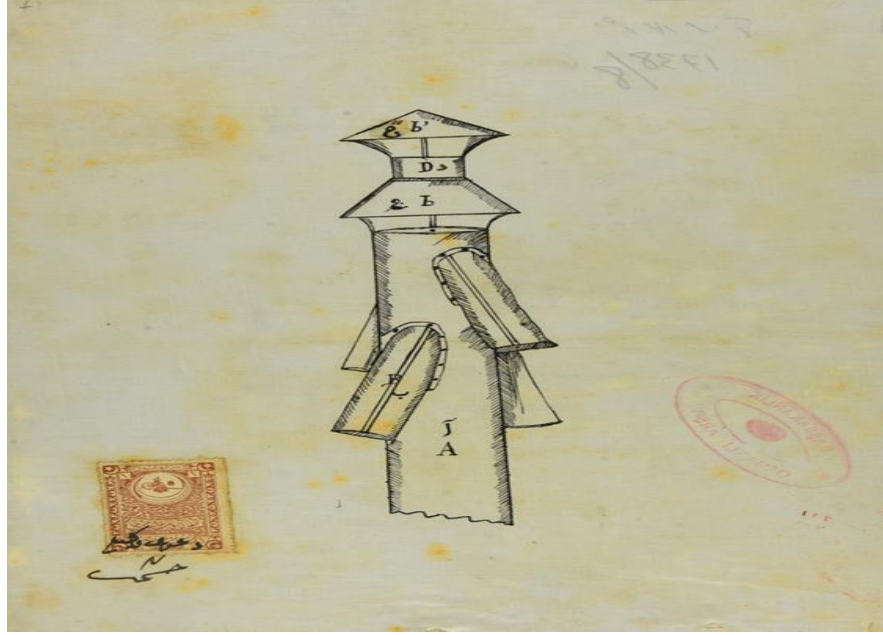
Farklı kültür ve milliyetlere sahip insanlar yaşadıkları evlerde günlük yaşamı kolaylaştırıcı kendilerine özgü bir takım araç gereçlerden yararlanmışlardır. Teknolojinin insanlara sağladığı konfor ile yapılan yenilikler ve icatlar sayesinde, gündelik araç ve gereçlerdeki değişiklikler kültürel yapı ve yerel özelliklere göre değil, teknolojik değişimler ve tasarım kalitesine bağlı olarak şekillenmiştir. 1900'lerin başlarında en çok kullanılan araçlar; ütüler, dikiş makineleri, mutfak mangalları, odun ateşi ile ısıtılan çamaşır kazanları, kahve kavurucuları ve değirmenler olmuştur.²¹

Osmanlı Devleti'nde yemek pişirme, ısınma vs. gibi işler açısından ocak kullanımı gündelik yaşamın vazgeçilmeziydi. Ancak ocaklar evlerin içinde bulunduğu için doğal olarak koku, duman ve is evin tüm bölümlerine yayılıyor ve birçok probleme yol açıyordu. Zira katı, sıvı ve gaz yakıtların yanması sonucu açığa çıkan zararlı gaz ve kokunun ortamdaki uzaklaştırılması, emniyetli bir şekilde atmosfere iletilmesi ve yanmanın sağlanabilmesi için gerekli çekişi oluşturan bacalar önemli bir işlev üstleniyordu. Üretilen bacaların koku ve dumanı atmosfere güvenli bir şekilde aktarması, dayanıklılığı ve uygun fiyatlı olması baca seçiminde tercih edilen faktörlerdendi. İşte tam bu noktada Selanik'te Sahhane mahallesinde yaşayan Sobacı Antore Fedi adlı mucit, soba ve ocak menfezesine yerleştirilebilen alamarına, çinko ve toprak karışımından ürettiği baca dumanını toplayıp dışarı atan *Menzil-i Duhan* yani bir çeşit baca icat etmişti. Zira mucit tasarladığı alet için 15 senelik İhtira Beratı talebiyle Osmanlı makamlarına başvurmuştur.

Mucit Selanik'in devlet merkezine uzak bir yerde olmasından dolayı İhtira Beratı başvurusu işlemleri aşamasında kendisi adına resmî işlemleri yürütebilmek amacıyla Dersaadet'te Bahçekapı'sında Rasim Paşa Hanı'nda yaşayan ve Mektebi Hukuk mezunu dava vekili Hüsnü Selim Efendi'yi vekil tayin etmiştir. Mucit İhtira Beratı başvuru dilekçesiyle birlikte icadının resim, tarifname ve vekilinin imzasının bulunduğu vekâletnameyi de iletmeyi unutmamıştır. Ayrıca mucidin vekâletnamesinde Mektebi Hukuk ianesi için düzenlenen 70 kuruşluk varaka da mevcuttu. Mucit daha sonra İhtira Beratı harcı olan 2 altını Sanayi İdaresi'ne ödemiştir. Sanayi İdaresi'nce araştırma ve incelemelerden geçirilen yeni usul (*Menzil-i Duhan*) baca için mucit Antore, 857 numaralı İhtira Beratını almaya hak kazanmıştır.

²⁰ BOA.T.SNİ.1737/24.Lef.520-531; 19 Ağustos 1315/30 Ekim 1899.

²¹ *Sanayi Devrimi Yıllarında*, 70-72.

Şekil 1: Antore Fedi'nin Ocak ve Baca Dumanını Toplayıp Dışarı Atan Aleti.²²

Mucit Antore, sunduğu görseldeki harflerin ne anlama geldiğini, makinenin çalışma prensibini ve ne işe yaradığını tarifnamesinde aktarmıştı. Mucidin Fomidor ismini verdiği alet, farklı bir enerji kaynağına ihtiyaç duymadan tamamen doğal enerji kaynağı olan rüzgâr gücüyle çalışan ileri bir teknoloji ürünüydü. Bacanın içindeki duman ve koku merkezkaç kuvvetiyle dışarı atılarak zehirlenmeleri büyük oranda önleyebiliyordu. Rüzgârlı havalarda bacaların geri tepmesini önleyerek soba zehirlenmelerini engellediği gibi is oluşumuna engel olduğu için badana ve boya masraflarından da kurtarıyordu. Devamlı olarak havayı temizlediği için kullanıldığı alanın daha temiz ve ferah bir havaya sahip olmasına da katkıda bulunuyordu.

Mucidin tarifnamedeki anlatımına göre yeni icat bacası, gayet sade ve sağlam bir yapıya sahip olduğu gibi (1 işaretli yer) tam ortada 1 metre uzunluğunda silindir şeklinde bir boru olup bu borunun çapı ocağın büyüklük ve yüksekliğine göre değişebilmekteydi. Ortadaki borunun yarıçapı genişliğinde bulunan yanlardaki bacanın her biri (2 işaretli yer) oluşan dumanı dışarıdan aldığı taze hava ile karıştırarak hava akışının devamlılığını sağlıyor ve ortadaki borudan dumanın düşük basınç ile yukarıya ilerlemesine hizmet ediyordu. Ortadaki borunun üzerinde (3 işaretli kısım) (E) ve (E. işaretli yer) iki külahı birbirine bağlayan bölümü oluşturup bu bölüm büyük bir basınç oluşturmadan sis ve dumanı eşit şekilde dağıtarak dışarıya veriyordu. Kısaca her bir bölümde merkezkaç sistemi bulunmasından dolayı çok hızlı bir şekilde oluşan duman ve is dışarıya atılabiliyordu. Rüzgârlı havalarda koku ve duman daha fazla oluşurken aletin esmatik sistemi sayesinde rüzgârlı havalarda çok daha fazla verim

²² BOA.T.SNİ.1738/8.Lef.89; 1 Zilhicce 1317/2 Nisan 1900.

alınabilmekteydi. Eski tip bacaların hareketli yel kovanları çok çabuk eskiyip bozulduğu hâlde bacanın sahip olduğu esmatik sisteminin getirisi ile biriken koku ve duman dışarıya atılarak temiz havanın içeri girmesi gerçekleştiriliyordu. Baca çekişini yavaşlatmak için bacaya gerekli havanın dolmasına imkân veren bir kontrol sistemi ile hava koşulları ve aleti zorlayan dış etkenler ne olursa olsun, baca çekişinin sürekliliği sağlanıyordu.²³

3.3. Kostaki Sabuncuyadis ve Karabet Muratyan Efendi – Bakır Ayırıştırma Usulü

Gayrimüslim mucitler gündelik basit ve mekanik icatlar tasarladıkları gibi madenler yönüyle zengin Osmanlı ülkesinde maden çıkarma ve ayırıştırma için yeni yöntem ve usul bulma peşine de düşmüşlerdir. Nitekim madencilik başlanması ve devamında maden hazırlama tekniklerinin geliştirilmesi, yaşanan dünyayı şekillendirmiş ve daha bilinir olan diğer icatların geliştirilmesine olanak sağlayan teknolojileri mümkün kılmıştır. Zira geliştirilen madencilik teknikleri ile kırma-öğütme işlemlerinde kullanılan makineler vasıtasıyla minerallerin hiç olmadığı kadar az enerji ile kazanımı sağlanmıştır. Gelişmiş teknolojik makineler kullanılarak çevreye daha az zarar verecek şekilde madenler çıkarılmış ve işletilmiştir. Teknoloji ilerlemeye devam ettikçe, maden teknikleri daha doğru ve verimli hâle gelmiştir. Teknolojik gelişmelerin de etkisiyle madencilik bir sanat dalı olmaktan çıkarak bir bilim dalı hâline gelmiş, keşfedilen madenler ile ileri düzeyde maden hazırlama teknikleri gelişmiştir.²⁴

Zira Kostaki Sabuncuyadis ile ortağı Karabet Muratyan Efendi de *Ruşen* adı verilen bakırlı suların bakır ayırştırmaya yarayacak yeni usul bakır ayırıştırma yöntemi keşfetmişlerdi. Mucitler daha sonra keşfettikleri yeni usul için İhtira Beratı talep etmek üzere Osmanlı mercilerinin kapısını çalarak başvuruda bulunmuşlar ve nihayetinde 1 Temmuz 1892 tarihinde 15 senelik 759 numaralı İhtira Beratını almaya hak kazanmışlardı. Mucitlerin keşfettiği yeni yöntem ile çok daha kolay ve pratik bir şekilde bakır madeni ayırştırılacağı gibi az bir maliyetle neredeyse yedi sekiz kat oranında verim alınabilecekti. Zira Osmanlı Devleti'nde eski ve klasik bir yöntem olan demir parçası kullanılarak tortulaştırılan bakırlı suların bakır ayırştırılıyordu. Ancak yeterince teknik ve fenni bilgiye sahip olunmamasından dolayı yöntemin verimli kullanılamaması ve sarf edilen maliyeti karşılayamaması bakır madeni bölgelerinin terk edilmiş bir vaziyette kalmasına sebep olmuştu. İşte tam bu noktada mucidin sırrı ise bakır ayırıştırma yönteminde kullanılan demirin dikkatli ve bilinçli bir şekilde kullanılmasından ileri geliyordu. Mucide göre bakırlı su içerisinde demirin ne kadar miktarda kullanılacağı, ne kadar sürede beklemesi gerektiği ve kullanılan demirin ne kadar oranda bakır ayırştırıp ayırştıramadığı önemli püf noktalardı. Keşfedilen yeni yöntem için ise bakırlı suların aktığı nehir yollarını bir düzene koymak üzere ahşaptan kanallar kuruluyordu. Bir kanal içine aktarılan bakırlı suyun içine nötralizasyon işlemini gerçekleştiren demir konularak bakırın saflık oranı arttırılıyor ve bakır tortulaştırılıyordu. Bakırın daha fazla

²³ BOA.T.SNİ.1738/8.Lef.88-101; 1 Zilhicce 1317/2 Nisan 1900.

²⁴ Ünsal Yalçın, "Anadolu Madencilik Tarihine Toplu Bir Bakış", *Yer Altı Kaynakları Dergisi* 5/9 (2016), 3-13.

saflaştırılması için ise (1,5 kıyye demir/2,5 kıyye kum) silika kum eklendikten sonra silika kumlu bakır, fırındaki yüksek sıcaklık ile eritme işlemine alınır. Burada istenmeyen diğer mineraller ayrılarak bakır çözeltilisinin saflığı % 70 oranına çıkarılırdı.²⁵

Mucitlerden Kostaki Sabunciyadis ise elde ettiği İhtira Beratı gereğince Ergani madeni dışında akmakta olan bakırlı sudan bakır üretimi yapabilecek yetkiye sahip olmasının yanı sıra Helvalı maden bölgesinde de bakır madeni içeren bakırlı suların yeni usul bakır üretimi yapmak ve işletmek üzere imtiyaz talebinde bulunmuştu. Diğer taraftan mucit Kostaki'ye Maden İdaresince; bulduğu yeni bakır çıkarma usulünün ortaya çıkacak masrafı karşılamayacak derecede olduğu öne sürülerek problem çıkarılmıştı. Bu nedenle sahip olduğu İhtira Beratı kapsamında Ergani maden bölgesinde uzun bir süredir bakır üretimi yapamadığından beratının yenilenmesini isteyen mucit Kostaki, Ergani madeninde mağaralardan dışarıya doğru çıkarak Şat Nehri'ne dökülen bakırlı suyun boş yere aktığını, değeri bilinmeyerek terk edilmiş bir vaziyette kalan bakırlı suların ne kadar kıymetli olduğunu ve bulduğu yeni usul yöntem ile boşa akan bakırlı suların devlet ve kamu yararına kullanılarak devletin bu durumdan büyük bir maddi kazanç sağlayabileceğini öne sürmüştü. Ayrıca mucit bulduğu bu yöntem ile bakırlı sudan yıllık 400 kıyye bakır üretebileceğini iddia ediyordu.

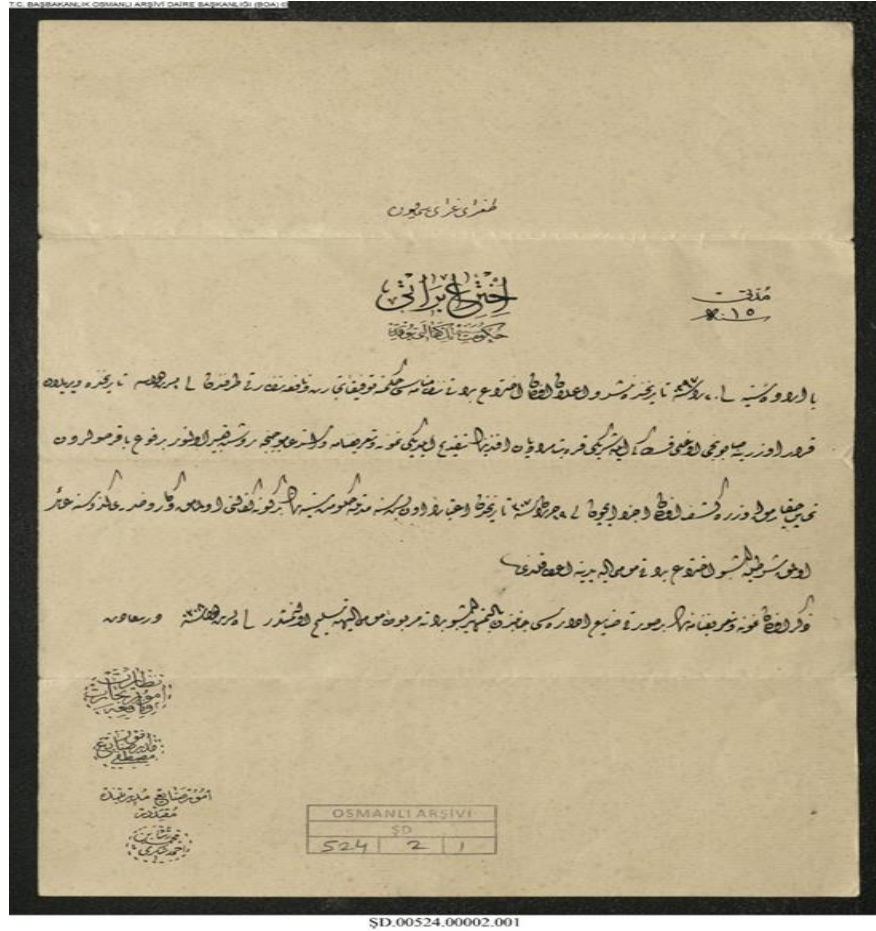
Şura-yı Devlet tarafından ise, Helvalı madenin boş bir şekilde bekletildiğini ve maden ile madendeki mağaralardan hiçbir şekilde istifade edilmediğini dolayısıyla buradan devlet ve kamu yararına bir gelir elde edilemediği belirtiliyordu. Ayrıca Ergani madenindeki mağaralarda bakırlı suyun bulunduğu ve Ergani maden bölgesinin de hiçbir şekilde kullanılmadan bekletildiğinin altı çiziliyordu. Nitekim resmî merciler boş ve âtil bir durumda bekleyen madenlerin devlet ve kamu yararına kullanılması ve buradan bir gelir elde edilmesi düşüncesi ile mucidin keşfettiği yeni yöntem ile bakır madeni çıkarılması ve işletilmesi taraftarıydı. Ayrıca mucidin bulduğu yeni yöntem ile istenilen seviyede verimlilik artarak çok daha fazla bakır üretimi yapılabilecekti. Bu doğrultuda sadece Ergani ve Helvalı madeni dışında kalan bölgedeki bakırlı suların bakır üretimi yapmak ve işletmek üzere mucit Kostaki'ye 5 yıllık süre ile imtiyaz verilmiştir.

İmtiyaz sözleşmesi gereğince mucidin üreteceği 20.000 kıyye bakırdan Resmi Nisbiyye vergisi alınacağı ve 5 yıllık imtiyaz sürecinde toplamda 5.000 kuruş vergi alınacağı bunun ise yıllık 2 taksite bölünerek yıllık 1.000 kuruş Osmanlı lirasını Maden, Orman ve Ziraat Nezareti veznesine ödemesi isteniyordu. Sözleşmedeki en önemli maddelerden biri ise taksitlerin ödenme zamanı 15 günü aştığında imtiyaz sözleşmesi yapılmış olmasına rağmen fesedilmesi ile ilgiliydi. Mucit 20.000 kıyyeden fazla bakır üretimi gerçekleştirdiğinde ise fazlasından % 5 oranında Resm-i Nisbiyye vergisi alınacağı gibi bakır üretimi 20.000 kıyyeden eksik olması durumunda ise 5.000 kuruş olarak belirlenen vergiden indirim istemeye hak ve yetkisi olmayacaktı. Üstelik mucit başka hiçbir kimseye imtiyazı devir ve ferağ edemeyecekti. Bakır

²⁵ BOA.T.SNİ.1735/61.Lef.479-488; 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899.

üretimi için gerekli olan fırın ve yapılacak binaların nizam ve kuralları belediye tarafından belirleneceği gibi üretim için sağlanacak alet-edevat masrafını mucit karşılayacaktı. Mucide verilen imtiyaz sürecinin 5 seneyi geçmemesi istendiği gibi süre uzatımının yetkili nezaretin verdiği karara göre değişebileceği belirtiliyordu.²⁶

Resim 2: Kostaki Sabuncuyadis ve Ortağı Muratyan'a Bakır Ayrıştırma Usulü İçin Verilen İhtira Beratı (BOA.ŞD.524/2.Lef.1; 5 Teşrinievvel 1308/17 Ekim 1892).



3.4.Kirkor Paronakiyan-Paronakiyan Hesap Aleti

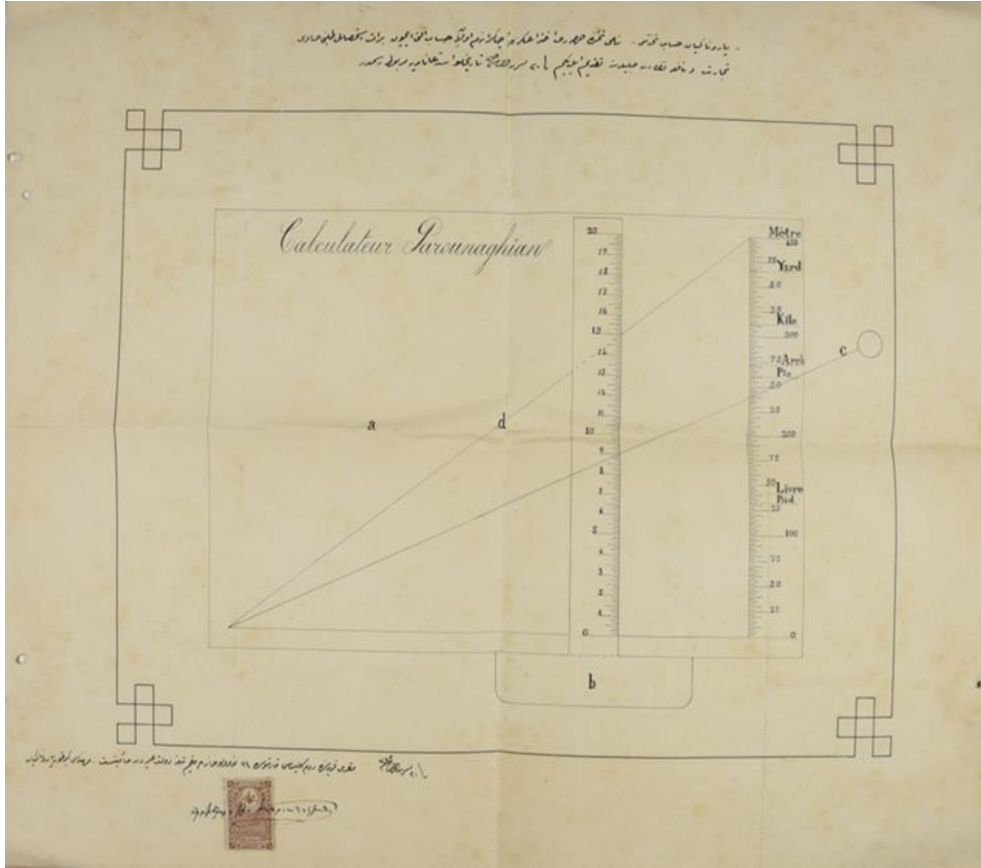
Yerli mucitlerin ilgilendikleri konulardan biri de yapmakta zorlanılan matematiksel işlemleri kolay bir şekilde hesaplayabilen hesap makinelerinin tasarımı olmuştur. Daha önce İskoç keşiş ve matematikçi William Oughtred, 1632'de 2 log cetvelini üst üste koyup birbirine göreceli kaydırarak, skala toplaması ve çıkarması yolu ile hesap yapılabilen sürgülü hesap cetvelini icat etmişti. Sürgülü cetvel, ileri düzeyde toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi matematiksel işlemleri yapabileme aritmetik, geometrik, trigonometrik işlemleri çok kısa süre içinde yapılabilme özelliğine sahipti. Cetvelin bilim dünyasına kattığı en önemli özelliği iki sayının logaritmalarını mekanik olarak toplayıp cevabı da anında gösterdiği için logaritma

²⁶ BOA.ŞD.524/2.Lef.1-14; 25 Rebiülevvel 1315/24 Ağustos 1897.

tablolarına bakmaya gerek bırakmıyordu. Bu dönemde sürgülü cetvel için 20'yi aşkın ülkede çok çeşitli versiyonları üretilerek 600'e yakın patent alınmıştır.²⁷

Makriköy'de (Bakırköy) yaşayan Makine Mühendisi Kirkor Paronakiyan adlı mucit de kendi adını verdiği *Paronakiyan Hesap Aletini* icat etmişti. Mucit icat ettiği hesap aleti için 15 senelik İhtira Beratı talep etmek üzere Ticaret ve Nafia Nezareti'ne başvurmuş ve berat için gerekli resmî işlemleri tamamlayarak 818 numara ile kayıtlı İhtira Beratının sahibi olmuştu. Mucidin icat ettiği hesap aleti her kesim tüccar tarafından kullanılabilineceği gibi özellikle banka ve sarraf kesiminin ihtiyaç duyduğu çok önemli bir üründü. Hesap aleti, hiçbir kalem ve karalama kâğıdına ihtiyaç duymadan ileri düzeyde toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi matematiksel işlemleri yapabilme aritmetik, geometrik, trigonometrik işlemleri çok kısa süre içinde gerçekleştirme özelliğine sahipti. Mucit icat ettiği bu hesap aletinin resminde bulunan işaretlerin ne gibi anlamlara geldiğini ve nasıl kullanıldığını sunduğu aşağıda görülen tarifnamede açıklamıştı.

Resim 3: Mucit Kirkor Paronakiyan'ın İcadı Paronakiyan Hesap Tahtası.²⁸



²⁷ Hafize Keser, "Bilgisayarın Evrimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/2 (1991), 411-422.

²⁸ BOA.T.SNİ.1737/28.Lef. 581; 20 Teşrinievvel 1315/1 Kasım 1899

Üç bölümden meydana gelen ve tahtadan ya da çeşitli madeni ürünlerden yapılabilen hesap aletinin birinci bölümünde bulunan tahta kısmın (a işaretli bölüm) sağ tarafında eski dirhemlerin küsuratını göstermek üzere tasarlanan libre, endaze, arşın, kilogram, yarda (İngiliz uzunluk ölçü birimi) ve metre gibi birimlerin yer aldığı bir cetvel yer alıyordu. İkinci kısımda; ise hesap tahtasının üzerinde çizilmiş olan trigonometri şeklinin ucundaki delikten (c işaretli yer) hareketli bir iplik geçirilmekteydi. Hesap tahtasının sağ tarafında bulunan rakam cetvelinin ucuna kadar uzanan trigonometri şeklinin düz bir çizgi ile belirtilmesi mümkün ise de bu çizgilerin birbirinden ayırıştırılması zor olacağından iplik kullanımı tercih edilmişti. Hesap aletinde bulunan bu iplik, birçok cetvel aletinden daha kolay ve doğru bir sonuç veriyordu. Üçüncü kısımda ise hesap tahtası üzerinde karekök alma, çarpma, bölme, logaritmik ve trigonometri gibi her türlü matematiksel işlemleri gerçekleştirebilen hareketli (b işaretli yer) sürgülü cetvel yer almaktaydı. Sürgülü cetvel üzerinde kuruş vs. gibi para birimlerinin yer almasının yanı sıra yabancı para birimleri bile hesaplanabilmekteydi.

Mucit hesap aletinin bölümlerini kısaca tanıttıktan sonra makinenin nasıl çalıştığını küçük örnekler vererek işleyişinin anlaşılmasını sağlamıştır. Mesela kıyyesi 6 kuruş 10 para olan etin 240 dirheminin kaç para edeceğinin hesaplanması istendiğinde sürgülü cetvelin üzerindeki 6 kuruş 10 parayı gösteren birim (d işaretli) çizgiye getirilip, (c işaretli) iplik ise hesap tahtasının sağ tarafında bulunan cetvelin üzerindeki 240 rakamına getirildiğinde sürgülü cetvelin 3 kuruş 30 para tutarını gösterdiği görülmekteydi. İkinci örnekte ise 1 metresi 18 kuruş 30 para olan çukanın 1 yarası, endazesini veya arşın cinsinden kaç geleceği hesaplanmak istendiğinde sürgülü cetvel üzerindeki 18 kuruş 30 parayı gösteren ibare (d işaretli) çizgiye getirilip (c işaretli) iplik ise hesap tahtasının sağında bulunan cetvelin üzerindeki yarda birimine getirildiğinde sürgülü cetvelin 18 kuruş altı parayı göstermesi çukanın yarasının kaç ettiğini gözler önüne seriyordu. Fakat çuka; arşın veya endaze cinsinden hesap edilmek istendiğinde (c işaretli) iplik yine aynı usul ile fakat arşın veya endaze çizgisine getirildikten sonra gösterdiği nokta arşın için 12 kuruş 30 para ve endaze için 12 kuruş beş para birimini işaret edecekti. Üçüncü örnekte ise kıyyesi 8 kuruş 10 para olan yağın bir kilosunun kaç geleceği hesaplanmak istendiğinde ise sürgülü cetvel üzerindeki 8 kuruş 10 parayı gösteren ibare (d işaretli) çizgi üzerine getirilip, (c işaretli) iplik ise hesap tahtasının sağ tarafında bulunan cetveldeki kilogram birimine getirildikten sonra sürgülü cetvel 6 kuruş 10 parayı işaret ederdi ki bu da kıyyesi 8 kuruş 10 para olan yağın kilosunun 6 kuruş 10 para olduğunu gösteriyordu.

Nihayetinde faiz hesaplama, çarpma, bölme gibi çeşitli matematiksel işlemlerini büyük bir kolaylıkla çözebilecek olan mucidin hesap aleti için ileride boş kalan yerlerine aç, işaret ve çeşitli rakamları ayrıntılı olarak ekleneceği ön görülüyordu. Ayrıca hesap tahtasının dirhem bölümünün 2,5 dirheme kadar taksim olduğunu belirten mucit; tüccar, sarraf ve

bankalar için özel üretilecek hesap tahtasının iki katı büyüklüğünde olup bir dirheme varıncaya kadar gösterebilecek nitelikte olacağını vadediyordu.²⁹

3.5. Viçan Matatyan-Koyun Şişirme Makinesi

Her çağda olduğu gibi Osmanlı devlet yöneticileri de halkın gündelik yaşamında tükettiği ürünleri sağlık ve hijyen koşullarını dikkate alarak karşılamaya çalışmıştır. Bu besinler arasında hayatın devamı için kullanılan et ilk sırada gelmiştir. Ancak toplum sağlığı açısından insanlara bulaşıcı hastalıklar, hayvanların kesimi, teması ve ürünlerinin tüketimiyle de gerçekleşmektedir. Hijyen ve sağlık kriterlerine elverişli yerler olmayan küçük mezbahalar, bulaşıcı hastalıkların yayılmasına zemin hazırlayan ortamlardan biriydi. Bu nedenle Osmanlı Devleti, et ürünlerinden insanlara bir hastalık bulaşmaması için çeşitli tedbir ve önlemler almak maksadı ile mandıra ve mezbaha işletmelerine yönelik çeşitli nizamnameler yayımlamış fakat bunlar uygulanmada yetersiz kalmıştır. Kasaplık hayvanların ve etlerin muayenesi, kesim yerlerinin temizliği ve denetlenmesinde yaşanan aksaklık ve problemler halk sağlığında büyük sorunlara yol açmıştır. Sözkonusu problemleri ortadan kaldırmak, temiz ve hijyenik gıdaya ulaşmak için yerli gayrimüslim mucitler de çözüm arayışına geçerek icatlarını bu doğrultuda tasarlamışlardır.³⁰

Zira Beyoğlu'nda Pangaltı Caddesi'nde yaşayan Evkaf-ı Hümayun sabık Ser Veznedarı Viçan Matatyan adlı mucit, büyük bir özveri ve uzun uğraşlar sonucunda hava tulumbası özelliğinde koyun şişirme makinesi icat etmiştir. Nitekim çok eski bir gelenek olarak kesilen hayvanın derisini yüzmek için küçükbaş hayvan; hortum vb. gibi araçlar kullanılarak ağız yoluyla üflenerek şişirilmekteydi. Bu işlem ile taşıyıcı konumundaki bir hayvandaki hastalık nefes yoluyla kesim yapan kişiye geçerken bulaşıcı hastalık taşıyan kişiler de nefes yoluyla şişirdiği hayvanın etine hastalık bulaştırmakta ve o eti yiyen kişilere de dolaylı olarak bulaşıcı hastalık geçebilmekteydi. Mucide göre insan sağlığının bozulması genellikle yemek yerken vb. gibi dış etkenler ile oluşmakta olup birçok ülkede bulaşıcı hastalıkları önlemek için çalışmalar yapılmıyordu. Buna binaen devlet merkezi, Osmanlı toplumunun sağlığı için önleyici ve koruyucu tedbirler alması gerektiğinden, icat edilen makine de tam da bu noktada söz konusu işlevi yerine getirecekti.

Mucidin makinesi ile hayvan kesimi yapan kişiler et vasıtasıyla geçen bulaşıcı hastalıklardan korunduğu gibi sağlıklı olmayan kişiler de nefes yoluyla şişirdiği hayvanın etine hastalık bulaştıramayacaktı. Diğer taraftan sokak aralarında sııklar üzerinde satılan etin çoğu, Dersaadet çevresinden ve dışarıdan celebin getirmiş olduğu kasap esnafının kabul etmediği hastalıklı ve kusurlu hayvanlardan olurken bir kısmı da sağlık ve hijyen kurallarına uyulmadan kesilerek sakatat fiyatı üzerinden ucuz olarak temin edilen hayvan etiydi. Ucuz olduğu için fakir-fukara halk tarafından tercih edilen bu etlerin çoğunun, hijyenik koşullarda

²⁹ BOA.T.SNİ.1737/28.Lef.570-584; 20 Teşrinievvel 1315/1 Kasım 1899.

³⁰ Fatma Emek, "XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyılın İkinci Çeyreğine Anadolu'da Mezbahalar ve Mandıralarda Hayvansal Gıdanın Hijyen Sorunu", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)* 21/43 (2021/Güz), 505-539.

işlenmemesi bulaşıcı hastalıkların ortaya çıkmasına ve yayılmasına davetiye hazırlıyordu. Ayrıca mucidin koyun şişirme makinesinin devreye girmesi ile koyun şişirme hizmeti için fahiş bir ödeme yapılmasına gerek kalınmayacağından et fiyatlarına zam yansımayacak dolayısıyla halk temiz ve ucuz et yiyebilecekti. İlaveten mucidin koyun şişirme makinesi toplum sağlığının korunması amacıyla hizmet etmesinden ziyade etin kesim sürecinde kolaylık sağlamasından dolayı son derece pratik ve kullanışlıydı.

Nihayetinde icat ettiği koyun şişirme makinesi Sıhhati Umumiye Meclisinde muayene ve tetkik edildikten sonra mucit Matatyan'a 24 Eylül 1883 tarihinde İhtira Beratı verilmişti. Fakat mucidin bundan sonraki en önemli arzusu icat ürününün masraflarını çıkarabilmek adına makineyi seri üretime geçirerek satışa sunabilmek ve bundan bir gelir elde etmekte. Böylece elde ettiği sermaye ile ileride daha fazla icat gerçekleştirebilecek ve icat ettiği ürün için arz-talep sahası oluşturabilecekti. Ancak II. Abdülhamid döneminde yapılan denetimlerde Dersaadet salhanelerinin neredeyse birer hastalık yuvası olarak adlandırılması nedeniyle hijyenik ve sağlıklı et gıdasına ulaşmak üzere mevcut kasap dükkânlarının kaldırılarak yerine büyük, modern ve umumi salhanelerin kurulması projesi gündemdeydi. Böylelikle yeni ve modern mezbahaların kurulması ile özel kasap dükkânlarında yapılan hayvan kesimi ile ortaya çıkan kötü kokunun etrafa yayılması önlenecek, kesim yapacak kişiler öncelikle doktor muayenesinden geçeceği için hastalıkların yayılmasının önü alınmış olacak, salhanelerin hizmete girmesiyle birlikte kesilecek hayvanlar damgalanacağından hayvanların cinslerinin bilinmesinden dolayı tüketiciler ona göre ödeme yapacak ve muhtekir kasapların verdiği zarar önlenecekti. Söz konusu tam donanımlı ve gelişmiş devlet mezbahaneleri yapılıncaya kadar Viçan Efendi'nin beklemesi gerekiyordu ancak o zaman makinesini faaliyete sokabilecekti.

Mucit İhtira Beratlı koyun şişirme makinesinin mevki-i fiile geçirilmesinin salhanelerin kurulması ile ilgili bir bağlantısının olmadığını ifade ettikten sonra koyun şişirme makinesinin üretim ve satışını yapmak üzere 30 senelik bir imtiyaz talep ediyordu. Mucit Matatyan, Şurayı Devlet'e bir taahhütname sunarak yerine getireceği şart ve yükümlülükleri de eklemişti. Buna göre Viçan Efendi, Dersaadet ve çevresinde faaliyete geçirmek istediği koyun şişirme makinesi için henüz tam donanımlı devlet mezbahanesi bulunmamasından dolayı devlet mezbahaneleri yapılıncaya kadar şimdilik mevcut mezbahanelere makineden konularak icraata geçirilmesi teklifinde bulunmuştu. Mucit, halkın kesmek istediği küçükbaş hayvan kesim işleminin belediyenin uygun gördüğü belli noktalarda gerçekleştirilmesi hedefindeydi. İleride gerçekleştirilmesi öngörülen düzenli ve organizasyonlu mezbahanelerde hizmetli memur vs. gibi personele ihtiyaç duyulmayacağından ek bir masraf yükü ortaya çıkarmayacağı gibi devletin gelirlerini de arttıracaktı. Diğer taraftan, küçükbaş hayvan kesim işlemi belediyenin uygun gördüğü belli noktalarda gerçekleştirilebilecekti. Ayrıca mucit, makineden ihtiyaç kadarının Dersaadet'te salhaneler inşa edildiği zaman ücretsiz olarak temin edeceği gibi, başka vilayetlerde koyun şişirme makinesi kullanılan mezbahanelerden elde edilecek kazançtan % 20 ücret talep edebilecekti. Viçan Efendi imtiyaz elde ettiğinde

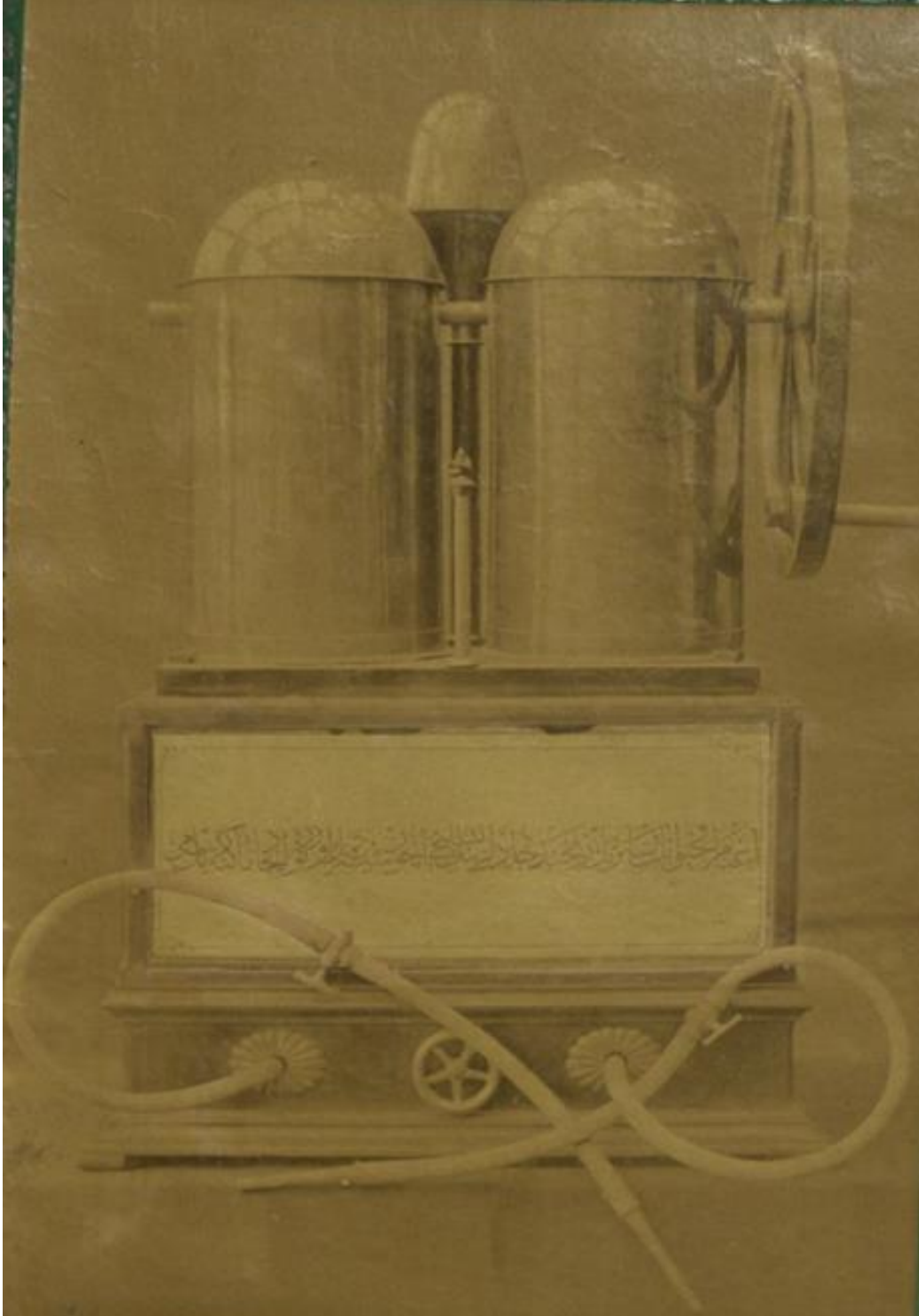
kasap ve et müteahhitlerinin makine ile yapacakları her bir şişirme işleminden 50'şer para ücret talep edebilecekti. Zira kasap dükkânında etin kesim ve işlenmesi aşamasında sarf edilen masraflar dışında mucidin makinesi ile yapılacak koyun şişirme ücreti çok düşük olduğu için etin piyasa fiyatına zamlı olarak yansımaya girecekti.

Makine ile temiz bir şekilde şişirilmiş hayvanların bilinmesi için makinenin resmini gösteren kurşundan üretilmiş Alamet-i Farika bandrolü de yapıştırılacaktı. Ayaklarına alamet yapıştırılmamış hayvana el konularak Şehremaneti'ne teslim edilecek ve eski usul ile hayvan şişirmeye devam edenlerden Şehremaneti para cezası kesebilecekti. Dersaadet ve Bilad-ı Selase'de 3 ayda makine faaliyete geçirilebileceği gibi vilayet merkezlerinde de 1 yılda faaliyete girecekti. Ayrıca üyeleri Osmanlı vatandaşlarından oluşan bir anonim Şirket-i Osmaniye unvanı altında kumpanya teşkiline yetkili olacağını ön gören mucit, şirketle ilgili bir dava ve anlaşmazlık çıkması durumunda mahkemenin Osmanlı kanun ve nizamnameleri doğrultusunda Osmanlı ülkesinde görüleceğini belirtmiştir.

Mucit, kasap esnafından alacağı ücretin % 5'inin Şehremaneti'ne ait olduğunu ve kumpanyaya ait defterlerin devletin istediği vakitte muayene ve tetkik edebileceğini temin etmişti. Mucit, şu an Dersaadet ve Bilad-ı Selase'de koyun şişirme makinesini faaliyete geçirirse ileride salhaneleri hazır olan İzmir, Hüdavendigâr ve Edirne Vilayetlerinin salhanelerinde kesilen hayvanın makine ile şişirme hizmetini de üstlenmeye hazır olduğunun altını çizmiştir. Son olarak ise icat ettiği makinesi için imtiyaz devreye girdiği andan itibaren mucidin en büyük korkusu ise geleneksel yöntemler ile kasapların nefes ile koyun şişirme yöntemine devam etmesiydi. Tüm insanlığın en önemli ihtiyaçlarından biri olan et ürününün işlenmesi sürecinde kilit rol oynayan kasaplar bazen daha fazla kazanç elde etmek arzusunda olabiliyordu. Tabii ki hayvan kesim ve şişirme işleminde yeni tarz makinelerin alımının ek bir masraf çıkarması ve makine kullanımına zorunlu tutulmaları kasapları hoşnut etmeyebilirdi.

Mucidin devlet merkezinden tek ricası ise koyun şişirme makinesinin devreye girerek işletimi için bu konuda gerekli önlem ve yaptırımların uygulanmasıydı. Mucidin sunmuş olduğu imtiyaz şart ve yükümlülükleri gözden geçiren Osmanlı makamları, birçok bulaşıcı hastalığı önleyerek toplum sağlığı açısından çok mühim olan bu makinenin bir an önce faaliyete geçirilmesi ve mucide bu konuda kolaylık sağlanması gerektiği düşüncesindeydi. Zira bunda mucidin epeydir bu konuda çok fazla zaman ve mesai harcaması ve girişimine olan güvenin etkisi büyüktü. Ancak Osmanlı Devleti'nde mucitlerin imtiyaz isteklerine karşı İhtira Beratı Kanunu yürürlüğe girdiğinden beri artık tam manası ile hukukî bir koruma sağlandığı için icatlar için verilen imtiyazlar devre dışı kalmıştı. Bu nedenle mucidin sahip olduğu 15 senelik İhtira Beratı zaten imtiyaz niteliğinde olmasından dolayı mucidin makinenin üretim ve satış yetkisine sahip olduğu belirtilerek mucidin makineyi faaliyete geçirebileceği ifade edilmiştir.³¹

³¹ BOA.ŞD.2486/26.Lef.1-44; 24 Şevval 1302/6 Ağustos 1885.

Resim 4 Viçan Matatyan'ın Koyun Şişirme Makinesi.³²

³² BOA.ŞD.2486/26.Lef.1; 24 Şevval 1302/6 Ağustos 1885.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Sanayi Devrimi ile yeni üretim tekniklerinin geliştirilmesi, makine icat sayısının giderek artması sonucunda icatların tescil edilmesi ve mucitlerin patent hakları gibi konuları gündeme getirmiştir. Zira bu dönemde mucitlerin hukukî haklarını güvence altına almak, icatlar ve mucitlerle ilgili konuları hukukî bir zemine oturtmak için birçok Avrupa ülkesinde patent yasaları kabul edilmeye başlanmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti de mucitlerin hukukî haklarını korumak ve yabancı mucitlerin patent taleplerini karşılayabilmek için 1844 Fransız Patent Kanunu'nun bir çevirisi olan 1879 İhtira Beratı Kanunu'nu yürürlüğe sokmuştur.

Bazen ilginç bazen de komik icatlar ile Osmanlı mercilerinin karşına çıkarak İhtira Beratı talep eden Osmanlı tebaası gayrimüslim mucitler de ülkenin sanayi ve teknolojisinin gelişmesi için teşvik olunmaları doğrultusunda her zaman hoşgörü ve anlayış ile karşılanmıştır. Zira devlet nezdine sunulan icatlara karşı ciddiyetsiz bir tavır takılmamış en önemsiz ve basit gibi görünen icatlar dahi bir bilimsel inceleme ve teknik denetime tabi tutulmuştur. Fenni ve teknik incelemelerden olumlu sonuç alan mucitler bir sonraki aşamada İhtira Beratını almaya hak kazanmıştır.

Yetiştikleri ve içinde yer aldıkları toplumun ihtiyaçları yerli mucitlerin zihin dünyalarını, yani icatlarını şekillendiren önemli faktörlerden birisi olmuştur. Çevresinde olup bitenlere karşı duyarlı olan mucitler, özellikle toplumun ihtiyacına cevap verecek, onların menfaatine hizmet edecek alet edevat tasarlamışlardır. Ayrıca mucitler mesleki yaşamlarında işlerini çok daha düzgün ve profesyonelce gerçekleştirmek adına pratik ve kolay bir kullanım olanağı sunacak meslekleri ile bağlantılı icatlar yapmışlardır. İcat ürünlerinin nitelikleri ise daha çok yeni bir şey ortaya çıkarmak ya da bilinmeyen bir ürün üretmekten ziyade bilinen bir aletin veya makinenin değiştirilmesi ya da yeni usul, yöntem ile tekrar meydana getirilmesinden ibaretti.

Diğer taraftan maddi durumu elverişsiz ve herhangi bir eğitim almamış ama bilim ve fenne gönül adanmış mucitler olduğu gibi fen ve ilim tahsilinde bulunmuş eğitimli mucitler de yok değildi. İlim ve fen tahsilinde bulunarak eğitim almış mucitler özellikle teknik ve mekanik bilgi gerektiren icatlar yaparak, bir bilim insanı olarak teknik bilgi ve teknoloji transferini başarılı bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Son kertede Osmanlı Devleti'nde İhtira Beratlı icatların ve yeni tekniğin ülke içerisinde bir fabrika ve imalathanede mevki-fiile koyulması ise milli Osmanlı sanayisinin oluşmasında yerli mucitlerin çok önemli bir vazifeyi üstlendiğini göstermektedir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar: Ümran Engür: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%60).
2. Yazar: Prof. Dr. Emine Gümüüşsoy: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%40).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Emine Gümüüşsoy danışmanlığında yürütülen “Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Yaptıkları İcatlar (1879-1922)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Araştırma, Başbakanlık Osmanlı Arşiv belgeleri incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerektirmemektedir.

İTHAF/ DEDICATION/ إهداء³³

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

³³ Bu metnin alındığı makale için bakınız: Yılmaz Arı, “A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians”, çev. Mustafa Turan, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*1/2 (Dec. 2023), 445-465.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akay, Tolga. *Osmanlı Devleti'nde Fikri Mülkiyet (1850-1914)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Akbaba, Gönül. "Dut Yaprığından İpeğe İpekböceği". *Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi* 378 (1999), 98-101.
- Bâb-ı Âsafi Divan-ı Hümayun Mukavelename (A.DVN.MKL) 17/3.
- Bülbül, Yaşar-Özbay, Rahmi Deniz. "Sanayi Devriminin Tartışmalı Bir Kurumu Olarak Patent ve Osmanlıda İhtira Beratı Kanunu". *Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29/1, (2010), 37-55. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muibd/issue/486/4123>
- Candemir, Murat. *Osmanlı Dünyasında Patent: İhtira Beratı Kanunu 1880*. İstanbul: Akademi Titez Yayınları, 2021.
- Emek, Fatma. "XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyılın İkinci Çeyreğine Anadolu'da Mezbahalar ve Mandıralarda Hayvansal Gıdanın Hijyen Sorunu". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)* 21/43, (2021/Güz), 505-539.
- Keser, Hafize. "Bilgisayarın Evrimi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/2 (1991), 411-422. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000679
- Sanayi Devrimi Yıllarında Osmanlı Saraylarında Sanayi ve Teknoloji Araçları*. TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2005.
- Soyak, Alkan. "Fikri ve Sınai Mülkiyet Hakları: Tanımı ve Tarihsel Gelişimi". *Legal Fikri ve Sınai Haklar Dergisi* 1/1, (2005), 11-30.
- Şahin, Sıla. *Osmanlı Devleti'nde Patent Uygulaması: İhtira Beratı Kanunu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şurayı Devlet (ŞD) 524/2; 2486/26.
- Ticaret ve Nafia Nezareti Sanayi İdaresi Kısmı Defterleri* (T.SNİ) 1735; 1737; 1738.
- Yalçın, Ünsal. "Anadolu Madencilik Tarihine Toplu Bir Bakış". *Yer Altı Kaynakları Dergisi* 5/9 (2016), 3-13. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mtb/issue/32055/354901>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 342-365.

Tahâvî'nin Resmü'l-Mushaf Meselesine Bakışı

Al-Tahâwî's View of the Issue of Rasm al-mushaf

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14181062>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
10.10.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
18.11.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğr. Üyesi Lokman YILMAZ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
İzmir, TÜRKİYE.

lokman.yilmaz@ikc.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-4619-0159>



Öz

Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Şerhu müşkili'l-âsâr* isimli eseri, rivayetlerde geçen tartışmalı konuları değerlendirirken resmü'l-mushaf ile ilgili meselelere de bir müşkil olarak yer vermektedir. Mevzubahis konuya onun sadece adı geçen eserinde tesadüf edilmektedir. Ehl-i sünnet akaidinin inşasındaki rolü ve kıraat ilmindeki seçkin yeri hasebiyle Tahâvî'nin değerlendirmeleri bu alanla ilgilenler için önem arz etmektedir. Müellif zaman zaman farklı başlıklar altında resmü'l-mushafa dair meselelere değinse de ilgili değerlendirmeler genelde belli başlıklar altında toplanmıştır. Onun bu konuda yazdıkları altı başlık altında incelenmiştir. Tahâvî Hz. Osman zamanına kadarki süreçte özellikle Hz. Ebû Bekir dönemindeki Kur'an kitâbetine ve resmî bir mushafın yazımını gerekli kılan olaylara temas etmektedir. Resmü'l-mushaf meselesindeki sahâbe icmâsının hüccetliğine vurgu yapan müellif, bu konuda âhâd haberlere tâbi olanların yanlış yolda olduğunu, bir delile dayanmadan mushaf hattına aykırı okuyuşların peşinden gidenlerin ise apaçık mürted olduğunu ısrarla söylemektedir. *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da resmü'l-mushafa uygun olan okuyuşlara ve bu bağlamdaki kıraatlere örnekler verilmekte, kıraat imamlarının hatta muhalif olmayan tercihlerinin Kur'an olduğu vurgulanmaktadır. Kıraat imamları ise diğer sahih kıraati tercih eden kurrâya baskı yapmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlimi, Tahâvî, Müşkilü'l-âsâr, Cem', Resmü'l-mushaf.

Abstract

Abû Ja'far al-Tahâwî's *Sharh al-Mashkil al-Asâr*, while evaluating the controversial issues in the narrations, also includes the issues related to *resm al-mushaf* as an issue. This issue is encountered only in the aforementioned work. Tahâwî's evaluations are important for those interested in this field due to his role in the construction of the Ahl al-Sunnah aqîdah and his distinguished place in the science of qiraat. Although the author occasionally touches upon issues related to *rasm al-mushaf* under different headings, his evaluations are generally grouped under certain headings. His writings on this subject are analyzed under six headings. Al-Tahâwî touches upon the Qur'anic scribing until the time of 'Uthman, especially during the reign of Abû Bakr, and the events that necessitated the writing of an official mushaf. Emphasizing the authenticity of the *ijmâ* of the Companions on the issue of the *rasm al-mushaf*, the author insists that those who are subject to *ahâd* reports on this issue are on the wrong path, and those who follow recitations that are contrary to the calligraphy of the mushaf without evidence are blatant apostates. In *Mushkil al-asâr*, examples of recitations that are in accordance with the *rasm al-mushaf* and the *qirâ'a* in this context are given, and it

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Yılmaz, Lokman. "Tahâvî'nin Resmü'l-Mushaf Meselesine Bakışı". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 342-365. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14181062>

CC BY-NC 4.0 DEED

is emphasized that the *ķirā'a* preferences of the *ķurrā'* imams that do not oppose the writing are *ķur'ān*.
The *ķirā'a* imams did not oppress the *ķurrā'* who preferred the other authentic *ķirā'a*.

Keywords: Science of *ķirā'a*, Al-Tahāwī, Al-Mushkil al-āthār, Compilation, Rasm al-mushaf.

1. GİRİŞ

İlâhî vahiy Hz. Peygamber'e farklı şekillerde nâzil olsa da onun insanlara ulaşması ve yayılması ses ile gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın kendisini *el-Kitâb* olarak tavsif etmesi tabiatıyla onun yazılı bir metin olmasını zorunlu kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'in nâzil olduğu dönemde Mekke'de okuma yazma bilenlerin sayısı son derece sınırlıdır. Çünkü hem yazılı işlemleri zorunlu kılacak kurumsal bir düzen hem de buna ihtiyaç duyacak sosyolojik bir ortam mevcut değildir. Bu durum bir dezavantaj gibi görülse de Arapların sesli hafızasının son derece gelişmesine vesile olmuştur. Ayrıca Arap yazısının iptidai bir formda olması, yazı malzemelerine ulaşmanın, onları kullanmanın ve muhafaza etmenin zorlukları gibi sebepler de yazının gelişmesinin önündeki engellerdendir.¹

Yazının ihtiyaçtan ziyade bir itibar meselesi olduğunun farkında olan Hz. Peygamber, Mekke döneminin henüz başlarından itibaren nâzil olan Kur'an âyetlerinin yazılması için azami gayret göstermiştir. Kendisi okuma yazma bilmediği (ümmî olduğu) halde *vahiy kâtibi* ismi verilen sahabiler aracılığıyla Kur'an'ın en kolay ulaşılabilen malzemelere yazılmasını sağlamıştır. İlerleyen zamanlarda daha sağlam ve sağlıklı malzemelere yazılan âyetler/sûreler bir araya getirilerek bir suhuf oluşturulmuştur. Hz. Peygamber tarafından Akabe biatlarına (621-622) katılan Râfi' b. Mâlik (öl. 3/625) aracılığıyla Medine'ye ulaştırılan bu suhuf (derleme), o tarihe kadar nâzil olan âyetlerin tamamını ihtiva etmektedir.² Hicretten sonra kitâbet imkânları gelişince nâzil olan âyetleri kendi şahsı için yazanların sayısı bir hayli artmıştır. Hz. Peygamber vefat ettiğinde onun evinde bulunan tomarlar yanında sahabenin elinde dağınık halde sayısız kişisel nüsha yer almaktaydı.³

Hz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında yapılan Yemâme savaşında yüzlerce hafızın şehit olması devlet erkânını yazılı Kur'an nüshalarını bir araya toplamaya sevk etmiştir. *Cem'* ismi verilen bu işlemle birlikte Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış nüshalar resmî olarak iki kapak arasına toplanmıştır.⁴ Bu dönemde fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasındaki sahabenin kişisel mushaf imlâ ve istinsah faaliyetleri yoğun şekilde devam etmekteydi.

¹ Abdurrahman b. Muhammed Hadramî İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2/582; Nihad M. Çetin, "Arap (Dil)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/278; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 130-138.

² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/270; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 3/58.

³ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 135; Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümelere* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993), 49.

⁴ Ebü Ubeyd el-Herevî el-Ezdî Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan Atıyye vd. (Beyrut/Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 1/281; Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. 'Abde (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423), 55.

Buldukları şehirlerde Hz. Peygamber'den aldıkları kıraatlere göre okutan ve yazdıran sahabe doğal olarak bu şehirlerde belli kıraatlerin yerleşmesine sebep olmuşlardır.⁵

Hz. Osman zamanındaki Azerbaycan seferinde Şamlı askerler ile Iraklı askerler arasında zuhur eden Kur'an kıraatine dair ihtilaflar, tarafların birbirini tekfir etmesine kadar varmıştır. Bu vahim durum karşısında tedbir almak durumunda kalan Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki komisyon marifetiyle Hz. Ebû Bekir mushafını istinsah ettirmiş ve ortaya çıkan mushafları yanında bir kârî ile birlikte belli başlı İslâm beldelerine göndermiştir.⁶ Sahabenin icmâsına mazhar olan bu mushafların haricindeki nüshaların imha edilmesi istenmiştir. Bu işlem kıraat ihtilaflarını tamamen ortadan kaldırmasa da asgari düzeye indirmiştir. Mamafih istinsah edilen nüshalar Arap yazısının tabiatı gereği yine de farklı okumalara müsaitti. Mezkûr mushaflardaki kelimelerin yazım şekli *resmü'l-mushaf* olarak isimlendirilmiş ve buna aykırı olarak metne kelime veya harf ilave edilmesi Kur'an dışı olarak kabul edilmiştir.⁷ Bir kıraatin sahih olmasının temel şartlarından sayılan söz konusu özellik Kur'an ve kıraat alanında eser kaleme alanların vazgeçilmez başlıkları arasında yer almıştır.⁸

Sadece Mısır'da değil tüm İslâm dünyasında önemli bir yeri olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (239/853-321/933), fakih ve muhaddis yönünün yanında kıraat ilminde de temayüz etmiş bir şahsiyettir.⁹ Bu ilimdeki müktesebatı hem kendi beyanlarında hem de eserlerinde ele aldığı konularda görülmektedir. Onun isminin kıraat imamlarından Âsım (öl. 127/745), Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Halef (öl. 229/844) ve A'meş'in (öl. 148/765) râvileri arasında

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400), 67; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 1/260; Ebü'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmîzî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 8/410.

⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 95; Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427), 1/352.

⁷ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf: dirâse lugaviyye târihiyye* (Bağdad: el-Lecnetü'l-vataniyye li'l-ihitfâl, 1982), 155-157.

⁸ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 133-135, 142.

⁹ Biyografisi için bk. Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeffî el-Mısrî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeffî*, thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/20-21; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 5/367-370; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/27-33; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398), 1/71-72; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-matbuatî'l-İslâmiyye, 2002), 1/619-630; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413), 102; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/116; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-'îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 4/105-106; Zâhid Kevserî, *el-Hâvî fi sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî* (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368), 3-44; Fritz Krenkow, "Tahâvî", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1978), 11/628-630; Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388; Abdülmecid Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis* (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975), 9-372; Abdullah Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 11-268; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 25-26; Ahmet Karadut, "Ebu Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi* 19/2 (1983), 53-64.

zikredilmesi Tahâvî'nin kıraat ilminde ihmali mümkün olmayan bir mertebede olduğuna işaret etmektedir.¹⁰ O aynı zamanda Hanefî-Maturidî akaidine dair temel birçok esere kaynaklık eden *el-Akîdetü't-Tahâviyye* adlı risalenin de müellifidir.¹¹ Onun resmü'l-mushaf meselesine dair itikadî açıdan değerlendirmeleri bu sebeple önem arz etmektedir. Tahâvî'nin en önemli eserlerinden olan *Şerhu müşkilil-âsâr*'da kıraat ilmi alanına giren birçok konuya temas edilmektedir. Bu konulardan birisi de *resmü'l-mushaf* meselesidir. Onun ulaşılabilen tüm telif eserleri¹² incelenmiş ve sadece adı geçen eserinde bu meseleye temas ettiği görülmüştür. Bu çalışmada onun, ilgili eseri esas alınarak resmü'l-mushaf meselesine bakışı incelenecektir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. TAHÂVÎ VE ŞERHU MÜŞKİLİ'L-ÂSÂR

Çalışmamız Tahâvî ve onun *Şerhu müşkilil-âsâr* isimli eseri çerçevesinde şekillendiği için öncelikli olarak yazar ile mezkûr eserinin tanıtımına ve kıraat ilmi açısından değerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

2.1. Tahâvî'nin Kıraatçi Yönü

İlimle yoğrulan bir aile ortamında dünyaya gelen Tahâvî, ilk Kur'an eğitimini İbn Amrûs'tan (öl. 308/921) almış, hafızlığını da onda ikmal etmiştir. Daha sonra kıraat alanında meşhur birçok hocadan ders almış, onlardan Nâfi, Âsım, Hamza, Kisâî, Halef, A'meş gibi imamların kıraatlerini okumuştur.¹³ Tahâvî'nin kıraatteki hocalarından bazıları şunlardır:

Ravh İbnü'l-Ferec (öl. 282/892)¹⁴

Ali b. Abdülaziz el-Mekkî (öl. 287/900)¹⁵

İbn Ebî İmrân el-Bağdâdî (öl. 280/893)¹⁶

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/262; Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis*, 112.

¹¹ bk. Arif AYTEKİN, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/259-260.

¹² Müellifin *resmü'l-mushaf* meselesine bakışı bağlamında tarama/inceleme yapılan eserleri şunlardır: *Şerhu müşkilil-âsâr*, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, *Hadisü Ebî Ca'fer ve ihtilâfû'l-ulemâ*, *Muhtasarü't-Tahâvî*, *eş-Şurûtu's-sağîr*.

¹³ Lokman Yılmaz, "Bir Kıraatçi Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-âsâr'da Kıraatler", *Diyanet İlmî Dergi* 59/3 (2023), 823-826.

¹⁴ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefti*, 1/180; Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1387), 1/448; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-krâati's-seb'i'l-meşhûre*, ed. M. Kemal Atik (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420), 1/139; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/87, 90.

¹⁵ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 6/782; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/559; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/549-550.

Muhammed b. Sinân eş-Şeyzerî (öl. 273/887)¹⁷

Yûnus b. Abdûla'lâ es-Sadeî (öl. 264/878)¹⁸

Tahâvî, râvi seviyesinde birçok kıraat imamının nakilcilerinden olsa da kıratte Âsım'ın okuyuşunu esas almaktadır. Eserinde birçok defa Âsım kıraatinin üstünlüğüne dair açıklamalarda ve örneklendirmelerde bulunmuştur.¹⁹ Ancak onun, Âsım kıraatinin Ebû Bekir Şu'be rivayetini esas aldığı anlaşılmaktadır. Zaten bu kıraati Ravh aracılığıyla Şu'be'nin tariki Yahya b. Süleyman'dan almıştır.²⁰ Âsım'ın Kehf Sûresi'nin 76. âyetindeki كَذَّبِي kelimesini lâmin (ذ) işmamı, dâlin (ذ) cezmi كَذَّبِي şeklinde okuduğunu söyleyen Tahâvî, bununla bizatihi Şu'be rivayetini telaffuz etmektedir.²¹ Ayrıca bu kıraatle ilgili hadis rivayetlerini delil göstererek Âsım kıraatine aykırı olan okuyuşu tercih ettiğini söylese de aslında tercih ettiği kıraat Âsım'ın Hafs rivayetidir.²²

2.2. Şerhu müşkili'l-âsâr Hakkında

Şerhu müşkili'l-âsâr aynı zamanda Müşkilü'l-âsâr isimleriyle de bilinmektedir. Bu eser, rivayet kaynaklarındaki birbiriyle çelişik gibi görünen, anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan haberleri açıklamak gayesiyle yazılan *Muhtelifü'l-hadîs* türü eserler kategorisindedir.²³ Tahavî kitabının başında zikredilen bağlama dikkat çekmiş ve bazı sahih rivayetlerin insanların çoğu tarafından yanlış anlaşıldığını gördüğü için *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı yazmaya karar verdiğini belirtmiştir.²⁴ Eserde her müşkil için ayrı bir bab başlığı açılmıştır. Ancak bab başlıkları isimlendirilirken sadece hadisler kullanılmamış hakkında ihtilaf edilen âyetler, konular vs. de başlık olarak yer almıştır. Başlıklandırma yapılırken belli bir sıra gözetilmemiş veya başlıklar konulara göre tasnif edilmemiştir. Hatta aynı ilim dalını ilgilendiren konular bile bir araya toplanmamıştır.

Ele alınan müşkillerin çözümünde çoğunlukla cem' metodu kullanılmıştır. Şayet birbiriyle çelişkili görünen rivayetler uzlaştırılamıyorsa nesh ve tercih yöntemine başvurulmuştur. Toplamda 1002 konu başlığının yer aldığı eserdeki başlıklardan bazıları kıraat ilminin alanına giren konulardır. Bu konular doğrudan ferşî kıraat ihtilafları olabildiği gibi *mushaf*, *yedi harf* gibi kıraat ilmiyle bağlantılı konular da olabilmektedir. Müellif *Şerhu*

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 5/349; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 6/503; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/334; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 1/463.

¹⁷ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 6/1029; Kevserî, *el-Hâvî fi sîreti'l-İmâm Ebi Ca'fer et-Tahâvî*, 10.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/406-407; Hasan b. Abdülhamid b. Abdülhakim Buhârî, *Menhecü'l-imâm et-Tahâvî* (Mekke: Ümmü'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422), 23.

¹⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/227, 262-263; 12/53; 14/237.

²⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/227, 263.

²¹ bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 2/235-236.

²² bk. Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 12/404.

²³ Mahmûd Tahrânî, *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (Kuveyt: Dâru't-Türâs, 1404), 56.

²⁴ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/6.

müşkili'l-âsâr'ı ahir ömründe kaleme almıştır. Vefatından sonra ise Tahâvî'nin kıraatteki tek talebesi olan İbn Ebî Halîfe er-Ru'aynî (öl. 376/987)²⁵ eliyle mevzubahis eser farklı coğrafyalara ulaştırılmıştır.²⁶ Eserde müşkillerin çözümü esnasında zaman zaman kıraat ihtilaflarına da müracaat edilmektedir. Bazen de kıraat ihtilafları bizatihi müşkil olarak başlıklarda yer almaktadır.

2.3. Şerhu müşkili'l-âsâr'da Kıraat Meseleleri

Şerhu müşkili'l-âsâr'ın bab başlıklarında ve bab içeriklerinde kıraat ilminin alanına giren birçok konuya temas edilmiştir. Mesela eserin henüz ikinci bab başlığı bazı hadislerde Hz. Peygamber'in okuduğu söylenen Âl-i İmrân Sûresi'nin son on âyetinin hangileri olduğunu ele almaktadır. Kûfe ve Medine kurrâsının 191, Şâm kurrâsının ise 190. âyetten başlattığına değinen Tahâvî, konuyla ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra bab sonuna 190. âyetten itibaren sayılması gerektiğine dair kanaatini de eklemektedir.²⁷

Kıraat ihtilaflarıyla alakalı konuları zaman zaman bab başlığına taşıyan Tahâvî, Nisâ Sûresi'nin birinci âyetindeki والأَرْحَامَ kelimesinin sonunun üstün mü esre mi olması gerektiğini sorgulamaktadır. Konuyla ilgili rivayetlere ve kurrânın tercihlerine temas eden müellif kıraat ihtilaflarının manaya etkisi üzerinde de durmaktadır.²⁸ Kehf Sûresi 86. âyetteki kelimenin حَمِيمَةٍ mi HAMİMَةٍ mi olduğu,²⁹ Rûm Sûresi'nin 54. âyetindeki ضَعْفٌ kelimesindeki dâd (ض) harfinin ötre mi üstün mü okunacağı,³⁰ Fâtiha Sûresi'nin 4. âyetindeki مَالِكٍ/مَلِكٍ ihtilafı³¹ gibi konular da Tahâvî'nin müşkil olarak gördüğü hususlardandır. Kıraat ilminin temel konularından olan *yedi harf* meselesini de müstakil başlıkta irdeleyen müellif, mezkûr meseleye otuz sayfa yer ayırmıştır.³²

3. ŞERHU MÜŞKİLİ'L-ÂSÂR'DA RESMÜ'L-MUSHAF MESELESİ

Resmü'l-mushaf meselesi Kur'an ilimlerinin en önemli başlıkları arasında yer almış, henüz kıraat imamları döneminden (II. asır) itibaren müstakil eserler verilmeye başlanmıştır. Aynı mesele bazen de çeşitli konuları ihtiva eden eserlerin içerisinde bir konu olarak yer almıştır. Bu bağlamda öncelikle resmü'l-mushaf ile ilgili literatür ve resmü'l-mushafa ittibaya dair görüşler ele alınacak daha sonra ise mevzubahis meseleyle alakalı Şerhu müşkili'l-âsâr'daki değerlendirmeler incelenecektir.

²⁵ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 8/434; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/116.

²⁶ bk. Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 4/96; 5/6, 99; 6/360; 8/71; 9/126; 267.

²⁷ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/17.

²⁸ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/223-226.

²⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/254.

³⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/158-160.

³¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 14/5-24.

³² Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/108-137.

3.1. Resmü'l-mushaf Meselesi

3.1.1. Resmü'l-mushaf Literatürü

Hız Osman mushaflarının kıraat ihtilaflarını ihtiva etmesi gayesiyle kasıtlı ya da kâtiplerden kaynaklanan kasıtsız olarak farklı yazım şekillerini ihtiva ettiği bilinmektedir.³³ Söz konusu hususiyetler ve bu çerçevede şekillenen tartışmaların yer aldığı mensûr/manzum eserler bir hayli yekûn tutmaktadır. Bu başlık altında söz konusu eserlerden bir kısmını örnek olarak zikretmek istiyoruz.

- İbn Âmir (öl. 118/736), *İhtilâfu mesâhifi'ş-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-'Irâk*,
- Kisâî (öl. 189/805), *İhtilâfu mesâhifi ehli'l-Medîne ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra*,
- Ferrâ (öl. 207/822), *İhtilâfu ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve'ş-Şâm fi'l-mesâhif*,
- Halef b. Hişâm (öl. 229/844), *İhtilâfu mesâhif*,
- Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), *Kitâbü'l-Hicâ ve İhtilâfü'l-mesâhif*,
- İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 316/928), *Kitâbü'l-mesâhif*,
- Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940), *er-Redd 'alâ men hâlefe mushafe Osmân*,
- İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958), *Kitâbü'l-küttâb*,
- Ebû Bekr b. Miksem el-'Attâr (öl. 354/965), *Kitâbü'l-Mesâhif*,
- Ebû Bekr b. Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 381/992), *el-Hicâ'*,
- Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (öl. 440/1048-49 [?]), *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*,
- Ebû Amr Dâni (öl. 444/1053), *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ve el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*,
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh el-Kurtûbî (öl. 496/1103), *et-Tebyîn li hicâi't-tenzîl ile et-Tenzîl fi hicâi'l-mesâhif*,
- Burhânüddîn el-Kirmânî (öl. 500/1106 ?), *Hattu'l-mesâhif*,
- Şâtıbî (öl. 590/1194), *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-mekâsid*,
- Ebû Abdillâh el-Harrâz (öl. 718/1318), *Mevridü'z-zam'ân fi hükmi resmi ahrufi'l-Kur'ân*,
- Burhânüddîn el-Ca'berî (öl. 718/1318), *Ravzatü't-tarâif fi resmi'l-mesâhif*,
- Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Merâkeşî (öl. 721/1321), *Ünvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*,
- Muhammed Habibullah eş-Şinkîti (1878-1944), *Îkâzu'l-a'lâm li vücûbi ittibâi resmi'l-mushafi'l-imâm*,

³³ Örnekler için bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015), 359-361.

– Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-mushaf-dirâse lugaviyye târihiyye*-.³⁴

3.1.2. Resmü'l-mushafa İttiba Konusundaki Görüşler

Sahabenin icmâsıyla kabul gören ve İslâm beldelerine gönderilen mushafların yazım hususiyetlerinin bağlayıcılığı meselesi hususunda ulema arasında farklı görüşler serdedilmiştir. Görüş farklılığına sebep olan hususların başında Hz. Osman mushaflarındaki yazının fonetiği ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde yansıtmaması gelmektedir.³⁵ Resme müdahale etmeden üzerine nokta, hareke gibi işaretlerin konması da bu problemi çözmemiştir. Zira meselenin kaynağı iskelet hattın resminde teleffuzda olmadığı halde hatta görünen ya da telaffuzda olduğu halde hatta görünmeyen harflerdir.

Âlimlerin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce birkaç örnekle sorunu müşahhas hale getirmek uygun olacaktır. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetindeki *أُولُوا اللَّيَابِ* (ülû'l-elbâb) ibaresinde *أُولُوا* kelimesinin birinci hecesinde hemzeyi uzatan (med harfi) *vâv* (و) gözüксе de bu telaffuza yansımamaktadır. Bu duruma dair bilgisi olmayanların hataya düşmesinin önüne geçmek için hiçbir fonksiyon icra etmeyen *vâv* harfini silme teşebbüsünde bulunan çıkmamıştır. Bunun yerine o harfin altına *قصر* (kısalt) yazılarak hatalı meddin önlenmesi hedeflenmiştir. Benzer şekilde *دَاوُد* kelimesinin telaffuzunda *vâvı* (و) uzatan bir med harfi ortaya çıksa da resimde bu yer almamıştır. Söz konusu eksiği gidermek için resme harf ilavesi yerine *vâv* harfini altına *مد* (uzat) yazılmıştır. Bu ve benzeri örnekler İslâm ümmetinin ilgili konudaki hassasiyeti yanında Kur'an metninin mevsûkiyetinin de göstergesidir.

İslâm âlimlerinin resmü'l-mushafa ittiba konusundaki görüşleri temelde resmin tevkîfliği üzerinden şekillenmektedir. Âlimlerin birçoğu resm-i Osmânînin tevkîfi olduğu görüşündedir. Hatta bunu kutsiyet seviyesine bile ulaştıranlar bulunmaktadır.³⁶ Zerkeşî (öl. 794/1392) harflerin ilk yazılışına dair rivayetler de dâhil olmak üzere Kur'an'dan ve seleften nakillere dayanarak tevkîfliği savunanlardandır.³⁷ Bu noktada İmam Mâlik'in (öl. 179/795) "Mushaf ancak ilk yazılına göre intinsah edilebilir." dediğini nakleden Dâni (öl. 444/1053), aksini ümmetin âlimlerine muhalefet olarak tavsif etmektedir.³⁸ Yine İmam Mâlik, sahabe kıraati diye de olsa mushaf hattına aykırı okuyan imanın arkasında namaz kılınamayacağına

³⁴ Resmü'l-mushaf hakkındaki çalışmalar için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 120; Yaşar Akaslan, "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fırruh eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsîd'ı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 259-260; Alaaddin Salihoglu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi ve Râ'iyye Şerhi Adlı Yazma Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 120; Hüseyin Küçük - Ali Rıza Gül, "İgnaz Goldziher'in Kur'an Kıraatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme", *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (2024), 49-61.

³⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426), 1/328.

³⁶ Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'an* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1432), 147.

³⁷ Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 207.

³⁸ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni, *el-Muknî' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a Kitâbi'n-nakd*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 19; Osman Bostan, "Mushaf'ın Tarihi Süreç İçerisinde Geçirdiği Tasnifler", 13. *Uluslararası Kültür, Medeniyet ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Abdüsselam Ali Ahmed (Mısır: İKSAD Yayınları, 2023), 102-103.

hükmetmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise o hatta bir harfle dahi olsa muhalefetin haram olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Beyhakî'ye (öl. 458/1066) göre ilk mushafı yazarların dinî, ilmî, ahlâkî vs. açıdan üstünlükleri göz önünde bulundurulmalı ve mushaf istinsahında kesinlikle ilk resmin dışına çıkılmamalıdır.⁴¹ Seleften ve haleften benzer görüşte olan birçok isim vardır.⁴²

Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve İsmail Hakkı İzmirli (öl. 1946) gibi âlimlere göre hatta ittiba zorunluluğu yoktur. Mushaf yazımında standart bir resmi ilzam eden delil de yoktur. Bu sebeple ilk dönem mushaflarda bile kâtiplerden kaynaklı farklılıklar ortaya çıkmıştır.⁴³ Resme ittiba evlâ olmakla birlikte vücûb ifade etmez. Hal böyle olunca o mushaflara ancak sahabe yadigârını muhafaza ve teberrük için ittiba icap eder.⁴⁴

Resmü'l-mushafa ittibayı değil aksini vacip görenler de vardır. İzz b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) ve ona iştirak eden Zerkeşî, haddizatında ilk mushafların imlâ hususiyetlerine hürmetlerini arz ettikten sonra o ittibanın ilk dönem için vacip olduğunu (kendi devirlerinde) asıl sorunun kapalılık/karışıklık olduğunu vurgulamaktadırlar. Zira o hatta uyduğunda Kur'an'ı tağyîre düşecek cahillerin sayısı bir hayli artmıştır. Mamafih ehil ilim adamlarının eliyle resmü'l-mushafın hususiyetleri ilim meclislerinde aktarılmaya devam etmelidir.⁴⁵

Mevzubahis hususta en cüretkâr tavrın İbn Haldûn'da (öl. 808/1406) olduğu söylenebilir. Zira o -değil öncekiler gibi hürmet etmek- devrin tüm Arap toplumunun yazı konusundaki müktesebatının kifayetsizliğinden bahseder. Vahiy kâtipleri de dâhil olmak üzere sahabenin yazı sanatından hatta doğru yazmaktan uzak olduğunu söylerken bunun onlar için bir kusur sayılamayacağını da eklemeyi ihmal etmez. Resmü'l-mushaf üzerinden Kur'an'dan gizli/gizemli bilgiler elde etmeye çalışanları⁴⁶ da çok sert şekilde eleştirir.⁴⁷

Bütün bu görüşlerle kıyaslandığında -ileride zikredileceği üzere- Tahâvî'nin çok daha katı bir tavır takındığı gözlemlenmektedir. Zira o, hem resmü'l-mushafın inşa süreçlerini detaylı şekilde anlatarak süreci takviye eder. Hem de mesele etrafındaki tereddütlere detaylı açıklamalar getirerek onu tezkiye eder. Bu takviye ve tezkiyenin ardından resmü'l-mushafa yönelik caiz olmayan ihlalleri yapanlarla ilgili en sert fetvaları en net şekilde verir.

³⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/414.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 208.

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamid Hamid (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 4/219.

⁴² bk. Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 70-74; Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahîyât Yayınları, 2022), 58-59.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed isâm el-Kudât (Amman/Beyrut: Dâru'l-Feth/Dâru İbn Hazm, 2001), 2/547-548.

⁴⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an* (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 19.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 208; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/342.

⁴⁶ Örneğin bk. Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*, 107-166.

⁴⁷ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2/582-583.

3.2. Şerhu müşkili'l-âsâr' da Resmü'l-mushaf Meselesi

Hiz. Osman döneminde bir okuyucu için Arap yazısının en büyük zorluğunun aynı şekilde yazılan ancak farklı okunan harfler olduğu muhakkaktır. Noktalardan hâlî olarak düşünüldüğünde bâ' (ب), tâ' (ت), sâ' (ث), yâ' (ي), nûn (ن) gibi harflerin tamamı aynı şekilde yazılmaktadır. Arap yazısının mucitlerinin harfleri birbirinden ayırmak için onlara nokta koydukları rivayetlerde yer almaktadır.⁴⁸ Hiz. Peygamber'in karıştırılması muhtemel harflere nokta konulmasına dair kâtiplerine tavsiyeleri de yine rivâyet kaynaklarında nakledilmiştir.⁴⁹ Bir başka hakikat ise Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda nokta ve hareketin bulunmadığıdır. Öyle ki Ebû Amr ed-Dânî'nin bu konudaki eserinin ilk başlığı "Mushafların Zikri; Noktadan Ârî ve Harekeden Hâlî Olduğunu Keyfiyeti" şeklindedir.⁵⁰ Hiz. Osman'ın aynı iskelet yapısına sahip harflere nokta koymamasının maksadının kıraat ihtilaflarına imkân sağlamak olduğu söylenmektedir.⁵¹ Bir başka bakış açısıyla istinsahın gayesi Hiz. Peygamber'den sabit olan farklı kıraatleri bir araya toplamaktır.⁵² Neticede ehl-i emsâr, ellerine mushaf ulaştıktan sonra buna muhalif eski okuyuşlarını terk etmişlerdir. Onlar da, onlardan nakledilenlerle kendi ihtiyarlarını oluşturan yedi kıraat imamı da mushaf hattının dışına çıkmamışlardır.⁵³ Tahâvî de bu meseleye hususi bir önem vermiş ve resmü'l-mushafa dair tartışmaları farklı yönleriyle değerlendirmiştir. Ancak müellifin eserlerinde yaptığımız taramalarda/incelemelelerde -Şerhu müşkili'l-âsâr haricindeki- hiçbir eserinde mushaf hattıyla ilgili hususlara dair bir ifadeye tesadüf etmedik. Dolayısıyla Tahâvî'nin resmü'l-mushaf ile ilgili görüşleri sadece mezkûr eser üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Resmü'l-mushaf Süreci

Yukarıda özet olarak temas ettiğimiz resmü'l-mushaf süreci Tahâvî'nin de gündeminde yer almaktadır. Yedi harf müşkiline dair başlık altında kendisine ulaşan senet zinciriyle Kur'an'ın cemine dair rivayetleri serdeden müellifin naklettiği birinci rivayet, Hiz. Ebû Bekir'den başlamak üzere Mervân b. Hakem'in (öl. 65/685) ilk mushafı yaktırmasına kadarki süreci anlatmaktadır.⁵⁴ Tahâvî'ye göre yedi harf hadislerinde -her ne kadar birden başlayıp yediye kadar arttırılsa da- ilk olarak Kur'an'ın bir harf üzere okunması emredildiği için Hiz. Ebû Bekir'in yaptığı, işi aslına -yani bir harfe- döndürmektedir.⁵⁵ Kıraat ilmindeki hocalarından Yûnus b. Abdûlâlâ'dan nakillere devam eden müellif Kur'an'ın cemini gerektiren Yemâme savaşı hadisesini ve Hiz. Ömer ile Zeyd b. Sâbit'in bu işe dair çekinceleri

⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 31.

⁴⁹ Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 1/269; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 171.

⁵⁰ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *el-Muhkem fi 'ilmi nakti'l-mesâhif*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beirut/Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2017), 57.

⁵¹ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, 68.

⁵² Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 65.

⁵³ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, 49.

⁵⁴ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/128.

⁵⁵ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/127.

anlatmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in vefatının ardından Hz. Ömer onun derlediği Kur'an nüshalarının tamamını bir sahifeye/mushafa yazmıştır.⁵⁶

Müellifin Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayete göre Hz. Osman zamanında Kur'an (kıraati) hakkındaki ihtilaflar o kadar şiddetlenmişti ki gençler ve hocaları adeta birbiriyle savaşı vaziyete gelmişlerdir. Bu durum Hz. Osman'a ulaştınca "Siz benim yakınımdayken Kur'an'ı (kıraatleri) yalanlıyor ve Kur'an hakkında ihtilafa düşüyorsunuz. Uzakta olanlar ne yapsın! Demek ki onlar birbirini daha çok yalanlıyor ve Kur'an'da daha çok hata (lahn) yapıyorlar." demiş ve mushaf istinsahı konusunda talimat vermiştir.⁵⁷

Kur'an tarihi kaynaklarında istinsah işinin genel olarak Hz. Ebû Bekir mushafının esas alınarak yapıldığının söylendiği malumdur. Ancak *Şerhu müşkili'l-âsâr*'daki bir rivayete göre Zeyd b. Sâbit'in kendisine verilen yardımcılarla birlikte kaleme aldığı mushaf, halife Hz. Osman tarafından kontrol edilip doğruluğunu teyit edildikten sonra Hafsa'dan istenen ilk mushaf ile karşılaştırmıştır. Hz. Osman kendi istinsah ettirdiği mushafta ona aykırı bir şey olmadığını gördükten sonra rahatlamış ve bundan sonra insanların mushaf çoğaltmalarına müsaade etmiştir.⁵⁸ Tahâvî birçok yerde yaptığı gibi "Ebû Ca'fer dedi ki:" diye cümleye başladıktan sonra mushaf imlâsı hususunda icmânın oluşum sürecine dair kanaatini kaydetmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer râşid halifelerdendir ve Hz. Peygamber râşid halifelerin yolundan gidilmesini emretmiştir. Hz. Osman onlara, Zeyd b. Sâbit ve diğer ashab ise öncekilerin hepsine tâbi olmuşlardır.⁵⁹

3.2.2. Resmü'l-mushafın Önemi

Râşid halifelerin hususiyetlerini sıralayan Tahâvî, Hz. Osman'ın mushafa hizmetlerine vurgu yapmaktadır. O, mushafları istinsah edip farklı beldelere göndererek İslâm ümmetini bir harf üzere toplamış, böylece Müslümanları ehl-i kitâbın durumuna düşmekten kurtarmıştır. Zira onlar, hakkında ihtilafa düştükleri hususlarda uzlaşmaya varana kadar kutsal kitaplarını değiştirip durmuşlardır.⁶⁰ Ehl-i kitaptan farklı olarak İslâm ümmeti Kur'an metni konusunda Hz. Osman'a tâbi olarak ittifak etmişler ve icmâ oluşmuştur. Namaz vakitlerinde olduğu gibi İslâm'ın birçok hükmü icmâ ile sabit olmuştur. İcmâ ile sabit olan şeyler ise bizim için kesin hüccet niteliğindedir.⁶¹ İcmâ ile sabit olan resmü'l-mushafa tâbi olmayı itikadî bir mesele olarak göre Tahâvî şöyle demektedir: "Bu (icmâ), şu demektir: Kur'an'dan bir harfi inkâr eden kimse cemaatin yoluna dönmezse kâfir olur ve kanı helal olur."⁶²

⁵⁶ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/129.

⁵⁷ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/132-133.

⁵⁸ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/130.

⁵⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/131.

⁶⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 10/259.

⁶¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/132.

⁶² Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/132.

Kıraat ehlinin ihtilaflarına temas ederken bu kıraatlerin mushaf hattına uygunluğuna ve kıraat imamlarının diğerini kendi tercihlerine zorlamadığına dikkat çeken Tahâvî, hulefâ-i râşidînin, mushafı şeriatı bize nakleden sahabenin huzurunda yazdığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o mushafın dışına çıkan sapıtır, ondan bir şeyi inkâr eden dinden çıkar. Bize düşen ise o kişiyi tevbe ve inkâr ettiği şeyi kabule zorlamaktır. Buna rağmen davete karşılık vermezse diğer mürtedlerin öldürüldüğü gibi öldürülür.⁶³ Mushaf hattına muhalefetin eş anlamlı kelimeleri kullanma şeklinde tezahür etmesi de neticeyi değiştirmemektedir. Bu şekildeki bir uygulamaya cevaz ihsan ettirecek rivayetleri de kesin şekilde reddeden Tahâvî, "Mushafta var olan elfazın dışındaki bir şekilde okumamıza hiçbir şekilde müsaade yoktur. Manası isterse aynı mana olsun."⁶⁴

Tahâvî'nin bu meselede zikrettiklerinin çok sert açıklamaların -ileride müstakil bir başlıkta ele alınacağı üzere- tarihsel bir arkaplanının olduğu aşikârdır. Çünkü *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ın yazıldığı dönemde resmü'l-mushafa muhalefet etmekte; şâz kıraatleri Kur'an olarak okumakta ısrar eden İbn Şenebûz (öl. 328/939) ve İbn Miksem (öl. 354/965) gibi bazı meşhur kurrâlar vardır.⁶⁵ Adı geçen şahısların hem ulemâ hem de halk arasında yol açtıkları huzursuzluk mahkemeye taşınmış, devlet eliyle tevbe etmeleri ve şâz kıraatlerle tilâvette bulunmamaları sağlanmıştı.⁶⁶ Bunlar sahih kıraatleri inkâr etmemekte ancak şâz kıraatlere tâbi olmaktadır. Tahâvî muhtemelen bu durumdakileri de göz önünde bulundurarak cümlelerine şöyle devam etmektedir: "Bu konuda âhâd haberlerin peşinden giderek resmü'l-mushafa muhalefet edenlerin durumu diğerlerinden farklıdır. Çünkü âhâd haberlere tâbi olanlar, cemaatin (tevâtüren) naklettiklerini inkâr edenin küfre düşmesi gibi küfre düşmez."⁶⁷

Kıraat ihtilaflarının nasıl oluştuğuna dair kanaatlerini de anlatan müellif, zikrettiği örneklerden yola çıkarak resmü'l-mushafa uygun sahih kıraatlere ittibanın farziyetine vurgu yapar. Bu şekildeki kıraatlerden birini tercih eden her imamın tercihi takdire şayandır. Onların okudukları kıraatlerin hepsi Allah'tandır. Mushaf imlâsına uygun olanları tercih edip buna aykırı olanları reddedenlere görüşlerini değiştirme hususunda baskı yapmak gereksizdir.⁶⁸

Resmü'l-mushafın nokta ve harekeden hâlî olması bu bağlamdaki önemli hususlardandır. Tahâvî'ye göre mushafı yazan sahabe metne nokta ve hareke koysalardı bu onları metnin hakikatine ulaştırırdı. Ancak onlar Allah'ın kitabına başka bir şey karıştırmayı

⁶³ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/141.

⁶⁴ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/241.

⁶⁵ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/135.

⁶⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/203; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/299; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 2/552.

⁶⁷ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/132.

⁶⁸ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/142.

kerih gördüler. Hatta onlardan bazıları sûre başlarına işaret koyma ta'şîr, tahmîs gibi şeyleri bile hoş karşılamıyorlardı. Sahabenin bu konudaki tavırları bizim için delil olmalıdır.⁶⁹

3.2.3. Resmü'l-mushafa Muvafık İhtilaflar

Arap yazısının yazı özellikleri metnin standart şekilde seslendirilmesini mümkün kılmamaktadır. Bu durum hareke ve nokta varken dahi böyledir. Binaenaleyh imâle, tefhîm, idğâm, ferî harfler gibi detayların standart yazıda gösterilmesi sağlanamamaktadır. Resmü'l-mushafın (noktasız ve harekesiz) iskelet yapısı birçok kelimedede var olan kıraat ihtilaflarının metne yansıtılmasına imkân tanımıştır. Tahâvî bu meseleyi de bir müşkil olarak değerlendirmiş ve "Hattında İttifak Edildiği Halde Telaffuzunda İhtilaf Edilen Harflere (Kıraatlere) Dair Rivayet Edilen Müşkillerin Beyanı" şeklinde bir bab başlığı açmıştır. Bu babda müellifin ilk naklettiği rivayetler İbn Mes'ûd kıraatinin evleviyeti hakkındadır. Muhtemeldir ki Tahâvî kendi tercihi olan Âsım kıraatinin sıhhatine vurgu yapmak için o kıraatin dayandırıldığı sahabenin yani İbn Mes'ûd'un⁷⁰ ismini zikrederek konuya başlamıştır. Daha sonra kıraat ehlinin, hattında ittifak ettiği halde lafzında ihtilaf ettiği şeylere tesadüf ettiğini ve bunlara örnekler vereceğini beyan etmiştir.⁷¹ Zikri geçen örnekler aşağıda tablolaştırılmıştır.

Tablo 1: Hattında ittifak edildiği halde lafzında ihtilaf edilenlere dair veriler

Sûre/Âyet no:	Müşkilü'l-âsâr'daki metni	âyet	Diğer vecih	İmamların tercihleri ⁷²
en-Nisâ 4/94		إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَتَّبِعُوا	فَتَتَّبِعُوا	Hamza, Kisâî, Halef ⁷³
el-Hucurât 49/6		إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيٍّ فَتَتَّبِعُوا	فَتَتَّبِعُوا	Hamza, Kisâî, Halef ⁷⁴
el-Ankebût 29/58		وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ	لَنَتَّبِعَنَّهُمْ	Hamza, Kisâî, Halef ⁷⁵
el-Bakara 2/259		وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا	نُنشِرُهَا	İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî Halef ⁷⁶

Yukarıda belirtilen kelimelerin noktaları ve harekeleri kaldırıldığında iskelet yapıları birbirinin aynı olmaktadır. Bu kelimelerde kıraat imamlarının farklı tercihlerde bulunduğu

⁶⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/141.

⁷⁰ Detaylı bilgi için bk. Hasan Hüseyin Havuz, "Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.

⁷¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/138-139.

⁷² İsmi zikredilen imamların haricindekiler diğer vecih diye ifade edilen telaffuza göre okumaktadır.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/188.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/188.

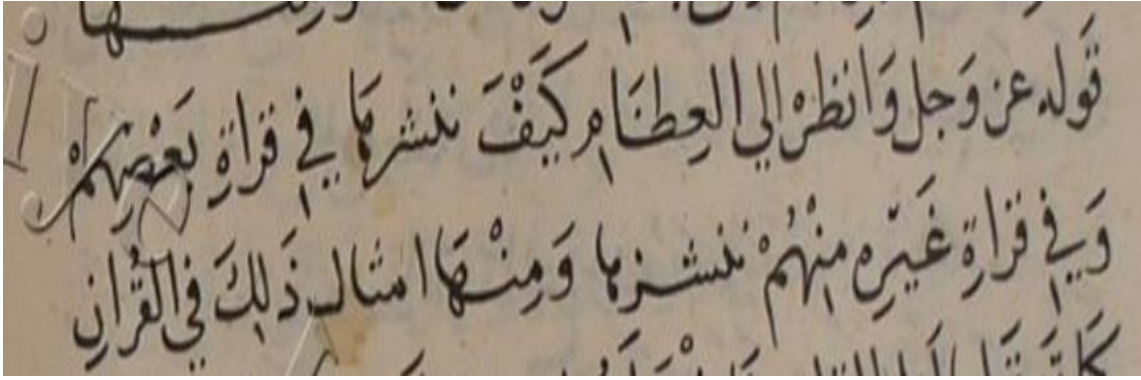
⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/257-258.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/174.

dikkat çeken Tahâvî, imamların resmü'l-mushafa vâkîf olduklarını ve kıraat tercihleri sebebiyle birinin diğerine baskı yapmadığını söylemektedir.⁷⁷

Zikredilen örneklerde dikkatimize çeken bir husus da -matbu nüshaya göre Tahâvî'nin Bakara Sûresi'nin 259. âyetinde ihtilafa mahal olan kelimeyi نُشْرُهَا şeklinde kaydetmiş olmasıdır. Aslında İmam Âsım'ın iki râvisinin tercih edilen okuyuşu da نُشْرُهَا şeklindedir.⁷⁸ Aşağıdaki resimde görüldüğü üzere yazma nüshada ilgili kelimedeki nûna (ن) hareke konmamıştır (bk. Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, 276/206A).

Resim 1: Yazma Nüsha



Ebân b. Yezîd (öl. 160/776)-Ebû Bekir Şu'be-Âsım kanalıyla gelen bir tarîke göre نُشْرُهَا (nûnun [ن] fethasıyla) okunmaktadır.⁷⁹ Tahâvî'nin bu kıraati tercih etmesi muhtemel olmakla birlikte onun Ebân'a uzan bir rivayet zinciri tespit edilememiştir. Taberî (öl. 310/923) نُشْرُهَا kıraatini hem Arap dili açısından hem de kıraatin sıhhati açısından makbul görmemektedir.⁸⁰

3.2.4. Resmü'l-mushafa Harf Bazında Muhalefet

Şerhu müşkili'l-âsâr'ın bab başlıklarından birisi de mushaf hatından harf eksiltilmesi ya da ziyade edilmesidir. Harf değiştirilmesi de aynı bağlamda ele alınarak bu başlık altında iki örneğe yer verilecektir. Bunlardan birincisi Kehf Sûresi'nin 74. âyetindeki زَكِيَّة kelimesi hakkındadır.⁸¹ Tahâvî mezkûr kelimenin okunuşu ile ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra "Mushaf hattına harf ilave edilmesinin cevazı nasıl mümkün olur?" sorusunu soran kişiye verilebilecek cevapları ele almaktadır. Ona göre ilgili kelime Hz. Osman mushaflarının bazısında زَاكِيَّة bazısında ise زَكِيَّة yazılmıştır. Kelimenin farklı mushaflarda farklı şekilde yazılması bu konuda genişlik tanındığı dolayısıyla ikisinden birini tercih zorunluluğu olmadığı

⁷⁷ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/141.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/174; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfî fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 1/417.

⁷⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâat*, 189.

⁸⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir - Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 5/477, 479.

⁸¹ Kıraat imamlarından İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef ilgili kelimeyi زَكِيَّة, diğerleri ise زَاكِيَّة şeklinde okumaktadır. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/235.

anlamına gelmektedir.⁸² Ancak müellifin bahsi geçen kelime hakkındaki *Hiz. Osman tarafından istinsah edilen mushaflarda birbirinden farklı yazıldığı* iddiası teyit edilememiştir. Aksine resmü'l-mushaf hakkında yazılan eserlerde ilgili kelimenin elifsiz yazıldığı hususen belirtilmiştir.⁸³

Bu başlık altında verilecek diğer örnek ise Tekvîr Sûresi'nin 24. âyetinde geçen بِضَيْنٍ kelimesidir. Bazı kıraat imamları bu kelimeyi بِضَيْنٍ şeklinde okumaktadır.⁸⁴ Müellif her iki kelimenin anlamı doğrultusundaki rivayetlere detaylı bir şekilde yer verdikten sonra hocası Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) dâd (ض) ve zâ' (ظ) harflerinin yazımının birbirine yakınlığına ve zâ' harfi ile okunmasının daha doğru olduğuna dair kanaatini dile getirir. Kâsım b. Sellâm'ın bazı sahih kıraatleri reddetmesini eleştiren Tahâvî, söz konusu kelimenin *Hiz. Osman mushaflarının tamamındaki resminin açıkça dâd (ض) ile olduğunu vurgular.*⁸⁵

İbnü'l-Cezerî birbirine yakın anlamlı olup yazılışları da birbirine benzeyen kelimelerin yazımındaki bu tür farklılıkların her ne kadar resmü'l-mushafa muhalefet gibi görünse de aslında makbul muhalefet kapsamında olduğunu söylemektedir.⁸⁶

3.2.5. Resmü'l-mushafa Kelime Bazında Muhalefet

Yedi harf ruhsatı kapsamında değerlendirilen ve mushaf imlâsına aykırılığı aşikâr olan farklı kıraatler rivayet kaynaklarında sıkça geçmektedir. Bunların arasında *Hiz. Peygamber'e nispet edilenleri de bir hayli fazladır.* Bu türdeki rivayetleri *kıraatü'n-nebi* konulu çalışmalar derlemektedir.⁸⁷

Tahâvî mevzubahis konuyla alakalı bir rivayeti başlığa taşımakta ve bab başlığını şöyle isimlendirmektedir: “*Hiz. Ali Ve İbn Abbâs'tan Rivayet Edilen, Bazılarının Hiz. Ali'den Merfû Olarak Naklettikleri, Bizim 'rizkaküm enneküm tükezzibûn' (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ) Şeklinde Okuduğumuz Âyetin 've tec'alûne şükraküm' (وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ) Şeklinde Okunduğunda Muradın Ne Olduğuna Dair Müşkilin Beyanı*”.

Başlıkta işaret edilen Vâkıa Sûresi'nin 82. âyetinin *Hiz. Peygamber tarafından شُكْرَكُمْ* şeklinde okunduğu başka kaynaklarda da geçmektedir.⁸⁸ Müellifin burada meselenin kıraat boyutundan ziyade tefsirine dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Ancak yine de başlığa dair farklı

⁸² Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 8/149.

⁸³ Bk. Dâni, *el-Muknî*, 21; Ebû Dâvûd el-Kurtubî el-Ümevî Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn li-hecâi't-tenzil*, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şarşâl (Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1421) (Müellif burada sadece Tahâvî'nin iddiasını aktarmaktadır); Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Beyân fi hattı mushafı Osmân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1438), 148; Tayyar Altıkulaç, *el-Mushafu's-Şerif (Medine 1)* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020), 1/47 (Mukaddime).

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298; Muhammed Fehd el-Hârûf, *el-Müeyesser fi'l-kirâati'l-'aşre'l-mütevatire min tariki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kirâati'l-erba'a's-şâze ve tevcihühâ* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441), 586.

⁸⁵ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 14/248.

⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/18.

⁸⁷ Detaylı bilgi için bk. Lokman Yılmaz, *Kıraatü'n-nebi -Hiz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023).

⁸⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/210, 330.

kıraatleri ihtiva eden rivayetlere yer vermektedir.⁸⁹ İlgili kelimenin resmü'l-mushafa muhalif şekilde okunması üzerinde düşündüğünü ifade eden Tahâvî, söz konusu kıraatin sıhhati hakkında hiçbir değerlendirmede bulunmamakta; meseleye doğrudan mana, dil ve sebeb-i nüzûl açısından yaklaşmaktadır. Neticede *rızk* ve *şükr* kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bir başka açıdan da cümle, her iki kelime ile kullanıldığında da anlamlı bir bütün oluşturmaktadır. Âyetin nüzûl sebebi ise müşriklerin, yağmuru Allah'tan farklı sebeplere bağlamaları şeklinde aktarılmaktadır.⁹⁰

Daha önceki örneklerde görüldüğü üzere resmü'l-mushafa sürekli vurgu yapan Tahâvî'nin bunu bir kıraat olarak zikretmesi ancak onun mushaf hattına açık muhalefetine hiç değinmemesi dikkat çekicidir. Hüsnüniyet ile bakıldığında müellifin bu durumu dillendirmeyi bile gereksiz gördüğü söylenebilir.

Benzer şekilde Kehf Sûresi'nin 86. âyetinde güneşin nerede battığına dair müşkili beyan ederken aynı tavrı sergilemektedir. İbn Mes'ûd'un Yâsîn Sûresi'nin 39. âyetinin *لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا* yerine *ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا* şeklinde okumasının sıhhatine ve mushaf imlâsına muhalefetine hiç temas etmeden söz konusu kıraatin manaya katkısını öne çıkarmaktadır.⁹¹

Bu meyandaki bir başka örnekte ise Bakara Sûresi'nin 158. âyetini *أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا* değil *أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا* şeklinde okuyan bazı sahabilerin isimlerini zikretmekte ve bu okuyuşun mana olarak resmü'l-mushaftaki metinle aynı neticeye vardığına vurgu yapmaktadır.⁹²

Bakara Sûresi'nin 238. âyetinde *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى* buyrulmaktadır. Rivayet kaynaklarında Hz. Peygamber'in zevcelerinden bazılarının yukarıda kaydedilen metnin devamına *وَصَلَاةِ الْعَصْرِ* ilavesinde buldukları zikredilmektedir.⁹³ Bu meseleyi de bir bab başlığı olarak ele alan Tahâvî, mezkûr ilâvenin tilâveten (Kur'an'dan olarak) sabit olduğunu ancak daha sonra neshedildiğini ve Kur'an'dan çıkarıldığını söylemektedir.⁹⁴

3.2.6. Resmü'l-mushafa Âyet Bazında Muhalefet

Kur'an'ın nüzûl sürecinde neshin varlığı bir vaki'dir. Daha önceleri âyet olarak okunan bazı pasajların sonradan lafzının kaldırıldığına dair birçok örnek klasik kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁵ Söz konusu âyetlerin neshedildiğine vâkif olmayan bazı sahabilerin onların âyet olarak okunmaya devam etmesi gerektiğine dair ısrarları da bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira bu durum Kur'an metninin mevsûkiyetini töhmetli hale getirecektir. *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da zaman zaman bu konulara da temas edilmiştir. Bu başlık altında mevzubahis konulara dair örneklerle yer verilecektir.

⁸⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 13/211-214.

⁹⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 214, 216.

⁹¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/254.

⁹² Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 10/90-91.

⁹³ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 292.

⁹⁴ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 5/319, 320.

⁹⁵ Detaylı bilgi için bk. Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 52-117.

Şerhu müşkili'l-âsâr'ın bab başlıklarından olan ve Hz. Aişe'den nakledilen rivayetlerden biri şu şekildedir: "On malum emme ile sükârdeşliğinin oluşacağı Kur'an'dan nâzil olanlardandı. Daha sonra bu, beş emme ile neshedildi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu Kur'an'dan bir âyet olarak okunuyordu."⁹⁶ Tahâvî konuyla ilgili daha muteber olan rivayetlerin esas alınması gerektiğine vurgu yapmakta ve buradaki asıl önemli bir başka soruna dikkat çekmektedir. Eğer bu rivayet sahih olsaydı Kur'an'a ekleme yapılması gerekirdi ve diğer Kur'an âyetleri gibi bu cümlelerin de namazlarda okunması gerekirdi. Ayrıca bu, ashabın Kur'an'dan bir kısmını mushafa yazmadıkları anlamına gelir. Ya da râşid halifelerin cemettiği Kur'an'dan birşeyler geride bırakılmış olur ki bu iddiadan Allah'a sığınmalıdır.⁹⁷

Sahabe dönemi mushaf cemindeki tartışmalardan biri de *recm âyeti* diye bilinen âyettir. Bu konuda bir âyetin varlığı birçok sahih rivayette nakledilmiştir. Tahâvî ilgili rivayetleri bir bab başlığı altında toplamış ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerin bir kısmı mushaf imlâsı hakkındadır. Hz. Ömer'in *recm âyeti*nin nâzil olduğuna vâkif olduğu ancak neshedildiğinden haberdar olmadığına dikkat çeken müellif, râşid halifelerin diğer üçünün ismini vererek onların nesh hadisesinden haberdar olduklarını ve bu sebeple onu mushafa dâhil etmediklerini söylemektedir.⁹⁸ "Bir meselede bilen, bilmeyene göre öncelenir." diyen Tahâvî, -her ne kadar Kur'an'ın nüzûlüne vâkif oluşları çok daha kadim olsa da- Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, vahiy kâtibi olduğu için Zeyd b. Sâbit'e tâbi olduklarını vurgulamaktadır.⁹⁹ Hz. Ebû Bekir'in cemettiği Kur'an uzun süre Hz. Ömer yanında kaldığı halde başta ısrarcı olduğu metni ona âyet olarak eklememesi onun da neshi kabullendiği anlamına gelmektedir.

3.2.7. Tahâvî'nin Resmü'l-mushaf Görüşlerini Şekillendiren Arkaplan

Şerhu müşkili'l-âsâr Tahâvî'nin âhir ömründe -4/10. asrın başlarında- kaleme aldığı eserlerindedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu eserin vücuda gelmesine özellikle de resmü'l-mushaf meselelerinin kitaba dâhil edilmesine vesile olan ilmî (belki siyasi) ortamın bilinmesine ihtiyaç vardır.

4/10. asır Bağdat merkezli Abbâsî devletinin hükümran olduğu bir dönemdir. Hilâfet merkezi olan Bağdat'ın, kuruluşundan beri aynı zamanda bir ilim merkezi olması her ilim dalı için olduğu gibi kıraat ilmi için de mümbit bir ortam sunmuştur. Aynı tarihlerde -Mısır da dâhil olmak üzere- Kuzey Afrika'nın siyasî ve mezhebî çalkantılarla uğraşıyor olması hilâfet

⁹⁶ Ebû Abdillâh el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), "Rada", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/343; Ebü'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Rada", 24; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Nikâh", 10.

⁹⁷ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 11/490-491.

⁹⁸ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 5/304.

⁹⁹ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 5/310.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 1/6 (Muhakkikin mukaddimesi).

merkezine olan rihleleri arttırmıştır.¹⁰¹ O tarihlerde kıraat alanıyla ilgili başta Bağdat olmak üzere ümmetin en ciddi gündemi ise sahih-şâz kıraat ayrımıdır. Kıraat ilminin kırılma noktalarından olan sahih kıraatlerin yediye hasredilmesi ve diğer kıraatlerin şâz kabul edilmesi bu dönemde İbn Mücâhid (öl. 324/936) eliyle gerçekleştirilmiştir.¹⁰² Aynı Bağdat İbn Şenebûz (öl. 328/939) ve İbn Miksem (öl. 354/965) gibi resmü'l-mushafa aykırı ya da şâz kıraatleri okumada/okutmada ısrar eden kıraat âlimlerine de ev sahipliği yapmaktadır. Bu ısrar ulemâ ve halk arasında ciddi huzursuzluğa sebebiyet vermiş, neticede siyasi erkân ve âlimler huzurunda kurulan mahkemede onlar aleyhine had cezasına hükmolunmuştur. Had, tevbe, sürgün, linç girişimi gibi süreçleri yaşamalarına rağmen her iki isim de tevbelerinde istikrar göstermemişler, ölene kadar şâz ve/veya resmü'l-mushafa aykırı kıraatleri okumaya devam etmişlerdir. Hâlbuki -mesela- İbn Şenebûz'un, tevbesine sadık kalmadığı takdirde katl cezasını peşinen kabul ettiğine dair beyanı da bulunmaktadır.¹⁰³ Ancak anlaşıldığı kadarıyla onun, resmü'l-mushafa aykırı okuyuşlara devam etmesine rağmen katl cezası uygulanmamıştır.

Rivayet kültürünün yaygın olduğu ilk dört asırda nakillerden beslenen resmü'l-mushafa muhalif okuyuşların birden terk edildiğini söylemek zordur. Her ne kadar Bağdat'takine benzer bir durumun Mısır'da da var olduğu şeklinde bir bilgiye ulaşılamamış olsa da bu ihtimalin varlığı imkân dâhilindedir. Binaenaleyh Mısır kurrâsının rihleler sebebiyle şâz kıraatlere vâkıf oldukları ve bu hususta eser bile telif ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁴ Bundan ziyade İbn Miksem ve/veya İbn Şenebûz'a talebelik yapmış Mısırlı kurrânın resmü'l-mushafa aykırı kıraatleri ve bunlara dair tartışmaları kendi beldelerine getirdikleri düşünülmektedir. Ebû Ahmed Abdullah b. el-Huseyn es-Sâmîrî (öl. 386/996),¹⁰⁵ Gazvân b. el-Kâsım el-Mâzinî (öl. 386/996),¹⁰⁶ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. İbrahim (öl. 307/920)¹⁰⁷ gibi isimler bu bağlama örnek olarak verilebilir.

Meselenin Mısır vesair Kuzey Afrika beldelerine taşınmasında etkili olduğu düşünülen diğer etken de Endülüs ile Bağdat güzergâhında seyahat eden ilim taliplerinin Mısır'da konaklamaları, orada ders almaları/vermeleridir.¹⁰⁸ Bunların arasında şâz/resmü'l-mushafa

¹⁰¹ bk. Abdülkerim Özyayın, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/437; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/228-229; Cengiz Tomar, "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/560.

¹⁰² bk. Mehmet Dağ, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 7/2 (Ekim 2007), 73-74.

¹⁰³ Geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/203; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/299, 301; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr*, 2/552, 598; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/414; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kurrâti'l-aşr*, 1/135.

¹⁰⁴ Mesela İbn Mücâhid'e de talebelik yapmış olan İbn Eşte (öl. 360/971) bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr*, 2/617.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/415.

¹⁰⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/489.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/484.

¹⁰⁸ Güzergâhlar ve buralardaki etkileşim için bk. Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 97-112.

aykırı kıraatlerde ısrarcı olan mezkûr âlimlere talebelik yapan birçok kıraatçinin ismi de kaynaklarda geçmektedir.¹⁰⁹

Tahâvî İslâm dünyasının 3-4/9-10. asırda kıraatle ilgili en önemli sorunları arasında yer alan resmü'l-mushafa ittiba meselesine bigâne kalmamış kıraat, fıkıh, hadis, akaid vs. konularındaki müktesebatına istinad ederek soruna dair çok yönlü değerlendirmelerde bulunmuştur. Hatta ittibanın mahiyeti, önemi ve caiz olan noktalarını açıkladıktan sonra - onunla aynı dönemde Bağdat ulemâsının verdiği gibi- *katl* fetvası vermiştir. Şu kadar var ki söz konusu muhalefette ısrarın *irtidad* anlamına geldiğine hükmetmesi, diğer ridde hükümlerine müsavi görmesi ve kanının helal olacağını söylemesi yönüyle kendi devrine göre en katı fetvayı en net şekilde ifade ettiği söylenebilir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Hz. Osman döneminde çoğaltılıp farklı İslâm beldelerine gönderilen mushafların imlâ hususiyetleri kıraat ilminin önemli meselelerinden biridir. Arap yazısı o dönemde henüz yeterince olgunlaşmamış olsa da sahabe icmâsıyla kabul gören bu yazım şekli kıyamete kadar yazılacak ve okunacak mushaflar için bazı değişmez kurallar ortaya koymuştur. İslâm'ın ilk döneminde tadrîciliğin bir gereği olarak vahyin telaffuzunda verilen ruhsatların da kaldırılması anlamına gelen bu vakia resmü'l-mushaf olarak isimlendirilmektedir. Bu mesele diğer ilim dallarında olduğu kadar kıraat ilminin de önemli şahsiyetlerinden olan Tahâvî'nin gündeminde yer almaktadır.

Tahâvî birbirine zıt gibi görünen ya da hatalı anlaşılan rivayetleri uzlaştırmak ve onların doğru anlaşılmasını sağlamak için *Şerhu müşkili'l-âsâr* isimli eserini kaleme almıştır. Mezkûr eserde resmü'l-mushafa dair meseleler bazen müstakil bab başlığında bazen de ilintili konularla bağlantılı olarak muhtevada ele alınmaktadır. Müellifin sadece mevzubahis eserinde bu meselelere temas ettiği tespit edilmiş diğer eserlerinde mushaf imlâsına dair bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

Resmü'l-mushaf meselesinin en ciddi şekilde tartışılmaya başlandığı dönemin 3/9. asrın sonu 4/10. asrın başı olduğu görülmüştür. Bu dönemde her bölgede Hz. Osman mushaflarına muhtemel münferid muhalefetlerden ziyade asıl sorunun nakle müstenit olarak ve kıraatçi vasfıyla yapılan muhalefetler olduğu dikkat çekmiştir. Zira söz konusu âlimlerin aynı zamanda sahih kıraatlerin birçoğunun râvi ya da tarîk düzeyinde aktarıcısı olarak da adları geçmektedir. Bağdat'taki bu *büyük âlimlerin* ilgili konudaki tercihleri birçok yoldan Mısır'a da ulaştığı halkın ve ulemânın gündemini meşgul ettiği neticesine ulaşılmıştır.

Birçok telif eseri olan Tahâvî'nin en azından bir kıraat âlimi cihetiyle resmü'l-mushaf meselesine vâkıf olduğu inkâr olunamaz. Buna rağmen sadece ömrünün sonlarında kaleme aldığı *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da bu meseleye hem de çok yönlü olarak yer vermesi bölgede

¹⁰⁹ Örnek isimler için bk. Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî ibnü'l-Faradî, *Târîhu'l-'ulemâi ve'r-ruvâti li'l-'ilmi bi'l-Endelüs* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1408), 1/283, 285, 288, 368-369, 379.

tartışmaların tarihsel seyrine dair zikredilen kanaatimizi teyit etmektedir. Haddizatında eserin tanıtımında bahsedildiği gibi müellif mezkûr eserinde, tartışılan ve hatalı anlaşılan konuları vuzûha kavuşturmak gayesi gütmektedir.

Tahâvî'nin meseleyi ele alış biçiminin çok yönlü oluşu onun birçok ilim dalında mütebahhir olduğunu da göstermektedir. Zira bir eserci (muhaddis-müverrih) olarak mushaf imlâsının tarihsel sürecini çok detaylı şekilde açıklamaktadır. Bir fakîh olarak icmânın varlığı ve bağlayıcılığına vurgu yapmaktadır. Bir kıraatçi olarak resmü'l-mushafa mülhak konuların cevaz boyutunu kıraat imamlarının tercihlerini de aktarmak sûretiyle tartışmaktadır. Bir tefsirci olarak bazı kıraatlerin rivayeten sabit olsa da neshedildiğine, bazı kıraatlerin de manaya tesirine işaret etmektedir. En nihayetinde bir akaitçi olarak resmü'l-mushafa muhalefetin caiz olmayan boyutunda ısrarın kişiyi dinden çıkaracağına hükmetmektedir.

Sonuç olarak başta kıraat ilmi olmak üzere İslâmî ilimlerin birçoğunda mevkisi tartışılmaz olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî, kıraat ilminin önemli meseleleri arasında yer alan resmü'l-mushaf meselesi hakkında henüz mevzuyla ilgili müstakil eserler telif edilmeden önce kıymetli değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu meselede ki değerlendirmeleri hem kendi döneminin tartışmaları ve bu tartışmalar karşısındaki duruşunu yansıtmaları açısından hem de kendinden sonraki ulemânın görüşlerine rehberlik etmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırmamız doküman incelemesine dayalı olup etik kurul onayı gerektirmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ahmed, Abdullah Nezîr. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akaslan, Yaşar. "Resmî'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtübî'nin 'Akîletü Etrâbî'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 255-277. <https://doi.org/10.33718/tid.1232794>
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Altıkulaç, Tayyar. *el-Mushafu's-Şerîf (Medine 1)*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafklar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.
- Aytekin, Arif. "el-Akîdetü't-Tahâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmî' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsam el-Kudât. Amman/Beyrut: Dâru'l-Feth/Dâru İbn Hazm, 2001.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdulâlî Abdülhamid Hamid. 14 Cilt. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Bostan, Osman. "Mushaf'ın Tarihi Süreç İçerisinde Geçirdiği Tasnifler". 13. *Uluslararası Kültür, Medeniyet ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*. ed. Abdüsselam Ali Ahmed. 101-106. Mısır: İKSAD Yayınları, 2023.
- Buhârî, Hasan b. Abdülhamid b. Abdülhakim. *Menhecül'imâm et-Tahâvî*. Mekke: Ümmü'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422.
- Çetin, Nihad M. "Arap (Dil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 7/2 (Ekim 2007), 57-110.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Câmî'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*. ed. M. Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *el-Muhkem fi 'ilmi nakti'l-mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut/Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2017.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a Kitâbî'n-nakd*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gezer, Süleymân. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Resmî'l-Mushaf: dirâse lugaviyye târihiyye*. Bağdad: el-Lecnetü'l-vataniyye li'l-ihfâl, 1982.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kırââtî'l-'aşre'l-mütevâtire min tarîki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kırââtî'l-erba'a's-şâzze ve tevcihuhâ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441.
- Havuz, Hasan Hüseyin. "Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi". *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abde. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeî el-Mısrî. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*. thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- İbn-i Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed Hadramî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Beyân fi hattı mushafî Osmân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1438.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî. *Târîhu'l-'ulemâi ve'r-ruvâti li'l-'ilmi bi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2. Basım, 1408.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. ed. Abdülkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınevi, 3. Basım, 1956.
- Karadut, Ahmet. "Ebu Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri". *Diyanet İlmî Dergi* 19/2 (1983), 53-64.

- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan Atıyye vd. Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 3. Basım, 1432.
- Kevserî, Zâhid. *el-Hâvî fi sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*. Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368.
- Krenkow, Fritz. "Tahâvî". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1978.
- Küçük, Hüseyin - Gül, Ali Rıza. "İgnaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (2024), 49-61. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.12579514>
- Mahmûd, Abdülmecid. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadîs*. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Yemenî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdatı Mısır, ts.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmîzî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/437-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Salihoglu, Alaaddin. "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi ve Râ'iyye Şerhi Adlı Yazma Eseri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 119-138.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Süleyman b. Necâh, Ebû Dâvûd el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasaru't-tebyîn li-hecâi't-tenzîl*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şarşâl. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1421.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1387.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir - Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysirü mustalahi'l-hadîs*. Kuveyt: Dâru't-Türâs, 6. Basım, 1404.

- Tomar, Cengiz. "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/559-563. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Lokman. "Bir Kıraatçi Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-âsâr'da Kıraatler". *Diyanet İlmi Dergi* 59/3 (2023), 817-848. <https://doi.org/10.61304/did.1269641>
- Yılmaz, Lokman. *Kıraatü'n-nebi -Hz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1426.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 366-387.

Enhancing EFL Learning Through Authentic Literary Texts: An Experimental Study in Turkish High Schools

Gerçek Edebi Metinlerle İngilizce Öğrenimini Desteklemek: Türkiye Liselerinde Deneysel Bir Çalışma

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14217197>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
01.06.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
12.11.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Gülay ŞAHİN

Muğla Sıtkı Koçman University, School
of Foreign Languages, Muğla, TÜRKİYE.

gulaysahinmu@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4240-9632>

Prof. Dr. Semra SARAÇOĞLU

Gazi University, Gazi Faculty of
Education, Ankara, TÜRKİYE.

semra@gazi.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-8331-7705>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

This article is extracted from my master thesis
entitled "An Evaluation of High School English
Coursebook Reading Texts and Suggesting
Authentic Literary Texts with Lesson Plans",

(Master Thesis, Gazi University,
Ankara/TÜRKİYE, 2018)

Abstract

The integration of literature as authentic material in EFL/ESL classes has become increasingly important and is now considered an integral component of language curricula worldwide. However, literature has often been neglected in Turkish EFL/ESL classrooms. This study aims to address this gap by enhancing Turkish High School English courses through the inclusion of authentic literary texts. The study seeks to explore whether this integration leads to significant differences in students' attitudes towards English as a foreign/second language. During the Fall Semester of the 2016-2017 academic year, these lesson plans were implemented with 33 randomly selected 9th-grade students at Istanbul Nevzat Ayaz Anatolian High School, forming the experimental group. The control group comprised 28 randomly selected 9th-grade students who received instruction using traditional materials and coursebooks. Data was collected through Abidin - Alzwarı's (2012) English Language Attitude questionnaire, and pre-test and post-test results of both groups were compared using the SPSS program. The findings indicated that, unlike traditional materials, the use of literary texts was more effective and beneficial in changing learners' attitudes towards language learning, particularly in the emotional aspect. It is recommended that authorities responsible for writing and publishing English coursebooks consider integrating authentic literary texts into the core material of Turkish High School English coursebooks.

Keywords: Teaching Literature, Authentic Material, Efl/EsL Learners' Attitudes, English Coursebook.

Öz

Son yıllarda edebiyatın, İngilizcenin yabancı dil olarak öğretildiği sınıflarda, özgün materyal olarak kullanımı oldukça önem kazanmış ve dünya çapında dil müfredatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Fakat Türkiye'de edebiyat, İngilizcenin yabancı dil olarak öğretildiği sınıflarda göz ardı edilmiştir. Bu çalışmanın amacı; Türkiye'deki yabancı dil derslerinin ana materyali olan lise İngilizce ders kitaplarının özgün edebi metinlerle zenginleştirilmesi ve geliştirilmesini sağlamak ve özgün edebi metinlerle hazırlanmış İngilizce derslerine katılan öğrencilerin, İngiliz diline karşı olan tutumlarında anlamlı bir değişiklik olup olmadığını araştırmaktır. Öncelikle, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) lise İngilizce ders kitap-

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Şahin, Gülay. "Enhancing EFL Learning Through Authentic Literary Texts: An Experimental Study in Turkish High Schools". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (December 2024), 366-387. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14217197>

CC BY-NC 4.0 DEED

larının (*Yes You Can* serisi) okuma parçaları analiz edilmiştir. Ardından, özgün edebi metinlerden oluşan ders planları hazırlanmış ve 2016-2017 eğitim öğretim yılı ilk döneminde Nevzat Ayaz Anadolu lisesindeki rastgele seçilen ve çalışmamızın deney grubunu oluşturan 33 9. sınıf öğrencisine uygulanmıştır. Deney grubu 28 kişiden oluşmakta olup, 9. sınıflar arasından rastgele seçilmiştir ve bunlar geleneksel metot ve yöntemlerle eğitim öğretimlerine devam etmişlerdir. Çalışma verileri, Abidin ve Alzwarı'nın (2012) İngiliz Diline olan tutumlar anketi aracılığı ile toplanmıştır. Deney grubu ve kontrol grubunun ön-test ve son-test sonuçları SPSS programı ile hesaplanıp, kıyaslanmıştır. Sonuçlar edebi metinlerin dil sınıflarında kullanımının etkili olduğunu ve geleneksel dil sınıfları ile kıyaslandığında öğrencilerin dil öğrenimine olan tutumlarını; özellikle duygusal olanlarını, değiştirmeye yardımcı olduğunu göstermiştir. Diğer bir deyişle, özgün edebi metinler öğrencilerin İngiliz diline karşı olan tutumlarını duygusal olarak geliştirmiştir. Bu çalışma ile İngilizce ders kitaplarını yazma ve basma sorumluluğuna sahip otoritelere, Türkiye'deki lise İngilizce derslerinin temel kaynağı olan ders kitaplarını, özgün edebi metinler entegre etme fikri önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Öğretimi, Özgün Materyal, Yabancı/İkinci Dil Olarak İngilizce Öğrenenlerin Tutumu, İngilizce Ders Kitabı.

1. INTRODUCTION

Literature has historically been integral to language education, often serving as a first-language medium. In English as a Foreign Language (EFL) settings, its value extends beyond traditional learning methods, offering students authentic, engaging material that fosters creativity and cultural awareness. Introducing learners to authentic literature helps bridge classroom instruction with real-life contexts, enhancing their communicative and cultural competencies. Collie and Slater (1987) emphasize four primary reasons for using literature in EFL: authenticity, cultural richness, linguistic enrichment, and personal engagement. Literature offers students insights into diverse linguistic and cultural identities, encouraging personal growth and engagement with complex themes.

Maley (1989) elaborates on literature's benefits, citing its universality, personal relevance, and diverse appeal as essential components for effective language learning. Authentic literary texts, with their idiomatic language and stylistic nuances, expose students to language as it is naturally used, fostering cultural awareness and empathy. Hişmanoğlu (2005) further highlights the sociolinguistic richness literature brings, allowing students to explore language in social and expressive forms.

Despite literature's recognized value, Turkish EFL classrooms largely omit authentic texts, with a curriculum focusing on grammar and rote learning. Current coursebooks, often criticized as "shallow and unattractive" (Saraçoğlu, 2016), rarely introduce literary texts, limiting students' exposure to real-life language use. This study aims to enrich Turkish high school English coursebooks with authentic literary texts, promoting a learning environment that connects language instruction with culturally relevant content. Specifically, this study evaluates the MoNE's "Yes You Can" series, exploring how additional literary materials can transform these resources.

The study addresses the following questions:

1. How does literature contribute to language learning among adolescents?
2. Which genres and themes are most suitable for Turkish high school students, and what are the benefits of multicultural texts?
3. How can authentic literary texts be adapted to students' language proficiency?
4. What strategies best support literature integration in EFL?

This research explores not only cognitive aspects of language acquisition but also emotional and cultural dimensions, providing insights for curriculum developers, educators, and policymakers focused on enhancing EFL instruction in Turkey.

Ethical Declaration: The information and findings presented in this article have been documented in line with the principles of honesty and transparency. The authors have maintained scientific integrity and objectivity at every stage of the research. Furthermore, all sources used in this study have been properly cited.

2. LITERATURE REVIEW

2.1. Defining Literature in Language Education

Literature includes diverse expressions that convey universal themes across contexts. In language education, literature's unique linguistic characteristics and emotional resonance offer learners perspectives that encourage both linguistic and cognitive growth.

2.2. Pedagogical Approaches and Benefits

Including literature in EFL has generated debate. While some argue that literary language's complexity may hinder comprehension (Leech, 1973), proponents emphasize literature's motivational and cultural value, enhancing language through authentic contexts and critical thinking. Literature supports personal engagement, empathy, and reflection, fostering a holistic approach to language learning (Collie - Slater, 1987).

2.3. Challenges and Text Selection

The use of literature presents challenges, particularly regarding language complexity and cultural references. Selecting texts that align with students' language proficiency and cultural contexts is critical (Hill, 1992; Lazar, 1993). Genres such as poetry, short stories, and novels each offer distinct learning opportunities that promote linguistic, cultural, and critical engagement.

2.4 Coursebooks vs. Literary Texts

While coursebooks provide structured content, literature enriches the EFL experience by adding cultural depth, encouraging critical thinking, and fostering real-life language interaction. This study hypothesizes that literature can effectively supplement coursebook material, enhancing language acquisition through diverse and culturally engaging content (Kılınç - Doğan, 2022).

3. METHODOLOGY

3.1. Research Design

This study adopted a randomized pre-test, post-test control group design, commonly used in experimental research. One control group and one experimental group were randomly selected from 9th grade classes at Istanbul Ümraniye Nevzat Ayaz Anatolian High School. A 15-week intervention was implemented in the fall semester of the 2016-2017 academic year, with the experimental group engaging in literature-based activities while the control group received traditional instruction. Pre- and post-tests measured the intervention's effectiveness, and qualitative interviews captured student feedback.

3.2. Sample

The study was conducted with sixty-one ninth-grade high school students (33 female, 28 male) across four classes, randomly split into an experimental group (33 students) and a control group (28 students). Participants ranged from 14 to 15 years of age.

3.3. Data Collection

Data were collected through a pre- and post-intervention questionnaire and an analysis of the Turkish Ministry of Education (MOE) coursebooks' reading texts. The questionnaire assessed students' attitudes toward English and literature, utilizing items adapted from established attitude scales by Abidin - Alzwari (2012), Mamun et al. (2012), and others, ensuring cultural and contextual relevance. Additionally, structured interviews captured participants' perspectives on the literature-based activities.

3.4. Data Analysis

To analyze pre- and post-test results, SPSS software (version 20.0) was used, including descriptive statistics, Independent Samples T-tests, and Dependent Samples T-tests. A reliability check via Cronbach's alpha resulted in 29 final items in the questionnaire after eliminating those that decreased reliability. Reading texts from the coursebooks were categorized as literary or non-literary, and frequencies, percentages, and proportions were calculated for descriptive analysis.

3.5. Instructional Procedure

The intervention included five distinct lesson plans based on different literary genres—novels, short stories, poetry, and drama. Selected texts included:

- Winnie-the-Pooh (1926) by A.A. Milne
- A Telephone Call (1928) by Dorothy Parker
- Macbeth (1606) by William Shakespeare (see Appendix)
- The Passionate Shepherd to His Love (1599) by Christopher Marlowe
- Harry Potter and the Sorcerer's Stone (1997) by J.K. Rowling

Each plan was tailored to align with students' language levels, aiming to foster critical thinking, language skills, and cultural awareness through engaging, interactive tasks such as group debates, creative writing, vocabulary-building exercises, role-play, and discussion.

Ethical Declaration: This study was conducted in accordance with all ethical standards during the 2016-2017 academic year, a time when ethics committee approval was not obligatory. However, the researcher ensured the voluntary participation of attendees during the pre-tests and post-tests. Additionally, the researcher obtained approval from the Ministry of Education and school principals for the application of the literary lesson plans. The information and findings presented in this article have been documented in line with the principles of honesty and transparency. The authors have maintained scientific integrity and objectivity at every stage of the research. Finally, all the sources used in this study have been properly cited.

4. FINDINGS

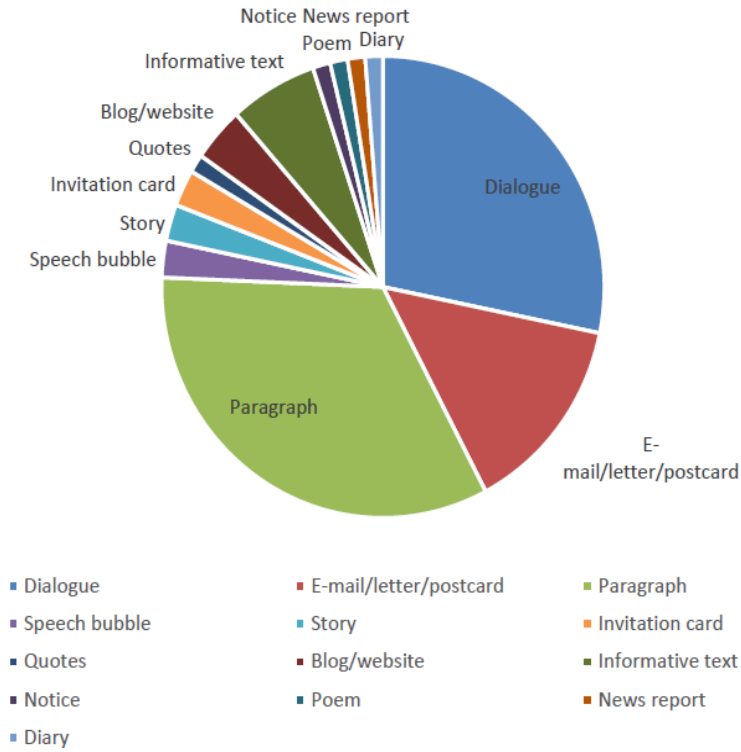
4.1. Analysis of MONE's Coursebooks

Firstly, a descriptive study of the reading text types in MONE's English coursebooks has done and it reveals that different genres are used in these coursebooks. Table 1 and Figure 1 indicate the most preferred reading text types in MONE's Yes You Can series level A1.1 and level A1.2 as paragraph with 33,33 % and dialogue with 28,2 %. However, quotes (1,28 %) and poems (1,28 %) as literary texts constitute only 2,56 % of the whole reading texts. Moreover, these texts cannot be considered authentic literary materials, as the majority have been specifically created for language teaching purposes.

Table 1: The Proportion of the Reading Texts in MONE's Yes You Can Series Level A2.1 and Level A2.2

Text Types	Number	Proportion %
Dialogue	38	22,42%
E-mail/letter/postcard	15	9,09%
Paragraph	30	18,18%
Speech bubble	6	3,63%
Story	10	6,06%
Quotes	5	3,03%
Blog/website	4	2,42%
Poem	16	9,69%
Diary	1	0,6%
Poster	1	0,6%
Biography	7	4,24%
Newspaper/Magazine article	8	4,84%
Interview	4	2,42%
Application form/letter	2	1,21%
Announcement	1	0,6%
Menu	2	1,21%
Quiz	4	2,42%
Questionnaire	4	2,42%
Film summary	1	0,6%
Brochure/Leaflet	2	1,21%
Chart	1	0,6%
Recipe	2	1,21%
Song	1	0,6%
TOTAL	165	100%

Figure 1: Proportional figure of the reading texts in MONE’s Yes You Can series level A1.1 and level A1.2.



The descriptive analysis of MoNE's Yes You Can English coursebooks, used from 9th grade onwards, reveals a limited presence of authentic literary texts. Out of 165 reading texts across all levels, only three can be considered authentic literary works. These findings support the hypothesis that, while international literature is widely encouraged in language learning, Turkish high school English coursebooks lack substantial literary content.

4.2. Analysis of the Sample

The participants are sixty-one ninth-grade students having been randomly selected from Nevzat Ayaz Anatolian High School in Ümraniye, İstanbul. The sample consists of 33 female (54.1%) and 28 male (45.9%) students, with an age distribution of 49.2% aged 14 and 50.8% aged 15, as shown in Table 2.

Table 2: Gender Distribution of the Participants

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Female	33	54,1	54,1	54,1
	Male	28	45,9	45,9	100,0
	Total	61	100,0	100,0	

4.3. Pre- and Post-Test Statistical Analysis

A 15-week experimental study has been conducted, involving pre-test and post-test assessments using a 45-item attitude questionnaire adapted from Abidin and Alzwarı's (2012) study. This questionnaire has measured students' attitudes toward learning English. The reliability of the questionnaire has been confirmed with a Cronbach's alpha value of .871, indicating high internal consistency, as shown in Table 3.

Table 3: Reliability Statistics Regarding the Language Aspect of the Pilot Study

Aspects of Attitude	Cronbach's Alpha	Cronbach's Alpha Based on Standardized Items	N of Items
Behavioural Aspect	,811	,817	15
Cognitive Aspect	,839	,851	15
Emotional Aspects	,835	,851	15
General Attitude Towards English Language	,871	,911	45

The study has been conducted during the Fall Semester of 2016-2017. The experimental group (9-B) has used authentic literary texts, while the control group (9-İ) has continued with the MoNE's Yes You Can coursebook series. Five different lesson plans based on literary materials from various genres—novel, short story, drama, and poetry—have been prepared for the experimental group.

After piloting the study with 94 randomly selected participants to ensure reliability, the main study has commenced. Data have been analyzed using descriptive statistics, the Kolmogorov-Smirnov Goodness of Fit Test, paired samples t-tests, and independent samples t-tests in SPSS version 25.0.

In the experimental group, students have initially shown a positive attitude toward learning English, with a pre-test overall mean score of 3.82. After the intervention with authentic literary texts, the mean score has improved to 3.91. All aspects of attitude—cognitive, behavioral, and emotional—have shown increases, particularly the emotional aspect, which has risen from 3.77 to 3.95, as shown in Table 4.

Table 4: Experimental Group's Pre and Post-Tests' Paired Samples Statistics

		Mean	N	Std. Deviation	Std. Error Mean
Pair 1	Exp_CAA_Pre &	3,8545	33	,77504	,13492
	Exp_CAA_Post	3,9313	33	,61089	,10634
Pair 2	Exp_EAA_Pre &	3,7737	33	,70906	,12343
	Exp_EAA_Post	3,9515	33	,54013	,09402
Pair 3	Exp_BAA_Pre &	3,8303	33	,70259	,12231
	Exp_BAA_Post	3,8606	33	,66172	,11519

In contrast, the control group has shown no significant change in their overall attitude toward learning English. Their pre-test mean score has been 3.92, remaining almost

the same in the post-test at 3.91. While the cognitive and behavioral aspects have seen slight increases, the emotional aspect has decreased from 4.03 to 3.85, as shown in Table 5.

Table 5: Descriptive Statistics of Students' Attitudes towards English as a Foreign/Second Language

Group Type		N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation
Exp. Group	CAA_Pre	33	2,13	5,00	3,8545	,77504
	EAA_Pre	33	2,07	4,73	3,7737	,70906
	BAA_Pre	33	2,33	4,93	3,8303	,70259
	GA_Pre	33	2,42	4,89	3,8195	,70275
	CAA_Post	33	2,80	5,00	3,9313	,61089
	EAA_Post	33	2,93	4,67	3,9515	,54013
	BAA_Post	33	2,53	5,00	3,8606	,66172
	GA_Post	33	2,93	4,87	3,9145	,56306
Control Group	CAA_Pre	28	2,87	4,93	3,9147	,52512
	EAA_Pre	28	2,93	5,67	4,0320	,60953
	BAA_Pre	28	2,87	5,00	3,8107	,60909
	GA_Pre	28	2,98	4,84	3,9191	,51295
	CAA_Post	28	2,53	4,67	3,9547	,54965
	EAA_Post	28	2,93	4,60	3,8533	,49065
	BAA_Post	28	2,73	4,73	3,9413	,54034
	GA_Post	28	2,78	4,67	3,9164	,47917
Valid N (listwise)		28				

Before and after the application, there has not been a statistically significant change within the control group; however, there have been significant differences in the experimental group's answers on 8 items. Half of these items are related to speaking abilities (items no. 10, 16, 39, and 40), and the other half is related to the importance of language learning (items no. 12, 19, 30, and 36). We can conclude that using authentic literary texts in the English lessons as core material has motivated students to speak better and has helped students develop a higher regard for learning English.

4.4. Discussion

The findings have validated the hypothesis that integrating literary texts can enhance students' interest and confidence in English. Authentic literary texts have proved effective in motivating students, fostering positive attitudes toward language learning, and enhancing their willingness to communicate in English.

The use of literature as authentic material in EFL (English as a Foreign Language) classes has gained significant attention globally, positioning it as a crucial element of language curricula. Many educators have viewed literature as an engaging and valuable component in language teaching, offering cultural enrichment, language development, and personal engagement (Sage, 1987). However, literature has remained underutilized in Turkish EFL classrooms, where students have been largely deprived of its benefits due to an emphasis

on traditional coursebooks. This study has sought to evaluate Turkey's high school English language coursebooks, specifically the MoNE Yes You Can series, to assess their incorporation of authentic literary texts and explore the potential for enriching these materials with well-chosen literary content.

5. CONCLUSION

Introduced in 2012 as part of the 2011 English Language Curriculum for High School Education, the “Yes You Can” series has become Turkey’s primary coursebook set for high school EFL classes. This study has hypothesized that these coursebooks lack authentic literary texts and has aimed to address this gap by implementing a 15-week experimental study involving authentic literature-based lesson plans. Through this approach, we have investigated and compared student attitudes toward learning English through the coursebooks alone versus with the addition of literary texts.

The findings have confirmed that incorporating authentic literary texts, supported by well-designed communicative activities, can significantly impact language learning outcomes. Specifically, students have shown improved attitudes toward speaking English and increased appreciation for the value of language learning compared to the traditional approach. These results have demonstrated that authentic literature can be an effective language teaching tool, motivating learners and providing deeper linguistic and cultural insights.

This study's findings align with recent research on the benefits and challenges of incorporating literature into EFL/ESL instruction (Nanda - Susanto, 2020; Sun, 2021; Romo-Mayor - Pellicer-Ortín, 2022). Like previous studies, our research confirms that literary texts can enhance language learning by providing cultural insights and fostering engagement. However, our experimental approach uniquely demonstrates how authentic literary texts, combined with communicative activities, can significantly improve students' attitudes and motivation towards English learning.

Nanda and Susanto (2020) emphasize literature's role in contextual language learning and cultural enrichment, resonating with our findings on the value of authentic texts. Sun (2021), meanwhile, discusses the dominance of language-based approaches in exam-oriented settings, noting the challenges of integrating comprehensive literature teaching. Our study addresses this issue by showing that literary texts can supplement language-focused instruction effectively.

Romo-Mayor and Pellicer-Ortín (2022) highlight difficulties in selecting appropriate literary materials and note the popularity of genres like graphic novels among teenagers. Although genre-specific preferences are beyond our study's scope, we provide evidence that thoughtful integration of any authentic literary text can enrich learning outcomes.

Overall, our study supports the consensus that literature is a valuable tool in EFL/ESL teaching while offering practical strategies for overcoming implementation challenges through well-designed activities that enhance the benefits of literary integration.

The study highlights several benefits of using authentic literary texts as part of the EFL curriculum. Literature provides a window into diverse cultural experiences and promotes holistic learning through relatable themes and rich language. Thus, incorporating such texts can foster not only language skills but also personal growth, character development, and cross-cultural understanding (Doğan, 2022).

Based on these insights, educational authorities responsible for designing English coursebooks in Turkey might consider integrating more authentic literary texts in future editions. Despite assumptions about students' proficiency levels, this study has shown that with thoughtful selection, Anatolian High School students can engage meaningfully with many authentic English literary works.

Finally, language teachers are encouraged to use authentic literary texts as either core or supplementary materials to inspire and fully engage their students. Literature can extend the classroom experience beyond conventional language exercises, providing learners with a rich, immersive educational experience.

Ethics Approval

This study was conducted in accordance with all ethical standards during the 2016-2017 academic year, a time when ethics committee approval was not obligatory. However, the researcher ensured the voluntary participation of attendees during the pre-tests and post-tests. Additionally, the researcher obtained approval from the Ministry of Education and school principals for the application of the literary lesson plans.

Authorship Contribution

The research was conducted by two authors, with the authorship contribution as follows:

1. Corresponding Author: Gülay ŞAHİN: Conceptualization, methodology, data collection, visualization, analysis and writing (70%). / 2nd Author: Prof. Dr. Semra SARAÇOĞLU: Data refinement, review and correction (30%).

DEDICATION / İTHAF / إهداء

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

REFERENCES / KAYNAKÇA

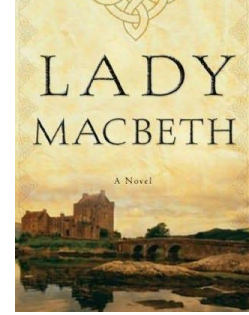
- Abidin, Mohamad Jafre Zainol et al. "EFL Students' Attitudes towards Learning English Language: The Case of Libyan Secondary School Students." *Asian Social Science* 8/2 (January 29, 2012). <https://doi.org/10.5539/ass.v8n2p119>
- Akyel, Ayse. "Literature in the EFL Class: A Study of Goal-Achievement Incongruence." *ELT Journal* 44/174-180 (1990). <https://doi.org/10.1093/elt/44.3.174>
- Board of education resolutions, 74, 75, 81, 82, 83, 88, 95, 29th of June. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2012. http://ttkb.meb.gov.tr/kurulkararlari/fihristler/fihrist_2012.pdf
- Breen, M. P. "Authenticity in the Language Classroom." *Applied Linguistics* 6/1 (January 1, 1985), 60-70. <https://doi.org/10.1093/applin/6.1.60>
- Brumfit, Christopher - Carter, Ronald. *Literature and Language Teaching*. Oxford: Oxford University, 1986.
- Brumfit, Christopher. *Language and Literature Teaching*. Oxford: Pergamon, 1985.
- Collie, Joanne - Slater, Stephen. *Literature in the Language Classroom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Collie, Joanne - Slater, Stephen. *Literature in the Language Classroom*. Cambridge: Cambridge University Press, 5th ed., 1991.
- Cronbach, Lee J. "Coefficient Alpha and the Internal Structure of Tests." *Psychometrika* 16/3 (September 1, 1951), 297-334. <https://doi.org/10.1007/bf02310555>
- Division, Council of Europe. Council for Cultural Co-Operation. Education Committee. Modern Languages. Common European Framework of Reference for Languages. Cambridge University Press, 2001.
- Doğan, Edip "The mediating role of job satisfaction in the effect of smartphone addiction on employee performance: a review of the healthcare sector during covid-19 pandemic." *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (İNİJOSS)*, 11/2 (2022), 494-511. <https://doi.org/10.54282/inijoss.1142341>
- English language curriculum for high school education 1st 2nd and 3rd grades (Preparatory, 9th, 10th, 11th and 12th classes)*. 118, 24th of August. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2011.
- First and secondary school coursebooks for 2012-2013 academic year*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2012. <http://www.meb.gov.tr/2012-2013-egitim-ogretim-yilinda-okutulacak-ilk-ve-orta-ogretim-ders-kitaplari/duyuru/7013>
- Harmer, Jeremy. *The Practice of English Language Teaching*. Addison Wesley Publishing Company, 1991.
- Hişmanoğlu, Murat. "Teaching English Through Literature". *Journal of Language and Linguistic Studies* 1/1 (April 2005), 53-66.
- Kiliçkaya, Ferit. "Authentic Materials and Cultural Content in EFL Classrooms.," *The Internet TESL Journal*, 10/7 (2004). <https://eric.ed.gov/?id=ED570173>
- Kılınç, Erman, ve Doğan, Edip "Organizational conflict and psychological well-being relationship: The moderating effect of workplace ostracism". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/2, (June 2022), 619-630
- Kobul, Mustafa Kerem. *Coursebook Evaluation in Foreign Language Teaching: A case study on "Easy English"*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2005.
- Lazar, Gillian. "Using Novels in the Language-Learning Classroom." *ELT Journal* 44/3, (1990), 204-214. <https://doi.org/10.1093/elt/44.3.204>

- Maley, Alan. - Duff, Alan. *Drama Techniques in Language Learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Maley, Alan - Duff, Alan. *The Inward Ear*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.
- Maley, Alan - Moulding, Sandra. *Poem into Poem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Maley, Alen. Down from the pedestal: Literature as resource. In R. Carter, R. Walker - C. Brumfit (eds.), *Literature and the learner: Methodological Approaches*. Modern English Publications and the British Counsel, 1989a.
- Murdoch, Graham. "Exploiting Well-Known Short Stories for Language Skills Development". *IATEFL LCS SIG Newsletter*, 23, (2002), 9-17.
- Nanda, Diana Septarina ve Sudarsono Susanto. "Using Literary Work as Authentic Material for the EFL Classroom in Indonesia." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 12/12 (August 26, 2020), 1057-1064. <https://doi.org/10.31219/osf.io/cjrw7>
- Onay, Ö. *Coursebook Evaluation in Foreign Language Teaching: Headway*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 1998.
- Porter, Don - Roberts, Jon. "Authentic Listening Activities1." *ELT Journal* 36/1 (January 1, 1981), 37-47. <https://doi.org/10.1093/elt/36.1.37>
- Romo-Mayor, Paula ve Silvia Pellicer-Ortín. "Revitalising the Role of Literature in the Contemporary EFL Secondary Classroom: A Small-scale Study." *Didáctica. Lengua y Literatura* 34 (2022), 15-48. <https://doi.org/10.5209/dill.81346>.
- Saraçoğlu, Semra. *The Use of Children's Literature in English Language Teaching Classes*. Germany: Lap Lambert, 2016.
- Sarıçoban, Arif. "Using Drama in Teaching Turkish as a Foreign Language". *Eurasian Journal of Educational Research*, 14, (2004), 13-32.
- Sun, Xiaofei. "Literature in Secondary EFL Class: Case Studies of Four Experienced Teachers' Reading Programmes in China." *The Language Learning Journal* 51/2 (2021), 145-160. <https://doi.org/10.1080/09571736.2021.1958905>.
- Türker, Faruk. "Using "Literature" in Language Teaching". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, (1991), 299-305. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/88357>
- Yurgelun-Todd, Deborah. "Emotional and Cognitive Changes during Adolescence." *Current Opinion in Neurobiology* 17/2 (April 1, 2007), 251-257. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2007.03.009>

APPENDIX

LESSON PLAN

SUBMITTED BY:	Gülay ŞAHİN
NAME OF THE COURSE	ENGLISH
TOPIC	Macbeth by W. Shakespeare
NAME OF COOPERATING SCHOOL	ÜMRANİYE NEVZAT AYAZ ANATOLIAN HIGH SCHOOL
CLASS:	9-B
SIZE:	28 Students
LEVEL:	Pre-Intermediate
AGE:	14-15
ESTIMATED TIME:	4 hours

**ASSUMED KNOWLEDGE**

- Ss can understand the instructions and express their ideas effectively as they have an intermediate level of English.
- Ss have read the abridged form of *Macbeth* by William Shakespeare. Therefore, this class hour will help them to understand the play better.
- Ss are familiar with the improvising type of activities which require their creative and imaginative thinking.
- Ss enjoy the use of visual materials such as pictures and movies during the class activities.
- Ss like interaction with their peers and thus, working in a group.

OBJECTIVES

- Ss will be able to improve their reading, listening and writing skills with interactive and communicative activities.
- Ss will be able to improve their imaginative and creative skills through “writing a newspaper article” activity.
- Ss will be able to gain the awareness of working in a group.
- Ss will be able to think and produce and carry out the given tasks cooperatively through the chessboard activity.
- Ss will be able to discuss different points of view related to the play.

ANTICIPATED PROBLEMS AND SOLUTIONS

- Ss may not understand some instructions.
 - Teacher can paraphrase and give examples to make the instructions clear. If necessary, ask one of the students to repeat the instructions.
- Ss may speak in their native language while working in groups.
 - The teacher walks around the class to control that each student in the groups speaks in the target language during the group work. If necessary, the teacher will assign an English monitor within each group
- Ss may not know certain vocabulary.
 - Teacher can give the vocabulary in a context or try to explain them with examples.
- Ss may not be interested in the content of the activities and so may be unwilling to participate in them.
 - The teacher trainees introduce the subject matter through background information of the author together with some related pictures and videos.
- Some groups may not complete the activities on the time given.
 - The teacher trainees first resort to the other groups who have completed the activities in time.

Materials and texts used

Handouts, pictures, reading texts, black and white cardboard for chess board activity

References

Shakespeare, William. *Macbeth*. London: Penguin Classics, 2005. (First published 1606).

Activities	Teacher Trainee	Students	Comments
<p data-bbox="284 1160 379 1193">Warm-up</p> <p data-bbox="284 1283 387 1317">(Labeling)</p> <p data-bbox="284 1480 387 1514">(8 minutes)</p>	<p data-bbox="531 506 679 539">T greets the Ss.</p> <p data-bbox="443 584 767 685">T takes out of some colorful labels which have the name s of the characters from <i>Macbeth</i>.</p> <p data-bbox="451 734 759 835">She sticks them on to the Ss' foreheads without showing them who they are.</p> <p data-bbox="435 898 775 1267">She tells them they are in the Birmen Forest in Scotland, they all meet in the forest and they see each other. Without looking at their own names they need to walk around and say at least one sentence to each person that they meet. They need to say something or behave the person according to the label that he/she has.</p> <p data-bbox="435 1330 775 1431">T asks one S to label her as well, and she walks around the class and participate the activity.</p> <p data-bbox="467 1644 743 1677">T passes to the Main Activity.</p>	<p data-bbox="866 506 999 539">Ss greet the T.</p> <p data-bbox="810 584 1054 685">The Ss listen to the T and wait until she finishes labeling.</p> <p data-bbox="810 898 1054 1122">All the Ss stand up and walk around in the classroom; they look at each other's forehead and try to according to their labels.</p> <p data-bbox="802 1330 1062 1554">Ss play the labeling with the T as well, the T is now a member of the group, and Ss can behave her as if she is a character from the story.</p>	<p data-bbox="1090 506 1350 651">Greeting is important which makes students be prepared and ready for the lesson.</p> <p data-bbox="1090 898 1350 1122">This kind of an activity not only challenges the students' creativity but also it helps them to become more familiar with the characters in the play.</p> <p data-bbox="1090 1330 1350 1599">T also participates in the activity, which the borders between T and Ss go off, and Ss benefit from the T's views or ideas. Ss are in the centre of the learning activity.</p>

Activities	Teacher	Students	Comments
Main Activity	The T asks Ss to form five groups. She explains the activity. They will write a newspaper article about the King Duncan's death. They will have a blank sheet on which there are 5 different newspapers' emblems and on the backside some information about the newspaper's political, economic, social view. Ss need to read the information and then they need to write an article according to their newspaper.	Each student in the groups reads the part given to them individually and then as a group they discuss between each other and try to come up with an article.	Group work makes students feel confident and creates an interactive learning environment.
Newspaper Articles (17 minutes)	T assigns an English monitor in each group. When the time is over s/he makes them read what they created.	Ss speak in the target language, if not English monitor warns them. Ss read their articles.	Assigning English monitor is important, if you choose the ones who rarely speak the target language as the monitor, it works better.

Activities	Teacher	Students	Comments
<p>Follow-up</p> <p>Chessboard Activity</p> <p>(10 minutes)</p>	<p>(T had already prepared the classroom before the lesson started. On the floor there are 8 black, 8 white cardboards arranged like a chessboard.)</p> <p>T introduces the new activity by asking what they think about the cardboards on the floor. When she heard "chessboard", she passes to the activity.</p> <p>T writes some names, ideas, situations, events in small pieces of paper and distributes them to the Ss.</p> <p>Every S has a paper. Then she asks them to read their sentence and put it on the chessboard. They need to decide whether the person, the idea, etc. on their paper is good or bad, and they need to put it on the white or black cardboards accordingly. If it is something good, it goes to the white, if not vice versa.</p> <p>T warns the Ss not everything is pure black or pure white, like the life itself. So they may put the names in between the white and black.</p>	<p>Ss give some answers, including "chessboard".</p> <p>Each S has a paper and they all read them. If they do not understand they ask the T.</p>	<p>Chessboard activity generally challenge the students' speaking skills as well as their abilities to support or defend an idea with reasonable justifications.</p>
<p>Homework</p> <p>(2 minutes)</p>	<p>T does the first one in order to exemplify.</p> <p>T asks the Ss to tell the class why they put their paper on white, black, or in between.</p> <p>T asks students to prepare a cover page for the play <i>Macbeth</i>. Ss can draw, and color pictures, or paste them. They need to write another title for the play except from its original name.</p>	<p>Ss watch the T when she exemplifies.</p> <p>Ss tell the class what they have and where they put their paper.</p>	

MATERIALS**Warm-up:**

Macbeth	Lady Macbeth	Witch
Ambition	Knife	King Duncan
Ghost	Blood	Banquo
Macduff	Malcolm	Doctor
Dead	Throne	Insane
Magic	Power	Murderer
Curse	Queen	Soldier

Main Activity:

Write a newspaper article according to your newspaper. Be careful about your newspaper's political, economical and social views. Write a title to your article.

Hürriyet

Hürriyet:

A serious and informative national newspaper. It is quite objective and has not got a fixed political view. The main concerns are the economics; social life, public and daily information.

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Cumhuriyet

Cumhuriyet:

A newspaper which has a left-wing political view. Generally criticizes what the government has done and defends the liberty, democracy and a social government.

.....

.....

.....
.....
.....
.....
.....

Yeni Mesaj

Yeni Mesaj:

A newspaper which has an anti-emperialist political view; and it is quite conservative. Religious people read it, and they defend the fairness and equality according to the religion.

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....



Fanatik:

A sports newspaper, most of the hooligans read it. They don't have a political view. They care the daily events because they may affect the schedule of sports matches.

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....



Star:

The main concern is the private lives of the famous people. What they do, where they go, with whom they have a relation, etc are their main topics. They love exaggerating the news and making connection with a love affair.

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

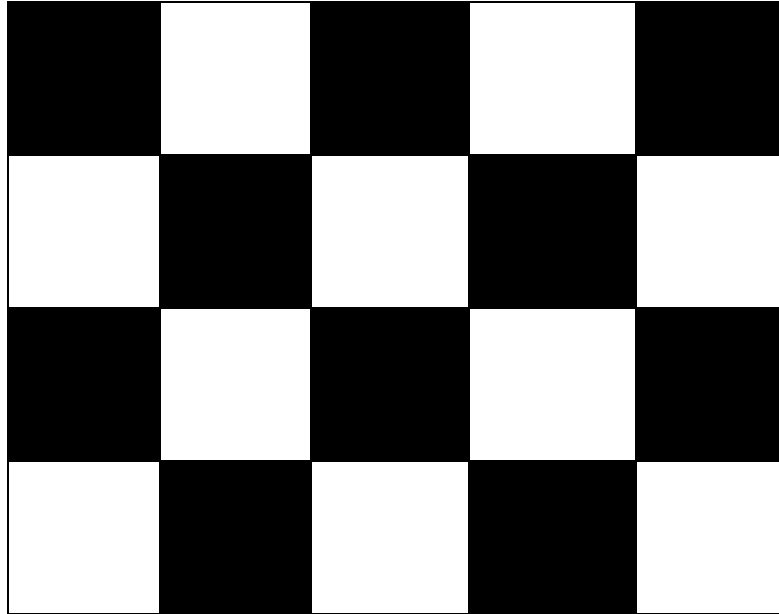
.....

.....

.....

Follow-up Activity:

CHESBOARD ACTIVITY



Please read the names and information below and decide where each piece should be placed on the chessboard: place it on white if it represents “goodness,” on black if it represents “evil,” or in between if you believe it contains elements of both.

(The teacher cuts each paper and distributes them to the students.)

King Duncan	Killing a King	Having a conscience	Ambition	Politics
Malcolm	Being a King	Seeing a ghost	Regret	Winning a war
Lady Macbeth	3 witches	Political power	Not trusting anyone	Magic
Justice	Loosing your mental health	Revenge	Love	Dark Spell
Macbeth	Banquo	To make a prediction	To know something will happen beforehand	War



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 388-407.

The Concept of Khalifah within the Context of Belief in Tawhîd

Tevhîd İnancı Bağlamında Halife Kavramı

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14284521>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
08.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
06.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ÖZTÜRK
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tokat, TÜRKİYE.

ismail.ozturk@gop.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-8652-7417>



Abstract

According to the Qur'an and Sunnah, Islâm is concerned with social life. The importance given by Allah and the Prophet to the social structure of this religion cannot be denied. After the Prophet's death, Abu Bakr became his khalifah to run the affairs of the state. However, even if this is the case for human beings, it is impossible to say such a thing for Allah (swt), the Creator of everything, either intellectually or by tradition. Although Adam and his progeny were inevitably khalifah on earth, it is impossible to say whose caliph they were with certainty. However, Allah does not need a caliph/proxy independent of the world. The expression 'caliph of Allah' is not found in any verse or authentic hadith. The perception of Allah as a representable being may be an idea belonging to the Christians who regard Jesus as the most carnal form (son of Allah). Man can only be a representative/Khalifah to man or the jinn, who are voluntary beings like him, who ruled on earth before him. There is never a standard system of proxy between Allah and human beings who do not have equality in terms of ontological balance. Therefore, it is impossible to speak of Allah's appointment of a deputy/ khalifah, neither by reason nor reason. The highest authority for man, a caliph on earth, is to be a servant of Allah, who created him out of nothing. How can his ummah be Allah's caliph when the last prophet, Muhammad, was not Allah's caliph but His servant and messenger? Moreover, man, who is seen as the representative of Allah, can neither have free will nor be questioned for what he does. Because what he does is in the name of Allah, representing Allah! This is not an acceptable situation.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Tawhîd, Khalifah, Khalifahate, Responsibility.

Öz

Kur'an ve Sünnet'e göre İslâm, sosyal hayatla ilgili bir dindir. Allah'ın ve Peygamber'in bu dinin sosyal yapısına verdiği önem inkâr edilemez. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir, devlet işlerini yürütmek üzere onun halifesi olmuştur. Ancak insanlar için durum böyle olsa da her şeyin yaratıcısı olan Allah (c.c.) için böyle bir şey söylemek ne aklen ne de naklen mümkün değildir. Âdem ve soyunun yeryüzünde halife olduğu kesin olmakla beraber kimin halifesi olduğunu kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak âlemlerden müstağni olan Allah'ın halifeye/vekile ihtiyacı yoktur. Allah'ın halifesi şeklinde bir ifadeye ne bir ayet ne de sahih herhangi bir hadiste rastlanmaktadır. Allah'ın temsil edilebilir bir varlık olarak algılanması Hz. İsa'yı en karne olmuş (Allah'ın oğlu) biçimi olarak gören Hristiyanlara ait bir görüş olabilir. İnsan ancak insana veya kendisinden önce yeryüzün

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Öztürk, İsmail. "The Concept of Khalifah within the Context of Belief in Tawhîd". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (December 2024), 388-407
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14284521>

de hüküm süren yine kendisi gibi iradi varlık olan cinlere temsilci/halife olabilir. Ontolojik denge açısından eşitliğe sahip olmayan insanla Allah arasında müşterek bir vekâlet sistemi asla yoktur. O halde Allah'ın vekil/halife edinmesinden söz etmek ne naklen ne de aklen asla mümkün değildir. Yeryüzünde halife olan insan için en yüksek makam kendisini yoktan var eden Allah'a kul olmaktır. Son peygamber Hz. Muhammed Allah'ın halifesi değil kulu ve elçisi iken nasıl olur da onun ümmeti Allah'ın halifesi olabilir. Ayrıca Allah'ın temsilcisi olarak görülen insan, ne özgür bir iradeye sahip olabilir ne de yapıp ettiklerinden dolayı sorgulanabilir. Çünkü yapıp ettikleri Allah adına, Allah'ı temsilendir! Bu ise kabul edilebilir bir durum değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Tevhîd, Halife, Hilâfet, Sorumluluk.

1. INTRODUCTION

The Holy Qur'ân, which brings together Islâm's principles of belief, worship, and morality in general principles, is an indispensable element of religious life. Understanding, explaining, and living this holy book, which is a guide to the way of truth, is also essential to being a good Muslim. The fact that the acceptance that man is the caliph of Allah, expressed by many commentators, academicians¹, and the public, poses problems regarding tawhîd belief has led us to examine the concept of the khalîfah in the context of tawhîd belief.

Although most of the studies on the concept of khalîfah in the Qur'an are related to the caliphate, those on the caliph do not address the problems arising from accepting man as the caliph of Allah in the context of the belief in tawhîd.

This study will examine the meanings encompassed by the word khalîfah, the concept of trust required by the khalîfahate, and both general and specific aspects of the khalîfahate. Focusing on the characteristics of responsible beings such as angels, jinn, and humans, the reasons and wisdom behind the appointment of humans, not angels and jinn as khalîfahs, will be explained. The evidence of those who claim that humans are the khalîfahs of Allah and the responses to them be presented and based on tanzîh, which is the foundation of monotheistic belief. We have explained the arguments of those who say that man is the khalîfah of Allah and the answers that can be given to them by referring to the sources of tafsir, hadith, 'aqîdah, fiqh, and history, as well as different independent studies on our subject. In conclusion, we have stated that in terms of the belief in tawhîd, man is not the khalîfah of Allah but his servant.

¹ Hüseyin Atay, Allah'ın Halifesi: İnsan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, 18/71-80.

Crone, Patricia- Martin Hinds, Halifetullah, çeviren Mehmet Azimli, Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 2, 9/167-188; Muammer Esen, İnsanın Halifeliği Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 1, 45/15-38; Mehmet Nuri Güler, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 1, 159-185; Veysel Güllüce, İnsan Allah'ın Halifesi midir?, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 15, 169-214; Hayrettin Yücesoy, Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2007/1, sayı: 22, 12/87-106; Celal Kırca, İnsanın Allah'ın Halifesi Olduğu Düşüncesine Sufi Bir Yorum (N. Daye Örneği), *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu"*, 19-21 Nisan 2013, Konya, 2014, 417-429; Yakup Bıyıkoglu, Kur'an'da Olumsuz Özellikleri Anlatılan İnsan ile Halife Oluşu Arasındaki Diyalektik İlişkisi, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*, 26-28 Nisan 2018-Kahramanmaraş = *International Symposium on Islam and Model Human*, 2018, 3/240-255; Orhan İşler, *Kur'an-ı Kerim'de insanın halifeliği*, (Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, yüksek Lisans, 1994).

Ethical Declaration: I declare that this study is a translation, that it is among the studies that do not require ethics committee permission, and that I have all the necessary permissions to publish the translation.

2. THE CONCEPT OF KHALĪFAH

In whose place was the artificial khalīfah on Earth? To reach the answer to the question, first of all, it is essential to explain the concepts of khalīfah and khalīfahate. The word khalīfah means representative in the fa'īl meter, derived from the root of the word successor. According to most commentators, the letter at the end is an exaggeration.² Its plural is khulafāa and khalāif.³ A khalīfah is someone who takes the place of another and rules on his behalf.⁴ The verb successor past implies that it was behind/successor, followed one after the other, took its place, and was found behind it.⁵ It is the opposite of first came/happened and found initially.⁶ Derived from the same root, khalfun means the next generation that takes the place of the predecessor, as in the expression successor-predecessor in Turkish. However, it implies the meaning of the lousy successor.⁷ On the reverse side of the khilāf, derived from the same root, ikhlāf (derived from akhlafa) means crossing over and turning from a valley.⁸ When used in the taf'īl section, it means to appoint a khalīfah; when used in the if'āl area, it means leaving a generation behind, replacing oneself, bringing one's hand to its sheath, and striking when one sees the enemy.⁹ It is also possible that the khalīfah means the one left as a successor.¹⁰ According to another view, khalīfah means the next generation, one after the other, century after century.¹¹ It has also been said that those who deputize for his office in the absence of the original will also be honored with the honor of the original owner of the office.¹² In a recitation, with the letter qāf, khalīqatūn is also read as a creature.¹³ It has been said that what is meant by the term khalīfah is not only Ādam¹⁴ but also

² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1939), 1/130.

³ Abū al-Kāsim Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Mufaḍḍal al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (Dimeşk: Dār al-Sāmiyya, 1412), 293-294.

⁴ Abū al-Faḍl Camāluddīn Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī al-Ruvayfi'ī (Ibn Manzūr), *Liṣān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣadr, 1414/1994), 9/82-85.

⁵ Ibn Manzūr, *Liṣān al-'Arab*, 9/82.

⁶ Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, 155.

⁷ Ibn Manzūr, *Liṣān al-'Arab*, 9/82.

⁸ Abū al-Fayz Muḥammad al-Murtaḍā b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abdirrazzāk al-Bilgrāmī al-Ḥusaynī al-Zabidī, *Tāj al-'arūs min javāhir al-qāmūs*, Critical ed. Macmū'atun min al-muḥaqqiqīn (b.y.: Dār al-Hidāya, n.d.), 23/246.

⁹ Ibn Manzūr, *Liṣān al-'Arab*, 9/82-83; Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, 155.

¹⁰ Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farḥ al-Qurtubī, *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, Critical ed. Aḥmad al-Bardūnī-İbrāhīm 'Itfayyīṣ (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1384/1964), 1/263.

¹¹ Ebū al-Fidā' İmāmuddīn İsmā'īl b. Shihābiddīn 'Omar b. Kathīr b. Dav' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāvi al-Dimashqi al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Critical ed. Muḥammad Ḥusayn Shamsuddīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419/1999), 1/124.

¹² Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı nüzü'l* (Konya: Uysal Kitapevi, 1980), 15/15.

¹³ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fahruddīn Muḥammad b. 'Omar b. Husayn al-Rāzī al-Ṭabaristānī, *Mafātih al-ghāyb* (Beirut: Dāru İhyā al-Turās al-'Arabī, 1420/1999), 2/389.

¹⁴ Rāzī, *Mafātih al-ghāyb*, 1/381; Abū Maṣū' Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturidī al-Samarqandī, *Tafsīr al-Māturidī- Ta'vilātu ahl al-sunna*, Critical ed. Majdī Baslūm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426/2005), 1/417.

Ādam's offspring in his person.¹⁵ The qualities such as making mischief and shedding blood were not manifested in the person of Ādam but in those who came after him.¹⁶

The word khalīfahate, which is the infinitive of the past verb khalafa, means to protect the religion that the Prophet conveyed after the death of the Prophet, who said the message of revelation from Allah to his ummah and to put the world affairs in order.¹⁷ The person who has the power to save on behalf of the believers due to the bay'āt and who ensures the implementation of the rules is also called the khalīfah.¹⁸

The words derived from the root of khalafa are mentioned in one hundred and twenty-seven verses of the Qur'ān. The khalīfah, which is directly related to our subject, is mentioned in two verses;¹⁹ the plural of the khalīfah is in four verses,²⁰ and khulafā is in three verses.²¹ It is seen that the word istikhlāf is mentioned in four verses,²² and the phrase khalīf, which is indirectly related to the subject, takes place in two verses.²³

In the Qur'ān, the words khalīfah and istikhlāf are used in two general and specific meanings. In general, istikhlāf means that all people are the khalīfahs of the earth, everything on earth is submitted to their orders and benefits, and property is entrusted to them. They own the world by managing and reforming it.²⁴ The issue of the khalīfah created on earth, whose successor and whose representative, has been much debated. In this regard, it has been claimed that the representatives are of angels, jinn, or Allah, and it has also been put forward that human generations are interchangeable and that humans are the rulers of the Earth. However, the word khalīfah is not attributed to Allah in any verse of the Qur'ān; the term khalīfah of Allah is not mentioned in the Qur'ān. Allah states that He created everything on earth for man.²⁵ In that case, man must dominate and govern the world. Thus, man has been given a wide, but not unlimited, dominion.²⁶ Hūd was sent as a prophet to the people of Ād, and Šālīh was sent as a prophet to Thamūd. They called for their people to know Allah and

¹⁵ Abū al-Kāsim Maḥmūd b. 'Omar b. Muḥammad al-Khārizmī al-Zamaḥsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqāiqi ghavāmiz al-tanzil va uyūn al-aqāwīl fi vujūh al-ta'vīl* (Beirut: Dāru Iḥyā al-Turās al-'Arabī, 1417/1997), 1/61.

¹⁶ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Tārīh al-umam va al-mulūk* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1407/1987), 1/88.

¹⁷ Ebū Zayd Valiyyuddīn 'Abdurrahmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥasan al-Khadramī al-Maghribī al-Tūnisī (Ibn Khaldun), *Muqaddimatu ibn Khaldun*, trans. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Millî Eđitim Bakanlıđı Yayınları, 1416/1996), 191.

¹⁸ Işfahānī, *al-Mufredāt fi gharibi'l-Qur'ān*, 105-106.

¹⁹ al-Baqara 1/30; Šād 38/26.

²⁰ al-An'ām 6/165; Yūnus 10/14-73; Fāṭir 35/39.

²¹ al-A'rāf 7/69-74; al-Naml 27/62.

²² al-An'ām 6/133; al-A'rāf 7/129; Hud 11/57; al-Nūr 24/55.

²³ al-A'rāf 7/169; Maryam 19/59.

²⁴ al-Baqara 2/30.

²⁵ al-Baqara 2/29.

²⁶ Yūnus 10/73; al-A'rāf 7/59-64.

serve Him.²⁷ But because they did not listen to these warnings, their disastrous end came, and new generations were brought as successors in their place.²⁸

On the other hand, using individuals as a khalīfah was used only for Dāvūd with political content.²⁹ After this brief explanation, which consists of the dictionary and terminology meanings of the concepts of khalīfah and khalīfahate, a short description will be made about the living beings (angel-jinn-Iblis-devil-man-human) who can become khalīfahs. For the subject to be brief, explanations of concepts related to management, such as amīr, imām, malik, sultān, etc., will be excluded.³⁰

2. LIVING CREATURES

Living beings in the universe are not only humans, animals, and plants. There are also beings invisible to the naked eye, such as angels and jinn. To explain the khalīfa, it is necessary to recognize human beings, angels, and jinns, the most important representatives of the world of existence. This will be possible by knowing their characteristics.

Angels are the first creatures to come to mind regarding the invisible realm. Malak is derived from malk, which means power. The plural of an angel, which means strong, is malāike.³¹ The belief in angels exists in all true religions. By determining their duties, we can only define beings such as angels, whose mana and nature cannot be fully explained. Angels were created before humans and are free from human characteristics such as eating, drinking, masculinity, femininity, getting tired, and sleeping. They do not rebel against Allah; they do not go out of their command; they do what they were created for. They constantly engage in worship and obedience to Allah, glorifying Him. They were made with swift, strong wings and could instantly travel the heavens and earth. They cannot know the unseen but only know that much if Allah has told them about it.³² With the permission of Allah, they can take various forms and be seen by the prophets in their original condition. Even if they go out of their original state and enter another material form, it is also possible for them to be seen by other people.³³ According to some philosophers, angels are beings of the mind type in humans.³⁴ It is said that the angels learned from the Lawḥ al-Maḥfūz how they knew how

²⁷ al-A'rāf 7/65-69-72; Hūd 11/56-57-58-61.

²⁸ al-A'rāf 7/75-79.

²⁹ al-Baqara 2/246-250; Şād 38/26.

³⁰ see. Ömer Aslan, "Halife Sözcüğü Bağlamında Kur'an'da Hilafet - Muhalefet Münasebeti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/29 (2017), 1-26.

³¹ Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūşuf b. 'Alī b. Yūşuf b. Ḥayyān al-Andalūsī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993), 1/14.

³² al-Baqara 2/30-31-33; al-An'ām 6/59; al-A'rāf 7/206; Hūd 11/69-70; al-Naḥl 16/50; Maryam 19/16-17; al-Anbiyā' 21/19-20-26-28; Fāṭir 35/1; al-Şāffāt 37/149; al-Zumar 39/75; al-Zukhruf 43/19; al-Taḥrīm 66/6; al-Ḥāqqa 69/17; al-Ma'ārij 70/4.

³³ Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Ismā'īl b. İbrāhīm el-ju'fī al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-şāḥih*, Critical ed. Muḥammad Zuhayr b. Naşr (b.y.: Dāru Tavq al-Nejāt, 1422/2001), "Bābu Bad' al-Vahy", 1/6-7-19.

³⁴ Rāzī, *Mafātih al-ghāyb*, 2/160-161.

Ādam would cause mischief on earth and shed blood by looking at similar beings created and sent to the planet before and comparing them to jinn or wild animals.³⁵

Jinn is one of the invisible beings. The root of the word jinn means to hide and cover something from the senses. While the only individual of the jinn is called jinnī, it is seen that the word, which means snake³⁶ and madness,³⁷ can be used for the ancestors of this society in the Qur'ān. The word Ma'ārij,³⁸ which denotes the nature of the jinn, has been interpreted as a great, immaterial, smokeless fire that can penetrate everything, containing a mixture of red, yellow, and green colored pure flame.³⁹ Nār al-samūm⁴⁰ also means hot, burning, deadly wind blowing like a fire flame.⁴¹ Jinn was created from fire, and their creation predates the creation of humans. Some jinn are Muslim, some have not reached that level, and most are unbelievers. They do not know about ghāyb and are obliged to do specific jobs like people. They are responsible beings just like humans, to whom prophets were sent. Like humans, they eat, drink, marry and reproduce, have masculinity and femininity, and are born, raised, and die.⁴² It is known that Iblīs, which means despairing of goodness and regret, is one of the jinn groups who rebelled against Allah first.⁴³ He was given the name Iblīs because he first rejected the command of the supreme creator, inflicted wrath, and fell into insolvency.⁴⁴ The devil, which means to get away, burn with anger, and go crazy with rage, is rebellious of jinn, humans, and animals.⁴⁵ Throughout human history, the human-devil struggle has always been up-to-date. According to this, there is the devil under everything that harms humanity. For example, opposing servitude that causes trouble in this world and the hereafter, encouraging harams, exploiting women, interest and magic, provoking, giving delusions, lying and deceiving, making sins seem fancy, making them forget, cheating by magic,⁴⁶ etc. Negativities are the actions desired by satanism and are important diseases of the youth who grew up away from Islām. It can affect those who have sickness, doubt, and strife in their heart.⁴⁷ It is impossible to eliminate the influence of Satanism without faith. On the other hand, to be

³⁵ Zemakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/209; Abū Ja'fer Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi' al-bayān fī ta'vīl al-Qur'ān*, Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (b.y.: Muassasatū al-Risāle, 1420/2000), 1/455-472; Ali Özek et al., *Kur'ān Yolu Meālī* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/41-45.

³⁶ al-Naml 27/10; al-Qaṣaṣ 28/31.

³⁷ al-A'rāf 7/184; Sabā' 34/4-46.

³⁸ al-Raḥmān 55/15.

³⁹ Ṭaberī, *Cāmi' al-beyān*, 27/126-127; Qurtubī, *al-Cāmi' li ahkāmī'l-Qur'ān*, 17/167.

⁴⁰ al-Ḥijr 15/27.

⁴¹ Ṭaberī, *Cāmi' al-beyān*, 14/30-31; Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 2/313.

⁴² al-An'ām 6/130; al-Ḥijr 15/26-27; Sabā' 34/14; al-Şāffāt 37/158; al-Aḥqāf 46/29-32; al-Dhāriyāt 51/56; al-Raḥmān 55/31; al-Jinn 72/11-15; Abū al-Husayn Muslim b. al-Ḥajjāj b. Muslim el-Qushayrī, *Şaḥīḥu Muslim*, Critical ed. Muḥammad Fuād 'Abdulbāqī (Beirut: Dāru lhyā al-Turās al-'Arabī, n.d.), "Kitābu's-şalāt", 31/290.

⁴³ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/320.

⁴⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-azīm*, 3/88 etc.

⁴⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 13/237; al-Baqara 2/14-102; al-An'am 6/55-112; Sad 38/37-38; an-Nas 112/4-6.

⁴⁶ al-Baqara 2/102-169-275; al-Nisā' 4/76; al-Mā'idā 5/90-91; al-A'rāf 7/116-200; al-Anfāl 8/48; al-Mu'minūn 23/97-98; Luqmān 31/21; al-Mujādala 58/19.

⁴⁷ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997), 10/88-91.

protected from the invisible devil, it is necessary to take shelter in Allah, who sees everything and has the power to neutralize it.

In this section, where we examined the concepts of angels and jinn, we saw that even though there are many differences between angels and humans, there are similarities between jinn and humans. Despite such differences between angels and humans, it is seen that angels aspire to the khalīfahate on earth, and Iblīs, the leader of the jinn, competes for greatness rather than demanding the khalīfahate.

Ādam, Abū al-Bashar, is the first human being and prophet. The issue of the origin of the word Ādam has preoccupied Islāmic scholars.⁴⁸ The phrase, mentioned seventeen times in the form of Ādam, seven times in the form of Banī Ādam, and once in the form of Ibnay-Ādam,⁴⁹ has a unique name connotation, especially in the verses in which it is mentioned alone. It is not a very remote possibility that the word has been used in various verses in the sense of the human species or human existence with its characteristics.⁵⁰ The word Ādam is a common name used for the human species in Hebrew, and it is used in this sense in more than five hundred places in The Old Testament (‘Ahd-i ‘Atīq), rarely as a proper name for the first man.⁵¹ The Prophet said, “O People! You are all children of Ādam. Ādam, on the other hand, was created from soil.”⁵² In the twentieth century, Darwin brought the theory of evolution, that the first ancestor of man was the ape, and insulted all human beings, especially Ādam. Those who believe in Darwin's theory despise this characteristic of human beings. Those with dignity and honor made it forbidden (ḥaram) and denied the one who commissioned them because they rejected prophets and books.⁵³ According to Bāṭinī-İsmā‘ilī authors who include many gnostic elements in their religious-philosophical thought systems and some scholars of the Imāmiyya Shī‘a, Ādam mentioned in the Qur’ān was not the first person on earth, and many Ādams passed away before him.⁵⁴ Ibn ‘Arabī said, “While circumambulating the Kā’ba, I witnessed a group circumambulating the Bayt Allah and saying the following during circumambulation: ‘As you circumambulate, we have circumambulated this Bayt in this way for many years!’ Hearing their words, I approached them. One of them turned to me; I asked, ‘How many years had passed since his death.’ ‘More than forty thousand years!’ he replied. I

⁴⁸ Ṭaberī, *Cāmi’ al-beyān*, 1/307-308; Qurtubī, *al-Cāmi’ li ahkāmī’l-Qur’ān*, 1/279; Abū al-ṭhanā Shihābuddīn Maḥmūd b. ‘Abdillāh b. Maḥmūd al-Husaynī al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm ve al-sab ‘al-mathānī* (Beirut: Dāru İhyā al-Tūrās al-‘Arabī, n.d.), 1 /356; Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/129; Mehmed Vehbi Efendi, *Khulāṣatu al-bayān fī tafsīr al-Kur’ān* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1/364; Süleyman Hayri Bolay, “Ādem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/358.

⁴⁹ Muḥammad Fuād b. ‘Abdilbākī b. Şāliḥ al-Mıṣrī, *al-Mu’jam al-mufahras li alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Qāhira: Dār al-Ḥadīth, 1408/1988), 31-32.

⁵⁰ al-Ḥijr 15/28; al-Furqān 25/54.

⁵¹ Bolay, “Ādem”, 1/358.

⁵² Abū al-Ḥasen Nūruddīn ‘Alī b. Sultān Muḥammad al-Qārī al-Haravī, *Sharḥ al-shifā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1412/1992), 2/515.

⁵³ Hujja al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ghazzālī al-Tūşī, *Fayṣalatu al-tafriqa bayn al-islām va’z-zindīqa* (Beirut: Dār al-Minhāc li al-Nashri va al-Tavzī’, 1438/2017), 56.

⁵⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni ufuklar, 1988), 1/142-143.

was amazed and said, ‘How? It was not even seven thousand years from our father Ādam to our Prophet (pbuh).’ He said, ‘Which Ādam are you talking about? The Ādam you are talking about is the Ādam who came at the beginning of the last seven thousand years!’ he said. The hadith of our Prophet, ‘There is no doubt that Allah created a hundred thousand Ādams before Ādam’ came to my mind.”

This narration was conveyed in a dream. The hadīth he narrated is not included in the reliable hadīth sources. It is possible that this narration, similar to the news in Shī-ī sources, does not belong to Ibn ‘Arabī. It is also possible that Ibn ‘Arabī, the defender of a particular school in Sūfism, was misunderstood and thus passed on to the sources. Because in other parts of Futūhāt, there are opinions that do not comply with the ideas attributed to Ibn ‘Arabī, although most are mystical.⁵⁵ In addition to all these possibilities, Ibn ‘Arabī, in his book Fuṣūṣ, accepts the Islāmīc thought exactly, taking Ādam as the only soul from which the human species derived.⁵⁶

On the other hand, the word human is derived from the root Ins, meaning human, human community. It refers to a social being with reason, ideas, and communication by talking.⁵⁷ In the Qur’ān, the plural form of human takes place in sixty-five areas, ins in eighteen regions, Insī and Anāsī in one place, and Nās in two hundred and thirty verses. In the Qur’ān, human beings are discussed in various aspects; how they were created, their nature, and the purpose of creation are explained as a whole.⁵⁸ Every human being can believe in and serve a superior being and also have features such as mischief, cruelty, ingratitude, ignorance, turning to prayer when one is hurt, despair when one receives mercy, being prosperous when blessings are given, being greedy, whining and stingy, being hasty, having a weak disposition, being combative, being wicked and bloodshed,⁵⁹ etc.⁶⁰ God created people on a single nature consisting of body, organs on the material plane,⁶¹ and spirit, intelligence, reason, instincts, psychological states, etc., on the spiritual plane.⁶² This nature is complete, sound, divine, and suitable for going toward the truth; there is no crookedness or defect.⁶³ Man is capable of both good and evil. This ability is present in his structure. A person who chooses faith becomes a believer, while a person who determines disbelief and denial becomes an unbeliever and a

⁵⁵ Muḥyiddin Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-‘Arabī al-Tāī al-Khātīmī, *Futūhāt-ı Makkīyya*, trans. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 1427/2007), 13/117-14/282.

⁵⁶ Muḥyiddin Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-‘Arabī al-Tāī al-Khātīmī, *Fuṣūṣ al-ḥikam tercüme ve şerhi*, trans. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 82, 1438/2017), 1/119-120.

⁵⁷ İṣfahānī, *al-Mufredāt fi gharibi'l-Qur’ān*, "Ins" md. 1.

⁵⁸ al-Nisā’ 4/1; al-Ḥajj 22/5; al-Mu’minūn 23/12-15; al-Qiyāma 75/37.

⁵⁹ al-Baqara 2/30; al-Anfāl 8/66; al-Tawba 9/47; Hūd 11/9-10; al-Isrā’ 17/37; al-Kahf 18/ 54-56; al-Anbiyā’ 21/37; Luqmān 31/13; al-Aḥzāb 33/72; al-Ṭalāq 65/1; al-Ma’ārij 70/19-21; al-‘Ādiyāt 100/6.

⁶⁰ see. Aslan Ömer, “Kur’ân’a Göre İnsan Beşer Farkı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, 6/6 (2006), 49-64.

⁶¹ al-Ḥijr 15/26.

⁶² al-Rūm 30/30.

⁶³ al-Ḥijr 15/29.

denier.⁶⁴ Allah took the covenant from Ādam and all his descendants. In a sense, this is a contract between Allah and the people.⁶⁵ A person created as a khalīfah and sent to the world can preserve this feature only if he does what is necessary for the khalīfahate. The necessity of the khalīfahate is undoubtedly to carry the trust that the mountains, the earth, and the sky are afraid to take. Confidence is peace of mind, removing fear, and feeling secure. Amān, on the other hand, means to be safe and to give assurance. When the verb Amān from the root of Īmān is transitive, it gives him confidence; if it is intransitive, it means he has confidence. Faith, which means to trust and believe, is also used as a name for religion.⁶⁶ The entrust that comes from the root of trust and belief is what is left with someone. The testament (‘Ahd) is a promise to do something.⁶⁷ Various interpretations have been made in the tafsīr about what this trust is: the obligatory, obedience, honor, khalīfahate, the word of Lā ilāha illallāh, limbs, knowing Allah, performing prayers, paying alms (Zakāt), fasting in Ramaḍān, pilgrimage, telling the truth, paying the debt, measuring and weighing precisely, and most essential things entrusted to the person. These are the things that are imposed and, in short, all the orders and prohibitions that man is responsible for.⁶⁸ Allah, the Exalted, warns those who do not fulfill this obligation to appoint others as khalīfahs in their place. Accordingly, only those who meet the duties required by this position can remain part of the khalīfahate. Throughout history, societies in this sense have replaced each other, and they have realized the khalīfahate.

3. IS MAN THE KHALĪFAH OF ALLAH?

It is known that religions significantly influence social order and systems. The social order's needs, aims, and objectives are reflected in some functions in the religious dimension and the structures created to fulfill these functions.⁶⁹ Many Islāmic scholars have expressed that man can be the khalīfah of Allah. Those who hold this opinion have put forward some evidence. According to them, Ādam is the first man. Allah created him out of nothing, ordered the angels to prostrate to him, taught him the names of things, and appointed him as the first prophet to implement Allah's decree on earth. These features are sufficient reasons for Ādam to be accepted as the khalīfah of Allah.⁷⁰ However, it is never possible for any being, including human beings, to represent Allah and act in his place. The khalīfahate of Ādam and his descendants consists of living by His will on earth, which is the property of Allah, and disposing of by His instructions. The verse stating that humans were created to be servants of

⁶⁴ al-Baqara 2/88; al-Isrā’ 17/15; al-Insān 76/2-3; al-Balad 90/8-10; al-Shams 91/7-10.

⁶⁵ al-A’raf 7/172-173.

⁶⁶ al-Ḥadid 112/8.

⁶⁷ see. Aslan Ömer, “Kur’ân’daki Emanet Kavramına Farklı Bir Bakış”, *Bakü Dövlət Universiteti İlahiyat fakültesinin Elmi Mecmuesi* 7/7 (2007), 31-40.

⁶⁸ Rāzī, *Mafātih al-ghāyb*, 25/235.

⁶⁹ Arı, Yılmaz. “Social Change and Religion,” trans. Faris Hocaoglu. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2024), 76-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11491788>

⁷⁰ Ebū Ja’far Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alī al-Tūsī, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Dāru ihyā al-Turās al-‘Arabī, n.d.), 1/209; Zamakhsharī, *Kashshāf*, 1/61.

Allah⁷¹ and the verses stating that they were made as khalifahs tell the same truth. Man will know that the opportunities and blessings given to him are the property of Allah, that they are entrusted to him depending on a purpose and condition, and that he is obliged to dispose of them by the will and consent of the owner and will act with this consciousness. The fact that Allah the Almighty sent revelations starting from Ādam, the first human being, shows that he did not leave humans alone and that prophets appealed to people's eyes and hearts. It must also prove that man cannot be the khalifah of Allah but can only be a servant.

We want to express that the idea that God breathed into a man with his soul and, therefore, man has become the khalifah of God, a common belief among Muslims, does not comply with Islāmic belief and creed. In Arabic, the word soul is derived from the word *rīh*, which means to enter something.⁷² As a term, it has been used in various meanings such as The Qur'ān, Gabriel, revelation, Jesus (a.s.), a great angel other than Jibrīl, strength, animal spirit, human spirit,⁷³ a species created like a human being who eats and drinks called spirit, a class of angels that eats and drinks, life, heart, breath, blood, one of the qualities of the body and a part of the body. Islāmic scholars have made many interpretations not about the truth and nature of the soul,⁷⁴ which is impossible for humans to know,⁷⁵ but about the qualities of the soul that humans can know and the signs of its presence or absence.⁷⁶ According to the good view, there is no religious obstacle to researching certain things related to the soul.⁷⁷ All the prophets said that spirits were created. The Creator is Allah alone. Allah's attributes, such as knowledge, power, life, will, hearing, and seeing, are among the content of Allah's name. The adjectives, which are the content of this name, are eternal, like the essence of Allah. Everything other than this name has been created. Allah is the Lord of us and of our ancestors before us.⁷⁸ The fact that Allah is Lord is not only for our body but also for our body and soul integrity. Because it is these two that makeup man. If Allah were not the Lord of the soul, our body would be created, and our soul would be the creator, which is false. The hadīth and verses say that angels were created. Angels are bodiless but embodied abstract souls. When an angel (who will breathe a soul into a man) is created, the human spirit that his blowing will form will also be created. As for the soul complying with Allah, in phrases such as *ʿilmullāh*

⁷¹ al-Dhāriyyāt 51/56)

⁷² Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fārīs b. Zakariyyā b. Muḥammad al-Rāzī al-Qazvīnī al-Hamadānī, *Muʿcamu Maqāyīs al-lughā* (Cairo: Maṭbaʿatu Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1400/1980), 2/454; Abū al-ʿAbbās Khaṭīb al-Dahsha Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAlī al-Fayyūmī al-Hamavī, *el-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr* (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.), 245.

⁷³ al-Nisāʾ 4/171; al-Shuʿarāʾ 26/193-194; al-Sajda 32/9; al-Muʾmin 40/15; al-Shūrā 42/52; al-Mujādala 58/22; al-Qadr 97/4.

⁷⁴ Abū al-Faḥr Shihābuddīn Aḥmad b. ʿAlī b. Muḥammad al-ʿAsqalānī, *Feth al-bārī sharḥu ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Maʿārif, 1379/1960), 8/402-403; al-Qurṭubī, *al-Cāmiʾ li ahkām al-Qurʾān*, 10/323.

⁷⁵ al-Qurṭubī, *al-Cāmiʾ li Ahkām al-Qurʾān*, 10/324; al-Feyyūmī, *al-Misbāḥ al-munīr*, 245.

⁷⁶ Feyyūmī, *al-Misbāḥ al-munīr*, 245; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 3/61; Abū ʿAbdillāh Shamsüddīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb al-Zūraʿī al-Dimashqī al-Ḥanbalī (Ibn Qayyim), *al-Rūḥ* (Amman: Dār al-Fikr, 1405/1985) 65-249; Abū Bekr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Bayhaqī, *Isbātü ʿadhāb al-qabr* (Amman: Dār al-Furqān, 1403/1983), 38.

⁷⁷ al-ʿAsqalānī, *Feth al-bārī*, 8/404; Ibn Qayyim, *er-Rūḥ*, 212; Sâim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar neşriyat, 1413/1993), 236.

⁷⁸ al-Şāffāt 37/126.

(knowledge of Allah), Quđratullāh (power of Allah), and Kalāmullāh (word of Allah), knowledge, power, and speech are the attributes that are included in the content of the name of Allah. Phrases such as Baytullāh (God's house), Nākatullāh (God's camel), and Mālullāh (God's property) refer to the house, camel, and property that God created and are unique to him.⁷⁹ Here, the house or the camel need not be eternal. So are Rūhullāh (spirit of Allah) and ʿAbdullāh (servant of Allah). It means the soul and servant belong to Allah under His rule. These discourses do not mean the soul or the servant is eternal, like Allah. In verse, nafakhtu means blowing on a hollow object suitable for breathing and inflating with the mouth or a tool. Here, on the matter of which is capable of life, there is a representation of something that disrupts life. Therefore, there is no real nafkh (blowing), only a representational (symbolic) expression.⁸⁰ Christians believe Jesus is the soul; “then he is His son”, they say, whereas they do not understand the expression, “and he blew into the man his spirit.” This expression of the verse means “from his spirit, which is his property”, just like someone says, “My home, my slave...” Allah Almighty did not say that He gives to man through his body.⁸¹ The soul's attribution (connection) to God indicates man's greatness and value.⁸² The first Şūfis were unanimous in their belief that the soul was created. But later, some claimed the seniority of the soul. The (Unity of body) Vahdat-i Vucud view divided the soul into God's and Ādam's spirits. God's spirit is eternal. But this spirit is created when it is blown from Allah to Ādam. According to this view, the soul belongs to Allah and is passed to Ādam by being inspired by Him. They said that although Ādam's spirit was created due to this revelation, the spirit is not a creature. We do not agree with these views of the (Unity of body) Vahdat-i Vucud. We abstain from attributing souls to Allah. According to the scholars of Ahl al-Sunnah, angels, jinn, and human spirits were created. Only Allah is pre-eternal and free from form. Angels and demons are spirits, but they are embodied spirits.⁸³ The soul does not pass from one body to another; the soul has no separate existence from the body. All souls are created. There is no relationship between Allah and souls. The soul is from the command realm of Allah. If this soul does not have a unique name, like Gabriel, but a general soul, then the soul, from the command of the Lord, is the being that gives life to creatures. This command of the Lord, which is the dynamism of creation, is directed from heaven to earth. Creation began from Soul to matter. Bodily matter beings were created by the soul gaining density and taking shape. The Soul, which appears in shapes by gaining density, has a purpose: to rise to Allah again by wandering around the beings. It takes a long time for the soul to descend into objects, appear in various forms, reach human perfection, and finally ascend to Allah. This period may last fifty thousand years⁸⁴ or more. Only Allah knows this. We cannot measure this

⁷⁹ Celal Yıldırım, *Bilimin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1985), 9/4790.

⁸⁰ Ālūsī, *Rūh al-Meʿānī*, 14/37.

⁸¹ Râzī, *Mafātih al-Ghâyb*, 18/201.

⁸² Râzī, *Mafātih al-Ghâyb*, 14/94–95.

⁸³ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5980.

⁸⁴ al-Maʿârij 70/4.

time on our account. As it is seen, the definitions of Ahl al-Sunnah about the soul do not refer to its truth or go beyond explaining some of its qualities, duties, and effects. In any case, scholars agree that perception, voluntary movements, hearing, seeing, and feeling indicate the soul's presence in the corpse, and their absence indicates the absence of the soul in the corpse.⁸⁵

Those who say that man is the khalifah of God, the fact that believers are the khalifahs of Allah on earth is to value them, just as the word khalifah has nothing to do with the word's lexical meaning, in verse expressing Karramnā shows that human beings are valued⁸⁶. Also, when Abū Bakr assumed the khalifahate, he was called "O khalifah of Allah! and he said, I am not the khalifah of Allah, I am only the khalifah of the Messenger of Allah (pbuh), and that is enough for me."⁸⁷ When he was offered to be addressed as the khalifah of Allah, 'Omar also refused to be discussed in that way. If Allah's khalifah's purpose had been to carry out His orders, neither Abū Bakr nor 'Omar would have opposed it. Their goal was to implement Allah's orders and to be exemplary servants.

As for the claim that angels aspire to the khalifahate because the earthly khalifahate means the khalifahate of Allah⁸⁸, if Allah had told that He would create a khalifah for Him in verse, the first thing that came to mind of angels would not have been to shed blood and cause mischief, for Allah is free from shedding blood and committing misconduct.

As for the claim of those who say that since Almighty Allah taught Ādam the names and allowed him to acquire knowledge, he and his descendants are the khalifahs of Allah. The fact that Ādam was taught the words and was given the ability to acquire knowledge is an issue that elevates man's position among other beings. However, this has nothing to do with being the khalifah of Allah. If such a thing had happened, creatures superior to humans in one way or another would also have become the vicegerents of Allah. Human knowledge, which has nothing to do with Allah's knowledge, can never represent Allah's knowledge.

Based on the hadith "God created Ādam in his image"⁸⁹ in Bukhari, those who claim that man is the khalifah of God explain the hadith with the text⁹⁰ in the Torah.⁹¹ However, this hadith has nothing to do with what is described in the Torah. In great detail, Ibn Fūrak (d. 406/1016) commented on the hadiths on this subject. The conclusion we draw from this commentary is that Allah is in the same form as the slave of the man who beat his slave. A

⁸⁵ Ibn Qayyim, *er-Rūh*, 249; Abū al-Ḥasan 'Alāuddīn 'Alī b. Sulaymān b. Aḥmad al-Mardāvī, *al-Inṣāf fi ma'rifa al-rājiḥ min al-khilāf 'alā mazhab al-imām Aḥmad b. Ḥanbal* (Cairo: Matba'a al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1376/1957) 7/331-9/452.

⁸⁶ al-Isrā' 17/70.

⁸⁷ Abū 'Abdillāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī al-Marvazī, *al-Musnad* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 1/10-11.

⁸⁸ al-Baqara 2/30.

⁸⁹ el-Bukhārī, el-Cāmi' al-sahīh, "Istizan", 8/50.

⁹⁰ And God said, Let us make man in our image, after our likeness, and let him dominate the fish of the sea, the birds of the air, the cattle, and all the earth and all that creep on the planet. And God created man in his image.

⁹¹ The Bible, *Genesis, The First Book of Moses* (İstanbul: The Bible Company, 1436/2015), 1/26-27.

man who beats his slave by slapping him in the face is insulting his ancestor Ādam and, therefore, all the prophets. Here, the ugliness of enslaving and beating human beings, whom God created in the most beautiful form, is expressed. Otherwise, it is not that man was created in the image of Allah, God forbid. 92

When it comes to the claim that man is the only creature that carries the names and attributes of God in himself and that man is the khalīfah of God, the claim that man is the only creature with God's words and features is also untrue. Almighty Allah is unique in His Names and Attributes as He is in Himself, and His Attributes are unlimited. He has sight but not like our seeing, hearing but not our hearing, etc. In addition, Allah has such attributes that we do not have. Man is one of many to be mentioned regarding the wanted adjectives. If a man has a vision, all living things have a vision. Some creatures even see better than humans. This is the case with other adjectives. Even if a man were superior to other living things with all his qualities, this would not mean that he was the vicegerent of Allah because the khalīfahate is a matter arising from the absence of the person who is the khalīfah or his inability to carry out his affairs. In short, khalīfah means to take over authority.

Taking over command and taking orders are two different things. Man does not inherit the power of Allah so that he becomes His khalīfah. Man's position in front of Allah is to take orders, which means servitude.⁹³ Ibn Taymiyya, Zarkashī, Ibn Hajar, Şuyūtī, and other scholars said the hadīth “I was an unknown treasure, but I wished to be known, I created a creature and introduced myself to him, and he recognized me”⁹⁴ do not belong to our Prophet.

Those whom Allah has promised⁹⁵ to make khalīfahs and make them rulers on earth have made his religion dominant on earth and continue the war to save people from the tyranny of the tyrants. Whether in a general or specific sense, the khalīfahate has the essence of making the religion of Allah dominant. This essence can also be felt in the social sphere of the khalīfahate and gains a political appearance with its realization and organization. Allah informed David that he had made him the khalīfah on earth and ordered him to judge between people with the truth.⁹⁶ When Abraham received the news from Allah that he was made an Imām for people, he wanted his descendants to be promoted to this position. Allah stated that this covenant would not be in question⁹⁷ for the oppressors.⁹⁸ Khalīfahate means the manifestation of Allah's sovereignty with clarity in every field. All people are responsible for it. The society that wants to rise to such a rank, or rather, does not want to fall from this

⁹² Ebū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Fūrak al-İşfahānī al-Niṣābūrī, *Kitābu mūshkil al-ḥadīth va bayānuh* (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1441/2020), 31-35.

⁹³ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 561.

⁹⁴ İsmā‘il b. Muḥammad b. ‘Abdulhādī al-Jarrāḥ al-‘Ajlūnī al-Shāfi‘ī, *Kashf al-khafā va mudhil al-ilbās* (Labanon: Dār al-Qutub al-İlmiyya, 1417/1997), 2/121.

⁹⁵ al-Nūr 24/55.

⁹⁶ Şād 38/26.

⁹⁷ al-Baqara 2/214.

⁹⁸ Rāzī, *Mafātih al-ghāyb*, 25/235.

rank, has to act accordingly. The highest representative of this type of society is the khalifah, elected by the khalifahs on earth of their own free will. The khalifah must be able to bear this trust. Because trusting competent people is the order of the Quran.⁹⁹ In this sense, all prophets are khalifahs. They are the prophets' successors in carrying the most sacred burden entrusted to them, applying Allah's decrees, and telling them to their ummah. All the people who listened to the prophets listened to the divine invitation, lived according to the standards set by Allah, and became khalifahs instead of each other from generation to generation in carrying this blessed burden. All those who live in the name of Allah, rule by what Allah has sent down, and use their power and authority to make the name of Allah be exalted are also worthy of this title of the khalifahate. Man is the khalifah of the earth, and this khalifahate is to rule the earth. In this way, human societies replace each other from generation to generation, becoming successors. When a community betrays the trust, Allah replaces it with another community and makes them the successors of the earth. In that case, using the khalifah only as a substitute for someone would mean narrowing the content of the concept to a great extent.¹⁰⁰ What is required of people is to fulfill the requirements of the khalifahate. This is possible by staying within limits set by Allah. In this sense, all people are people whom Allah has appointed as vicegerents on earth. We call the general khalifahate that all people have been appointed this way. This includes all descendants of Ādam. Man is obliged to fulfill the requirements of the trust he has taken as a result of his khalifahate. The entity to be responsible must have certain characteristics. At the forefront of these features are natural features. In other words, the features of understanding, interpreting, choosing, and being able to do what he wants, human beings have all these features. On the other hand, angels who do not have these characteristics are not suitable for being khalifahs in terms of their nature. Therefore, we can say that human beings cannot be successors to angels. Before humans, jinns were volitional beings able to take responsibility, live on earth, make mischief, and shed blood. It can be said that Allah the Exalted punished them and made humanity the vicegerent in their place on earth, or that human beings continued their lineage from generation to generation and succeeded each other. For now, we cannot say the opposite. However, one more possibility has been mentioned about who the khalifah of man is, which is the matter of being the khalifah of Allah, which damages the belief of tawhīd. The principle of tawhīd, which constitutes the essence of Islām, categorically rejects the belief that the king, the extreme point of the culture of theocracy, has a divine element, holiness.¹⁰¹ It is by no means possible to verify the view that all powers,¹⁰² which Christian theology confirms, stem from the will of God, either directly or indirectly, in terms of the Qur'ān. The view that bases power on the will of Allah in Muslim theologies has entered as an extension of the belief in destiny and was especially supported by tyrannical rulers who transformed the

⁹⁹ al-Nisā' 4/58.

¹⁰⁰ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 522.

¹⁰¹ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 1998), 103.

¹⁰² st. Paul, *Letter to Romans*, 13/1-2; *First Letter of Peter*, 2/13-18, Proverbs 24/21.

administration into property. Considering both the dissatisfied attitude towards the administration and the acceptance together in the time of the Umayyads, fate played a calming role for the masses. It became the point of legitimacy for the architects of politics. The Umayyads tended to understand the khalifahate as the vicegerent of Allah. The Abbasids claimed that Allah's will was embodied through the khalifahs, with titles containing coercion¹⁰³ such as Şultānullāh, Amīnullāh, al-Imām al-Muştaşfā, and Zıllullāh. It is clear that such a doctrine, which tries to justify the legitimacy of the Şultān with the theory of divine right, will see opposition as unnecessary and even as an act that can be interpreted as opposing the divine will. It is impossible to reconcile the idea that all power derives from God and is responsible only to Him with Islām, which regards individuals as equal, free, and responsible. The statement of Abū Bakr in his speech after he was elected khalifah, "I became your ruler, and I am not the best of you,"¹⁰⁴ means that contrary to the theory of divine right, the khalifah is not the deputy of Allah. Still, a fallible ordinary individual, but the highest public official appointed by the allegiance contract is doing. Despite the sloppy statements that the khalifah is the deputy of Allah, the necessity of appointing a khalifah has also been a matter of debate. al-Aşamm and Khārijites from the Mu'tazila claimed that the appointment of an Imām is not obligatory as long as people perform hajj (pilgrimage) and jihād, act reasonably and fulfill each other's rights and legal requirements. The Shī'a's understanding of imamate appears as a different version of the theory of divine right. According to them, Imāmate occurs openly or secretly by means and by Allah's appointment. In their eyes, the Imāmate is a continuation of the prophethood, and the imam needs to know the religious rules. They said that Imāmate is more necessary than prophethood. However, unlike Shī'a, most Ahl al-Sunnah, Mu'tazila, Murjia, and Khārijites agreed that the source and basis of imāmate is only the vote, election, and alliance of the ummah. Therefore, the relationship between the rulers and the ruled is a regulatory relationship to be determined by applying the law with its norms and principles. In addition, political power is not only responsible to God but also legally to society. The responsibility of the ruler means the right of the people to question. An essential way of doing this is the criticism and opposition between the political parties in the House of Representatives and the non-governmental organizations.¹⁰⁵

CONCLUSION, DISCUSSION AND RECOMMENDATIONS

Allah, independent of the world, does not need a khalifah/deputy. There is neither a verse nor any authentic hadith that refers to the khalifah of Allah. The perception of God as a representable being may be a Christian notion that sees Jesus as his most carnal (son of God) form. Man can be a representative/khalifah only to man or to jinn, who is also a volitional entity like himself, who ruled the earth before him. No standard mandate system exists

¹⁰³ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 70.

¹⁰⁴ Abū Muḥammad ʿAbdullāh b. Muslim Ibn Qutayba al-Dīnavarī, *Kitāb al-umāma va al-siyāsa*, Critical ed. Khalil al-Manşūr (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418/1997), 1/19.

¹⁰⁵ Recep Ardoğan, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, (2004), 171-189.

between God and man, and neither has equality regarding ontological balance. In that case, it is never possible to talk about Allah's appointing a deputy/khalifah. A person fulfills the requirement of the trust that he takes responsibility for. He can maintain his khalifahate on earth if he meets the necessities of worshiping Allah. Otherwise, he will be dismissed from the position of the khalifahate. The highest rank for a person who is the khalifah on earth is to be a servant to Allah, who created him out of nothing. How can his ummah be the khalifah of Allah when the last prophet, Muḥammad, is not the khalifah of Allah but his servant and Messenger? It is not possible for a human being to be the khalifah of Allah, neither verbally nor mentally. Man is being tested on how to act. However, we cannot talk about the free will of someone seen as the representative of Allah. It is out of the question for someone with such a status to be questioned for their actions. Because what they do is in the name of Allah! This is not a good situation. Seeking a place for human beings by shifting them to an undeserved status in the universe instead of the position determined by Allah means reversing the existing balance in things. In the Qur'ān, although expressions such as the khalifah of Allah were not mentioned even for Him in the Qur'ān, adjectives such as the khalifah of the Messenger of Allah, the leader of the believers, and the khalifah of the Muslims were not sufficient for the so-called khalifahs from the Umayyads. To use Islām as a tool of religion for politics, they saw the attributes of Allah's khalifah and Allah's shadow on earth as suitable titles for them. These independent leaders, who are the declared representatives of God on earth, interpret religion according to the politics/practice they put forward by pretending not to be the servant of God but to be his deputy and cover their oppression so they will easily continue their exploitative system in which they have immunity. Still, they will never be criticized because of their Şultān's act by the will of Allah!

Throughout history, human beings have possessed qualities they do not deserve, contrary to divine justice. Among those who display this negative attitude are Jews and Christians, and even illiterate Qurayshis, who were exposed to revelation but did not appreciate and distort it. Jews and Christians defended the view that they are the race chosen by Allah, saying, "We are the sons and lovers of Allah."¹⁰⁶ Attributing the outcome of the elephant incident to their superiority, the Quraysh claimed they were more worthy of Masjid al-Ḥaram¹⁰⁷ and tried to make all tribes repay the Quraysh with a privilege they did not deserve.¹⁰⁸ As can be seen, the oppressors tried to influence and empower the oppressed, claiming that they acted in the name of Allah by using the tendency to believe in Allah, an indispensable phenomenon in human nature, to guarantee their legitimacy. According to their claims, the ignorant mentality was closer to Allah before the Prophethood.¹⁰⁹ After the Prophethood, he was the khalifah of Allah in the Umayyad period. In the later periods of history, when Islāmic thought changed, it was Zillullāh, the shadow of God. Now, if the Şultān

¹⁰⁶ al-Mā'idā 5/18.

¹⁰⁷ al-Anfāl 8/34.

¹⁰⁸ al-Tawba 9/19.

¹⁰⁹ al-Anfāl 8/34; al-Tawba 9/19.

is asked to give up his cruelty, there is only one thing to do: sit and pray! Because rebelling against the Şultān, the shadow of Allah on earth in every way, is the greatest sin!

Authorship Contribution

A single author carried out the translation work, and there is no conflict of interest with any person, institution, or organization.

Ethics Committee Declaration

The study is a translation captive and does not require ethics committee approval as it is not based on human or animal research in terms of its nature and content.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children, and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane, and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights, and freedoms are crimes, and therefore, Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما فعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

REFERENCES / KAYNAKÇA

- ‘Abdilbākī, Muḥammad Fuād b. ‘Abdilbākī b. Şālîḥ al-Mıṣrî. *al-Mu’jam al-mufahras li alfāz al-Qur’ân al-Karîm*. Qāhira: Dār al-Ḥadîth, 1408/1988.
- ‘Aclūnî, Ismā‘îl b. Muḥammad b. ‘Abdulhādî al-Jarrāḥ al-‘Ajlūnî al-Shāfi‘î. *Kashf al-khafâ va mudhîl al-ilbâs*. Labanon: Dār al-Qutub al-‘Ilmiyya, 1417/1997.
- Ālūsî, Abū al-thenā Shihābuddîn Maḥmūd b. ‘Abdillāh b. Maḥmūd al-Husaynî. *Rūḥ al-me‘ānî fî tafsîr al-Qur’ân al-‘azîm ve al-seb ‘al-mathānî*. Beirut: Dāru İhyā al-Türās al-‘Arabî, n.d.
- Andalūsî, Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūşuf b. ‘Alî b. Yūşuf b. Ḥayyān. *Tafsîr al-baḥr al-muḥîṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1413/1993.
- Ardoğan, Recep. “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2, (2004), 171-189.
- Arı, Yılmaz. “Social Change and Religion”, trans. Faris Hocoğlu. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2/1 (Haziran 2024), 76-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11491788>
- Aslan, Ömer. “Kur’ân’a göre insan beşer farkı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*. 6/6 (2006), 49-64.
- Aslan, Ömer. “Halife sözcüğü bağlamında Kur’an’da hilafet- muhalefet münasebeti”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/29 (2017), 1-26.
- Aslan, Ömer. “Kur’ân’daki emanet kavramına farklı bir bakış”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat fakültesinin Elmi Mecmuesi*. 7/7 (2007), 31-40.
- ‘Asqalānî, Abū al-Fazl Shihābuddîn Aḥmad b. ‘Alî b. Muḥammad. *Feth al-bārî sharḥu şaḥîḥ al-Bukhārî*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1379/1960.
- Atay, Hüseyin. Allah’ın Halifesi: İnsan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1970), 18/71-80.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an ansiklopedisi*. İstanbul: Kur’an Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın çağdaş tefsiri*. İstanbul: Yeni ufuklar, 1988.
- Bayhaqî. Abū Bekr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alî. *İsbātü ‘adhāb al-qabr*. Amman: Dār al-Furqān, 1403/1983.
- Bıyıkoğlu, Yakup. Kur’an’da Olumsuz Özellikleri Anlatılan İnsan ile Halife Oluşu Arasındaki Diyalektik ilişkisi, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu, 26-28 Nisan 2018-Kahramanmaraş = International Symposium on Islam and Model Human*, 2018, 3/240-255.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Bukhārî, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘îl b. İbrāhîm el-ju‘fî. *al-Jāmi ‘al-şāḥîḥ*. Critical ed. Muḥammad Zuhayr b. Naşr. b.y.: Dāru Tavq al-Nejāt, 1422/2001.
- Dīnavarî, Abū Muḥammad ‘Abdullāh b. Muslim Ibn Kutayba. *Kitāb al-imāma va al-siyāsa*. Critical ed. Khalîl al-Manşūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418/1997.
- Efendi, Mehmed Vehbi. *Khulāşatu al-bayân fî tafsîr al-Kur’ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Emiroglu, Tahsin. *Esbâb-ı nüzûl*. Konya: Uysal Kitapevi, 1980.
- Esen, Muammer. İnsanın Halifeliği Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 1, 45/15-38.
- Fayyūmî, Abū al-‘Abbās Khaṭîb al-dahsha Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alî al-Fayyūmî al-Hamavî. *el-Mışbāḥ al-munîr fî gharîb al-sharḥ al-kabîr*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d..
- Ghazzālî, Hujja al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ghazzālî al-Tūşî. *Fayşalatu al-tafriqa bayn al-islâm va'z-zindîqa*. Beirut: Dār al-Minhâc li al-Neshri ve al-Tevzî’, 1438/2017.

- Güler, İlhami. Politik teoloji yazıları. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- Güler, Mehmet Nuri. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 1, 159-185.
- Güllüce, Veysel. İnsan Allah'ın Halifesi midir?, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 15, 169-214.
- Haravî, Abû al-Ḥasen Nûruddîn 'Alî b. Sultân Muḥammad al-Qārî. Sharḥ al-shifâ. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1412/1992.
- Hayrettin Yücesoy, Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2007/1, sayı: 22, 12/87-106.
- İbn 'Arabî, Muḥyiddîn Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad al-'Arabî al-Tâî al-Khâtimî. *Futūḥât-ı makkiyya*. Trans. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1427/2007.
- İbn 'Arabî, Muḥyiddîn Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad al-'Arabî al-Tâî al-Khâtimî. *Fuṣūṣ al-ḥikam tercüme ve şerhi*, trans. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 82, 1438/2017.
- İbn Ḥanbal, Abû 'Abdillâh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybânî al-Marvazî. *al-Musnad*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- İbn Manzûr, Abû al-Faḍl Camâluddîn Muḥammad b. Mukarram b. 'Alî b. Aḥmad al-Anşârî al-Ruvayfî. *Liṣân al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Şadr, 1414/1994.
- İbn Fârîs, Abû al-Ḥusayn Aḥmad b. Fârîs b. Zakariyyâ b. Muḥammad al-Râzî al-Qazvîni al-Hamadânî. *Mu'camu Maqāyis al-luḡa*. Cairo: Maṭba'atu Muṣtafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1400/1980.
- İbn Fûrak, Ebû Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Fûrak al-Işfahânî al-Nîşâbüri. *Kitābu müshkil al-ḥadîth va bayānuh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1441/2020.
- İbn Khaldun. Ebû Zayd Valiyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥasan al-Khadramî al-Maghribî al-Tûnisî. *Muqaddimatu ibn Khaldun*. trans. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1416/1996.
- İbn Kathîr, Ebû al-Fidâ' Imāmuddîn İsmâ'îl b. Shihâbiddîn 'Omar b. Kathîr b. Dav' b. Kathîr al-Qaysî al-Qurashî al-Buṣrâvî al-Dîmashqî al-Shâfi'î. *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*. Critical ed. Muḥammad Ḥusayn Shamsuddîn, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419/1999.
- İbn Qayyim, Abû 'Abdillâh Shamsuddîn Muḥammad b. Abî Bakr b. Ayyûb al-Zürâ'î al-Dîmashqî al-Ḥanbalî. *al-Rûḥ*. Amman: Dâr al-Fikr, 1405/1985.
- Işfahânî, Abû al-Kâsım Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Mufaḍḍal al-Râghîb, al-Mufradât fî gharîb al-Qur'ân. Dîmeşk: Dâr al-Şâmiyya, 1412.
- İşler, Orhan. *Kur'an-ı Kerim'de insanın halifeliği*, (Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, yüksek Lisans, 1994).
- Kılavuz, Sâim. *Ana hatlarıyla islam akâidi ve kelâm'a giriş*. İstanbul: Ensar neşriyat, 1993.
- Kırca, Celal. İnsanın Allah'ın Halifesi Olduğu Düşüncesine Sufi Bir Yorum (N. Daye Örneği), *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu"*, 19-21 Nisan 2013, Konya, 2014, 417-429.
- Qurtubî, Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr b. Farḥ. *al-Jâmi' li aḥkâm al-Qur'ân*. Critical ed. Aḥmad al-Bardûnî-İbrâhîm Atfayyîş. Cairo: Dâr al-Kutub al-Mısıriyya, 1384/1964.
- Mardâvî, Abû al-Ḥasan 'Alâuddîn 'Alî b. Sulaymân b. Aḥmad. *al-Inşâf fî ma'rifa al-râjiḥ min al-khulâf 'alâ mazhab al-imâm Aḥmad b. Ḥanbel*. Cairo: Matba'a al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1376/1957.

- Mâturîdî, Abû Mansûr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmûd al-Mâturîdî al-Samarqandî. Tafsîr al-mâturîdî- Ta'vîlâtü ahl al-sunna, Critical ed. Majdî Baslûm, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1426/2005.
- Muslim, Abû al-Husayn Muslim b. al-Ḥajjāj b. Muslim el-Quşayrî. *Şaḥîḥu Muslim*. Critical ed. Muḥammad Fuad ‘Abdulbâqî. Beirut: Dâru İhya al-Turās al-‘Arabî, n.d..
- Özek, Ali. Karaman, Hayrettin. Dönmez, İbrâhim Kâfi, Çağrıçı, Mustafa. Gümüş, Sadrettin. Turgut, Ali. *Kur’ân yolu meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Patricia, Crone- Hinds, Martin. Halifetullah, trans. Mehmet Azimli, Ali Akay, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2007/2), 9/167-188.
- Râzî, Abû ‘Abdillâh (Abû al-Faḍl) Fahrudîn Muḥammad b. ‘Omar b. Husayn al-Râzî al-Ṭabaristânî. *Mafâtiḥ al-ghâyb*. Beirut: Dâru İhya al-Turās al-‘Arabî, 1420/1999.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz tefsir problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Şenel, Alaeddin. Siyasal düşünceler tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 1998.
- Ṭabarî, Abû Ja’fer Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd al-Âmulî al-Ṭabarî al-Baghdâdî. *Jâmi ‘al-bayân fî ta’vîl al-Qur’ân*. Critical ed. Aḥmad Muḥammad Şâkir. b.y.: Muassasatü al-Risâle, 1420/2000.
- Ṭabarî, Abû Ja’far Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd al-Âmulî al-Ṭabarî el-Baghdâdî. *Târîḥ al-umam va al-mulûk*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1407/1987.
- Tûsî, Ebû Ja’far Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alî. *al-Tıbyân fî tafsîr al-Qur’ân*. Beirut: Dâru İhyâ al-Turās al-‘Arabî, n.d..
- Ünal, Ali. *Kur’an’da temel kavramlar*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur’ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1935.
- Yıldırım, Celal. *Bilimin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1985.
- Zamaḥşarî, Abû al-Kâsım Maḥmûd b. ‘Omar b. Muḥammad al-Khârizmî. al-Kashshâf ‘an ḥaḳâiqi ḡhavâmiẓ al-tanzîl va uyûn al-aḳâvîl fî vujûḥ al-ta’vîl. Beirut: Dâru İhyâ al-Turās al-‘Arabî, 1417/1997.
- Zebîdî, Abû al-Fayz Muḥammad al-Murtaḳâ b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdirrazzâk al-Bilgrâmî al-Ḥusayn. *Tâj al-‘arûs min javâhir al-qâmûş*. Critical ed. Macmû’atun min al-muhaḳḳiqîn (b.y.: Dâr al-Hidâya, n.d.).



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 408-430.

Dinî Yönelim Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İlişkisi: Hatay İli Din Görevlileri Örneği

*The Relationship Between Religious Orientation Types and the Big Five Personality Traits:
The Case of Religious Officials in Hatay Province*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14289881>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
12.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
06.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Mehmet SAİN
ASBÜ İslami Araştırmalar Enstitüsü,
Ankara, TÜRKİYE.

mehmetsain56@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-9121-3770>

Prof. Dr. Asım YAPICI
ASBÜ İlahiyat Fakültesi,
Ankara, TÜRKİYE.

asim.yapici@asbu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>



Bu makale ASBÜ İslami Araştırmalar Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Asım Yapıcı danışmanlığında yürütölen "Din Görevlilerinin Kişilik Özellikleri ile Affetme Eğilimleri Arasındaki İlişkide Dindarlık Biçimlerinin Aracı Rolü: Hatay İli Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Bu çalışma, din görevlilerinin dinî yönelim biçimleri ile kişilik özellikleri arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Nicel yöntemin kullanıldığı bu araştırmada ilişkisel tarama deseni tercih edilmiştir. Hatay ilinde görev yapan 524 din görevlisi, amaçlı örneklem olarak belirlenmiştir. "Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği" ve "Hızlı Büyük Beşli Kişilik Ölçeği" ile toplanan veriler, betimsel istatistik ve pearson korelasyon ile çözümlenmiştir. Ulaşılan bulgulara göre içsel dinî yönelim; "uyumluluk", "sorumluluk" ve "deneyime açıklık" kişilik özellikleriyle anlamlı düzeyde pozitif ilişkilidir. Katı kuralcı/köktenci dinî yönelim; "uyumluluk" kişilik özelliği ile anlamlı düzeyde pozitif ilişkili çıkmıştır. Sorgulayıcı/arayışsal dinî yönelim ile "uyumluluk" ve "nevrotiklik" arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Anlaşılaacağı üzere içsel ve katı kuralcı dinî yönelim, olumlu kişilik özellikleriyle ilişkilirken sorgulayıcı dinî yönelim, bazı olumsuz kişilik özellikleriyle ilişkili çıkmıştır. Bulgular, dinî yönelim ve kişilik özelliklerinin karmaşık bir ilişkiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak elde edilen anlamlı ilişkiler, düşük seviyededir. Bu durum, dindarlık ile kişilik arasında kısmi bir ilişki olduğu, dahası mevcut bulgulardan hareketle dinî bir kişilik yapısından bahsetmenin pek mümkün görünmediği şeklinde yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Yönelim, Beş Faktör Kişilik, Din Görevlisi

Abstract

This study aims to investigate the relationship between the religious orientation styles of religious officials and their personality traits. Using a quantitative research approach and a correlational survey design, data was collected from 524 religious officials serving in Hatay Province through purposive sampling. The "Revised Muslim Religious Orientation Scale" and the "Mini-Five Personality Inventory" were used to collect data, which was then analyzed using the Pearson correlation statistical technique. The findings revealed that "intrinsic religious orientation" was significantly positively correlated with agreeableness, conscientiousness, and openness to experience personality traits. "Strict conventional religious orientation" was significantly positively correlated with agreeableness. "Questioning

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Sain, Mehmet – Yapıcı, Asım. "Dinî Yönelim Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İlişkisi: Hatay İli Din Görevlileri Örneği". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/2 (Aralık 2024), 408-430. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14289881>

CC BY-NC 4.0 DEED

religious orientation" was found to have a significant negative correlation with agreeableness and neuroticism. While intrinsic and strict conventional religious orientations were associated with positive personality traits, questioning religious orientation was linked to some negative personality traits. The results indicate that religious orientation and personality traits have a complex relationship and that individual differences are significant. However, the significant relationships obtained are at a low level. This may be interpreted as indicating a partial relationship between religiosity and personality, and furthermore, that it does not seem very feasible to speak of a religious personality structure based on the current findings.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Orientation, Five-Factor Personality, Religious Official

1. GİRİŞ

Din görevlilerinin yürüttükleri din hizmetlerine yönelik güçlü ve olumlu duygular geliştirebilmeleri; onların bilişsel ve duygusal yapıları, dinî yönelim biçimleri, kişilik özellikleri, görev anlayışları ve iletişim tarzlarıyla doğrudan ilişkilidir (Erdoğan, 2015). Bu nedenle bu çalışmanın amacı; din görevlisi olan müftü, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip, müezzin-kayyım ve diğer Diyanet İşleri Başkanlığı mensuplarının dinî yönelim biçimleri ile Beş Faktör Kişilik özellikleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu araştırmaktan ibarettir.

Bireylerin dinî yönelimleri, onların davranışları hakkında önemli ipuçları verir (Allport - Ross, 1967; Donahue 1985a, 1985b; Herek,1987). Bu anlamda din görevlilerinin dinî yönelim biçimleriyle kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek hem bu meslek grubunda yer alan bireylerin psikolojik özelliklerini hem de hizmet kalitelerini anlamaya destek sağlayabilir. Zira din görevlileri toplumun hemen her kesiminden (kadın-erkek, çocuk-ergen, genç-yaşlı, değişik din ve mezhep mensubu) bireylerle iletişim ve etkileşim içindedir. Bilhassa çok kültürlü bir ortam olarak bilinen Hatay ve ilçelerinde din hizmetleri alanında görev yapanların kendileriyle ve sosyal çevreleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarının tespiti hem din psikolojisine hem de din eğitime katkı sağlayıcıdır. Din görevlilerinin dinî yönelim biçimleri üzerinden dindarlık tiplerinin belirlenmesi, dahası onları harekete geçiren bilişsel ve duygusal güdülerin tespit edilmesi dindarlık araştırmalarını genişletme ve derinleştirmeye zemin hazırlar. Benzer şekilde Beş Büyük Faktör üzerinden onların kişilik özelliklerini anlamaya çalışmak da dindarlık-kişilik ilişkisini sorgulayan literatüre katkı sağlayabilir. Hatta böyle bir çalışma, dindarlık-kişilik ilişkisinden öte "Kendine özgü dinî bir kişilikten söz edilebilir mi?" sorusunu öne çıkarabilir. Ek olarak, bu araştırmanın bulguları din hizmetlerinin kalitesini geliştirmeye yönelik çalışmalara ışık tutabilir. Bu da hem din görevlilerinin daha donanımlı olmasına hem de din hizmetlerinin daha kaliteli bir şekilde sunulmasına yönelik akademik program ve etkinliklerin bilimsel, verimli ve işlevsel bir şekilde yapılmasına destek verebilir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir.

Araştırmada veriler, anket tekniğine dayalı olarak toplandığı için etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayına ait bilgiler:

Kurul Adı	: T.C. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulu
Karar Tarihi	: 2022
Belge Numarası	: 50727

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Farklı Dindarlık Tipleri Olarak Dinî Yönelim Biçimleri

Dinî yönelim araştırılırken “Birey, nasıl inanıyor? Hangi güdüler ya da faktörler bireyi bu inanca sevk ediyor?” gibi sorular öne çıkarken dindarlık araştırmalarında “Birey, dine ne ölçüde inanıyor? Dinî gerekliliklerin ne kadarını yerine getiriyor? Dine ne düzeyde bağlı?” gibi sorulara cevap aranmaktadır. Bununla birlikte dindarlık türleri ve tipleri söz konusu edilince hem dinî yaşayışın yoğunluğu ve şiddeti hem de bunları besleyen psikik ve psikososyal etkenlerin iç içe girdiği görülmektedir. Taklit, tahkik ve zevk dindarlıklarını bu çerçevede ele almak mümkündür. Keza geleneksel veya modern, kurumsal veya bireysel dindarlık biçimlerinde de aynı durum söz konusudur (Yapıcı, 2013). Görüleceği üzere “dinî yönelim” ve “dindarlık” kavramları birbirleriyle yakından ilişkilidir (Harlak - Eskin 2018, s. 25). Hatta zaman zaman bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılmıştır (Allport - Ross, 1967; Vergote, 1999; Erdoğan, 2014). Bu çalışmada da benzer bir tutum sergilenmiştir.

Gerek dinî yönelimi gerek dindarlığı belirleyen çok sayıda faktör vardır. Ancak bunlardan hangisinin başat olduğu konusunda araştırmacılar uzlaşa içinde değildir. Bununla birlikte pek çok araştırmacı Tanrı'ya yönelik sevgi ve korku duygularını bireysel dindarlığı belirleyen temel etkenler arasında saymaktadır (Armaner, 1967; Vergote, 1999; Subaşı, 2002). Buna göre dinî yönelim hem inanılan dinin bireysel yüzü hem de dine dönük tutumların göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü dinî yönelim ve dindarlık, bireyin inanıp bağlandığı dinî inanç sistemini algılama, yorumlama ve yapılandırmasıyla doğrudan ilişkilidir. Örneğin Glock (1982) dindarlığı inanılan dinin inanç, ahlak ve ritüellerinin hayata yansıyan tarafı olarak görmektedir. Roof, dindarlığı kişinin metafizik varlık/varlıklar ve kutsal değerler ile bağlantılı olarak gösterdiği içsel ve dışsal tüm davranışların örüntüsü şeklinde tanımlamaktadır. Yapıcı (2013) dinî yönelimi; bireyin kurumsal dini, içsel olarak yaşaması biçiminde ifade etmektedir. Allport (2004) ise “din duygusu” (religious sentiment) ile ilişkilendirdiği dinî yönelimi, önce “olgunlaşmış” ve “olgunlaşmamış” olarak tasnif etmiş; daha sonra dinî yönelim tarzlarını güdülenme tarzları üzerinden iç güdümlü ve dış güdümlü şeklinde birbirini dışlayan (dikotomik) ikili bir tiplere üzerinden kavramlaştırmıştır (Allport - Ross, 1967). Buna göre din ve dinî eylemlere dönük güdülemeleri ifade etmek için kullanılan dinî yönelim kavramı; bireyin dinî inancını, ritüellerini ve değerlerini duygu, biliş ve davranış şeklinde hayatına aksettirmesi ve yaşam tarzı haline getirmesi olarak tanımlanabilir.

Dinî yönelim ve dindarlığın öznel oluşu, dinî tecrübenin ziyadesiyle çeşitlilik gösterebileceği anlamına gelmektedir (Allport, 2004). Zira doğrudan kişinin öznel dindarlık algısı ile ilintili olan dinî yönelim olgusu bireyin bilişinde şekillenip tecrübeye dönüşmekte, daha sonra somutlaşarak inanan bireyin tutum ve davranışını etkilemektedir (Tokur, 2014; Kirman, 2004). Bu nedenle din psikolojisi araştırmalarında dinî yönelim olgusu, bireylerin dünya görüşleri ve sosyal ilişkilerinin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Bu süreçte dinî yönelimin farklı tiplerinde ele alındığı görülmektedir (Çelik, 2003).

Allport ve Ross (1967) dinî yönelim boyutlarını içsel ve dışsal olmak üzere derinlemesine iki zıt kutba ayırmıştır:

İç güdümlü dinî yönelimde birey, dinî inanç ve uygulamalarını samimiyetle içselleştirir. Öyle ki dinî inançlar; hayatın amacı, anlamı ve temel güdüsü haline gelir (Allport - Ross, 1967). Neticede din, kişiliğin asli bir unsuruna dönüşür. Buna göre birey, temel ihtiyaçlarını karşılama dâhil pek çok hususta yaşamını inandığı dinin temel öğreti ve değerleriyle uyumlu hale getirmeye çalışır (Kayıklık, 2003). Bu nedenle içsel dinî yönelime sahip bireylerde ön yargı, ayrımcılık ve adaletsizlik gibi negatif özellikler yerine dinî referans eksenli iyi niyet, sevgi, saygı ve hoşgörü gibi özellikler öne çıkmaktadır (Allport - Ross 1967; Ayten, 2009; Yapıcı, 2013).

Dış güdümlü dinî yönelimde ise bireyin dinî inanç ve uygulamaları araçsallaştırması söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle din olgusu, birey tarafından yeterince içselleşmediği için hayatının amacı değil dışsal güdüleyicisidir. Bu tür bireyler, kendi amaç, hedef ve çıkarları için dini bir araç olarak kullanmaya eğilimlidir. Bunlar, herhangi bir özveride bulunmaksızın dinden faydalanır (Allport - Ross, 1967). Bu nedenle iç güdümlü dindarlarda müşahede edilen olumlu özellikler dış güdümlü dindarlarda yeterince gözlenmez. Çünkü bu tipi temsil edenleri güdüleyen nedenler bireysel çıkarların korunması, ihtiyaçların karşılanması ve sosyal çevreye olumlu bir imaj verme kaygısıdır (Kayıklık, 2003). Nitekim yapılan araştırmalarda dış güdümlü dinî yönelim ile empati, hoşgörü, sorumluluk, affetme ve kendini gerçekleştirme arasında negatif; ön yargı, depresyon ve kaygı bozukluğu arasında ise pozitif ilişki tespit edilmiştir (Ayten, 2009; Yapıcı, 2013).

Bu ikili dinî yönelimin dışında kalan bireyler için Batson (1976) üçüncü tip olarak “sorgulama/arayış” (quest) dindarlığından bahsetmiştir. Dinin ve hayatın anlamının sorgulandığı bu yönelim biçimini “hakikat arayışı içinde olmak” şeklinde tanımlamak mümkündür. Sorgulayıcı/arayışsal dinî yönelimin belirgin özellikleri arasında dinî hakikatlere yönelik belirsizlik, kuşku ve tereddüt gelmektedir (Batson vd., 2017; Donahue - Nielsen, 2013; Loewenthal, 2017). Sorgulayıcı/arayışsal dindarlar, dinin varoluşsal sorulara verdiği mutlak ve nihai cevaplarla yüzleşme eğilimi gösterir. Dinî öğreti ve dogmaların sorgulanması ister istemez bireyin inancıyla ilgili yeni fikirlere ve deneyimlere açık olmasını beraberinde getirmektedir (Ercan, 2009).

Bazı araştırmacılar, dördüncü tip olarak “katı kuralcı/köktenci” (fundamentalist) dinî yönelimden bahsetmektedir. İnancın, temel dinî metinlerde belirtildiği gibi yaşanması arzusunda ısrarcı olan katı kuralcılar/köktenciler (McFarland, 1989; Altemeyer - Hunsberger 1992) dinî inanç ve uygulamaları aslına sadık kalarak tavizsiz bir biçimde yaşamaya gayret eder (Ercan, 2009). Bunlar, dinî konularda sabit fikirlidir. Gri tonları görmeden her şeyi siyah ve beyaz olarak ikili bir şekilde algılayıp yargılayan katı kuralcılara göre dinî öğretiler asla değişmez, değiştirilemez ve tartışılmaz gerçekler içermektedir. Bunlara göre dinî öğretilere sıkı sıkıya bağlanarak inançlarını yaşamaya çalışanlar Tanrı'nın en iyi kullarıdır (Altemeyer - Hunsberger, 1992). Görüleceği üzere bu yönelimin temelinde, inanılan dinin öğretisi ve kurallarının tartışmaya ve eleştiriye kapalı tutulması söz konusudur (Yapıcı, 2002). Buradan hareketle bireyin kutsal metin ya da objeye yönelik tutumunun o kişinin katı kuralcı mı yoksa sorgulayıcı mı olduğunu anlamaya zemin hazırladığı söylenebilir.

2.2. Büyük Beşli (Big Five) Kişilik Özellikleri

Kişilik (personality), genelde mizaç (temperament) ve karakter (character) olmak üzere iki temel boyut üzerinden izah edilir. “Mizaç” kalıtım ile “karakter” ise çevresel faktörlerle ilişkilidir. Buradan hareketle mizaç ile karakterin etkileşimiyle oluşan kişilik, kolay değişmeyen nitelikler bütünü olarak tarif edilebilir (Holm, 2004). Daha farklı tanımlar da mevcuttur: Örneğin Allport (1961) kişiliği, bireyin düşüncelerini ve davranışlarını belirleyen dinamik bir organizasyon olarak kavramlaştırmaktadır. İlgili literatürü özetleyen Burger'a (2006) göre kişilik, bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıplarıdır. Buna göre şu an ve şu ortamda dışa dönük bir yapı gösteren insanın bir başka zaman ve bağlamda da dışa dönük olması yani farklı şart ve ortamlarda genellikle aynı davranış kalıplarını göstermesi beklenir. Çünkü bireyin çevre ile ilişki kurmasını sağlayan kişilik yapısı, onun benzer durumlarda benzer tepkileri vermesini kolaylaştırır.

Kişiliği açıklayıcı çok sayıda kuram mevcuttur. Bunlar arasında klasik ve yeni psikanalitik kuramları vurgulamak gerekir. Bu bağlamda Freud, Adler, Jung, Fromm, Erikson ve Horney bilhassa dikkat çekicidir. Bununla birlikte gerek kişilik olgusunun kompleks bir yapıya sahip olması gerekse her bireyin kendine özgü kişilik özelliklerinin tek tek incelenmesinin zorluğu, araştırmacıları taksonomik bir gruplama yapmaya sevk etmiştir. Bu çerçevede geliştirilen kişilik özellikleri kuramı ya da ayırıcı özellik yaklaşımına göre insanlarda farklı durumlarda tutarlı davranışlar sergilemesini sağlayan kalıcı nitelikler mevcuttur. Allport, Murray ve Cattell bu yaklaşımın öncüleri kabul edilmektedir (Somer, 2001). Bununla birlikte ayırıcı özellik yaklaşımının bilhassa Eysenck'in üçlü modeliyle birlikte akademi dünyasında daha çok rağbet bulmaya başladığı görülmektedir. Günümüzde Büyük Beşli ve HEXACO gibi özellik faktör yaklaşımına dayalı kişilik modelleri oldukça revaçtadır.

1968'den 1980'lere kadar adeta bir nekahet dönemi yaşayan ayırıcı özellik yaklaşımı; 1985 yılında Costa ve McCrae'in (1991; 1992) “nevrotiklik”, “dışa dönüklük”, “deneyime

açıklık”, “uyumluluk” ve “sorumluluk” tan oluşan “Beş Faktör Kişilik Özelliği Envanteri”ni yayınlamasıyla birlikte yeniden ivme kazanmıştır.

“Nevrotiklik” (nörotizm); bireyin yaşadığı öfke, endişe, stres, bilinçsiz davranış, karamsarlık, alınganlık, kendini cezalandıran, heyecanlı, paranoya, anksiyete ve depresyon gibi negatif sıkıntıların karşılığını ifade eder (Costa - McCrae, 1995). Nevrotik boyutta yüksek puan alan bireyler; kompleks duygularla daha çok mücadele etmek zorunda kaldıklarından dolayı obsesyonel düşünce, davranış ve hasmane tepki gibi negatif yüklü başa çıkma mekanizmalarına daha çok başvurur. Bu da bireyin olayları sağlıklı bir şekilde anlama, çözüm üretme ve doğru karar verebilme yetisine zarar verir (McCrae - Costa, 1991; 1997).

“Dışa dönüklük” özelliği sergileyen bireyler, neşeli ve aktiftirler. Monoton bir hayattan ziyade heyecan dolu bir yaşam peşindedirler. Bireyler arası iletişimleri güçlü olan bu kişiler, konuşkan ve sosyaldir. Bu nedenle kendilerini ifade etmede asla zorlanmazlar. Lider, güçlü ve cesur tavırlarıyla çevrelerine hâkim olmaktan hoşlanırlar (McCrae - Costa, 1991). Dışa dönük bireyler; iyimserlik başta olmak üzere olumlu duygularla vasıflanırken içe dönükler; kötümserlik, sıkılganlık, utangaçlık, içe kapanıklık ve sakinlik gibi olumsuz duygularla tanımlanmaktadır (Eysenck, 1965).

“Uyumluluk”, bir bireyin diğer bireylerle pozitif ilişkiler geliştirebilme yetisine sahip olmasıdır. Beş faktör kişilik özellikleri modelindeki bu boyut uysal, dost canlısı, uzlaşmaya açık, nezaket, güven, merhamet vb. özellikleri ifade eder. Bireyler arası uyumun niteliğini değerlendirmek amacıyla kullanılan bu temel faktörden yüksek puan alanlar; güvenilir, dürüst, iyi huylu, iyimser, nazik, saygılı, affedici empatik ve sempatik olarak betimlenir. Düşük puan alanlar ise intikamcı, kötümser, kıskanç, tartışmacı, merhametsiz, benmerkezci, güvensiz, asabi ve kaba olarak tasvir edilir (Costa - Mccrae, 1995).

“Sorumluluk” (öz denetimlilik), istenmeyen durumlarda sabırlı olma, hedonist arzuları öteleyebilme, duyarlı ve güvenilir davranışlar sergileyebilme ve ayrıntıyı gözden kaçırmamayı içermektedir. Buna göre sağduyulu, düzenli, özenli, planlı, pratik, güvenilir ve bir amaca yönelik olmak gibi özellikler öz denetimliliğin olumlu ve geliştirici yönlerine işaret etmektedir. Dürtü denetiminde güçlük çekme, reaksiyon gösterme, anlayışsız, umursamaz, ihmalkâr ve dikkatsiz olma gibi nitelikler ise öz denetimliliğin yetersizliğini gösterir (Costa - Mccrae, 1995).

“Deneyime açıklık”; özgün, liberal, yenilikçi, meraklı, özgüvenli, hayalperest, vizyoner, analitik ve esnek düşünceye sahip, değişim yanlısı, yenilikten korkmayan, sanat ve edebiyata duyarlı olma gibi entelektüel kişilik özelliklerini içerir (McCrae - Costa, 1992). Yapılan araştırmalar deneyime açık olmayan bireylerin değişim ve dönüşüme karşı dirençli, dar görüşlü ve tutucu olduğunu göstermiştir (Feist, 1998). Buna göre yenilikçi bilim adamları ve yaratıcı özellikli sanatçılarda deneyime açıklık boyutunun yüksek olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.3 Dinî Yönelim ve Kişilik Arasındaki İlişki

Din, insan yaşamının her safhasını farklı bir şekilde etkileyen ve kendi müntesiplerine birtakım sorumluluklar yükleyen önemli bir olgudur. Oluşan bu sorumluluk bilinci, kişiliğin ana iskeletini oluşturan yükümlülük, bilinçli bir benlik ve karakter yapısının oluşmasına zemin hazırlar. Zira Tanrı ile bağlantılı olarak hayatını sürdüren dindar bireyin dünyası, değerler üzerine kuruludur. Kutsal ile olan bireysel derinlikli ilişkiler ağı ise dinî kişiliğin temelini oluşturur. Bu da kişilikle harmanlanan inancın bireyin gündelik hayatında ve ilişkilerinde kendini göstermesiyle açığa çıkar (Yapıcı, 2003; Hökelekli, 1985; 2011). Ayrıca ferdin dinî davranış ve tutumlarındaki uyumun kişilik özelliklerini etkilemesi gibi kişilik özellikleri de dinî davranış ve tutumların şekillenmesine destek sağlar. Zira bireyin dinî yönelimi, onun kişilik yapısının elverdiği ölçü ve sınırlar çerçevesinde gelişme imkânı bulur (Uysal, 1996). Bireylerin duygu durumları ve karakterleri, inanç ve ibadet yönelimlerini belirler (Allport, 2004). Din ise bireye hem kendine özgü benlik hem de kimlik duygusu sunar. Dolayısıyla dinî yönelim ve kişilik arasında sıkı bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Bazı araştırmacılar bireyin karakter yapısının, yaşadığı toplumun manevi değerlerine göre şekillendiğini, dahası özümşenen dinî ritüellerin bireyin bilişsel ve duyuşsal yapısını biçimlendirdiğini yani dindarlık ile kişilik arasında doğal ilişki olduğunu vurgularken (Karaca, 2003; Yapıcı, 2003; Uysal, 2006) bazıları da sosyokültürel yapıyla harmanlanan dinin beraberinde getirdiği sosyopsikolojik şemaların bireyler arası ortak paydaların oluşmasına zemin hazırladığı bunun da kişilik ile din arasındaki doğal ilişkinin göstergesi olduğunun altını çizmiştir (Bahadır, 2002; Mehmedoğlu, 2004). Dinî yönelim ve kişilik arasındaki bu kompleks durum gerek yurtiçinde (Uysal, 1996; Kayıklık, 2000; Apaydın, 2001; Mehmedoğlu, 2004; Turan, 2009; Gürses, 2010; Ulu, 2018; Kartopu, 2013; Şentepe - Güven, 2015; Kalgı, 2020; Kalgı - Kayıklık, 2022) ve gerekse yurt dışında (Adorno vd., 1950; Wiebe - Fleck, 1980; Francis - Katz, 1992; Lewis, 1999; Saroglou, 2002; 2010; Emmons, 2014; Mijares - Espinosa, 2014) çok sayıda araştırmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır.

“Dinî yönelim mi kişiliği yoksa kişilik mi dinî yönelimi etkilemektedir?” sorusu araştırmacılar tarafından hâlâ cevabı aranan sorulardan biri olmakla birlikte yapılan çalışmaların sonuçları göstermektedir ki dinî yönelim ile kişilik özellikleri arasında anlamlı ilişkiler mevcuttur (Ercan, 2009; Erdoğan, 2014; Saroglou, 2002; 2010; Williamson vd. 2010). Bununla birlikte yapılan bir kısım çalışmada ise kişiliğin dinî yönelimi farklı şekil ve boyutlarda etkilediği ya da etkileme potansiyeli taşıdığı ileri sürülmektedir. Dindarlık ile “uyumluluk” ve “sorumluluk” arasında genellikle pozitif; “nevrotiklik”, “dışa dönüklük” ve “deneyime açıklık” arasında ise çoğunlukla tutarsız (pozitif, negatif ve nötr) ilişkiler tespit edilmiştir (Emmons - Paloutzian, 2001; Saroglou, 2002; 2010). Dolayısıyla dinî yönelim ve kişilik arasındaki ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu olarak değil karşılıklı etkileşim içerisinde geliştiği ifade edilebilir.

3. ARAŞTIRMA VE YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

İlişkisel tarama metodu, iki veya daha fazla parametre arasındaki değişimin mevcudiyetini ve derecesini tespit etmeyi hedeflemektedir (Karasar, 2005). Bu araştırmanın metodu da korelasyonel tarama olan survey metodu olarak tasarlanmıştır.

Din görevlilerinin dinî yönelim ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkilerin araştırıldığı bu çalışmada dini yönelimin alt boyutları (içsel, dışsal, arayışsal/sorgulayıcı ve Katı kuralcı/köktenci) ile büyük beşli kişilik özellikleri (uyumluluk, sorumluluk, dışa dönüklük, nevroitiklik ve deneyime açıklık) arasındaki ilişkiye (pearson korelasyon) bakılmıştır.

3.2. Araştırmanın Problemi ve Hipotezler

Ampirik bir çalışma olarak tasarlanan bu araştırmanın konusu, Hatay ili örneklemini referans alınarak din görevlilerinin dinî yönelimleri ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkidir. Anılan çerçevede “Din görevlilerinin dinî yönelim biçimleri ile beş faktör kişilik özellikleri arasında ilişki var mıdır?” sorusu, araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ileri sürülen araştırma hipotezleri şu şekildedir:

H1: Din görevlilerinin içsel dinî yönelim düzeyleriyle “uyumluluk” (H1a) ve “sorumluluk” (H1b) kişilik özellikleri arasındaki pozitifken “nevroitiklik” (H1c) kişilik özelliği arasındaki ilişki negatiftir.

H2: Din görevlilerinin katı kuralcı/köktenci dinî yönelim düzeyleriyle “sorumluluk” (H2a), “uyumluluk” (H2b) ve “nevroitiklik” (H2c) kişilik özellikleri arasında pozitif; “deneyime açıklık” (H2d) kişilik özelliği arasında ise negatif bir ilişki vardır.

H3: Din görevlilerinin dışsal dinî yönelim düzeyiyle “dışa dönüklük” (H3a), “deneyime açıklık” (H3b) ve “nevroitiklik” (H3c) kişilik özellikleri arasındaki ilişki pozitifdir.

H4: Din görevlilerinin arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelim düzeyiyle “deneyime açıklık” (H4a) kişilik özelliği pozitif; “nevroitiklik” (H4b) ve “uyumluluk” (H4c) kişilik özelliği ise negatif ilişkilidir.

3.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan din görevlileri oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise Hatay ilindeki din görevlileridir. Örneklem seçiminde “rastlantısal örnekleme” tekniği kullanılmıştır.

Hatay ilinde din görevlisi olarak çalışan yaklaşık 1700 kişiden 524’ü araştırmaya iştirak etmiştir. Bunların %73,5’i (n:385) erkek, %26,5’i (n:139) kadındır. Örneklem yaş aralığı 18-60’tır. Bunların %38’i 40-50 yaş, %29,4’ü 29-39 yaş, %17,4’ü 18-28 yaş, %15,3’ü 50-60 yaş kategorisindedir. Eğitim düzeyi açısından %41,4’ü ilahiyat ön lisans, %31,7’si ilahiyat fakültesi, %13,9’u İHL mezunudur. %13’ü ise ilahiyat dışında lisans ve ön lisans eğitimi almıştır. Medeni durum açısından %85,7’si (n: 449) evli, %13,2 (n:69) bekâr, %1,1’i (n:6) boşanmıştır. İfa ettikleri

görevler açısından %57,6'sı (n:302) imam-hatip, %26,3'ü (n:138) Kuran kursu öğreticisi, %7,1'i (n:37) müezzin-kayımdır. Geri kalan %9'luk kısım ise müftülük bünyesinde din hizmeti sunan diğer unvanlara aittir.

3.4. Veri Toplama Araçları

Veri toplama ve ölçme amacıyla anket tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada “Kişisel Bilgi Formu”, “Hızlı Büyük Beşli Kişilik Ölçeği” ve “Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği” kullanılmıştır.

3.4.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu ile araştırmaya katılan örneklem grubunun cinsiyet, yaş, öğrenim, medeni durum, unvan ve DİB'da çalışma süresi gibi sosyodemografik özelliklerini belirleme amaçlı sorulara yer verilmiştir.

3.4.2. Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği (Mros-R)

Bu araştırmada Ercan (2009) tarafından geliştirilen 7'li likert tarzı 21 maddeden oluşan “Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği” kullanılmıştır. Mezkûr ölçek; bireylerin dinî yönelim desenlerini, dinî anlamlandırma biçimlerini ve dine bakış perspektiflerini ölçmeyi hedeflemektedir. Ölçek; “içsel dinî yönelim”, “dışsal dinî yönelim”, “katı kuralcı/köktenci dinî yönelim” ve “sorgulayıcı/arayışsal dinî yönelim” şeklinde dört alt boyuttan oluşmaktadır. Harlak, Eskin ve Demirkıran (2008) tarafından üç boyutlu olarak (içsel, dışsal ve sorgulayıcı dinî yönelim) geliştirilen bu ölçeğe “katı kuralcı/köktenci dinî yönelim” alt boyutu Ercan (2009) tarafından ilave edilmiştir. Bu araştırmada dinî yönelim ölçeğinin güvenilirliğinin test edilmesi amacıyla Cronbach Alfa testi yapılmış ve düzeyde orta seviye güvenilirliğe (.65) sahip olduğu bulunmuştur.

İçsel (intrinsic) dinî yönelim maddelerinden yüksek puan alınması bireyin dindarlığının iç güdümlü ve amaçsal olduğunu gösterir. Katı kuralcı/köktenci (fundamentalist) dinî yönelim boyutundaki yüksek puanlar, dinî kuralları her şeyin üstünde görme ve dinî sorgulanmasına muhalif olma yönelimini temsil eder. Dışsal (extrinsic) dinî yönelim boyutundaki yüksek puanların varlığı, işlevsel bir din anlayışını, bu bağlamda bireysel ve toplumsal beklentileri simgeler. Sorgulayıcı/arayışsal (quest) dinî yönelim maddelerindeki puanların yüksekliği ise mevcut din anlayışını yetersiz bulma, şüphe duyma ve hakikat arayışı içinde olmayı ifade eder.

3.4.3. Hızlı Büyük Beşli Kişilik Ölçeği

Kişilikle ilgili özellikleri ölçmeye dönük olarak oluşturulan ve bireyin kendisi ile ilgili bilgi aktarımı esasına dayanan bu ölçek; ilk olarak Goldberg (1993) tarafından oluşturulmuş, Vermulst ve Geris (2005) tarafından geliştirilmiştir. Morsünbül'ün (2014) Türkçeye stardizasyonu gerçekleştirdiği ölçek, 7'li likert tipinde 30 sorudan oluşmaktadır. Ölçeğin; “uyumluluk”, “dışa dönüklük”, “sorumluluk”, “nevrotiklik” ve “deneyime açıklık” şeklinde her biri farklı bir kişilik özelliklerine odaklı beş alt ölçeği mevcuttur. “Nevrotiklik” boyutu, pozitif duygusal dengeyi negatif duygusallık ile karşılaştırmaya; “dışa dönüklük boyutu”,

olumlu sosyal ilişkilerin belirginleşmesine; “uyumluluk boyutu”, şefkat ve güven gibi özgeci tutumlara; “sorumluluk” boyutu, hedonist duyguları öteleyerek amaca yönelik norm ve prensipleri önceleyen sosyal öngörülü dürtü kontrolüne, “deneyime açıklık” boyutu ise özgün ve karmaşık olan zihin dünyasının kişilik yapısını anlamaya yöneliktir (Morsünbül, 2014). Bu ölçekte, ölçek yapı geçerliliği ve faktör yapısının elde edilen verilerle uyumluluğu DFA tekniği ile belirlenmiş ve ölçeğin yeterli uyum değerlerine ulaştığı görülmüştür (Morsünbül, 2014). Bu araştırmada ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı .84 çıkmıştır. Bu değer, söz konusu ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir.

3.5. İşlem

Çalışmanın temel problemine ve amacına uygun olarak hazırlanan anket formu, Haziran- Aralık 2023 yılında Hatay’da görev yapan din görevlilerine, ASBÜ Bilimsel Yayın Etik Kurulu’nun 2022/50727 tarih ve sayılı kararı ile gerekli izinler alındıktan sonra google.com/forms üzerinden uygulanmıştır. Yönergede, dijital anket formunda yer alan (demografik değişkenleri içeren kişisel bilgi formu, Hızlı Büyük Beşli Kişilik Ölçeği ve Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği) sorulara gönüllü ve içtenlikle cevap vermeleri istenmiştir.

3.6. Verilerin Analizi

Verilerin analizi SPSS 22.0 programının yardımıyla yapılmıştır. Araştırmada dinî yönelimin alt boyutları ile Büyük Beşli kişilik özellikleri arasındaki ilişkiler, pearson korelasyon tekniği ile çözümlenmiştir. Ayrıca betimsel istatistiklere de (ortalama, standart sapma, basıklık, çarpıklık vb.) müracaat edilmiştir. Analizler, %95 güven aralığında ve %5 hata payı kabul edilerek değerlendirilmiştir. Ulaşılan bulguların din psikolojisi bakış açısıyla nesnel bir biçimde yorumlanmasına özen gösterilmiştir.

3.7. Sınırlılıklar

- 1- Araştırma bulguları; Hatay ilinde görev yapan din görevlileriyle sınırlıdır.
- 2- Araştırmada elde edilen veriler “Hızlı Büyük Beşli Kişilik Ölçeği” ve “Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dinî Yönelim Ölçeği” ile sınırlıdır.
- 3- Araştırma, nicel veri analiz tekniklerinden korelasyon tekniğiyle sınırlıdır.
- 4- Araştırma, verilerin toplandığı zamanla (2023 yılı Haziran-Aralık ayları) sınırlıdır.

4. Bulgular

Çalışmanın yürütülmesinde ve değişkenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde Tablo 1’de gösterilen araştırma modeli dikkate alınmaktadır. Bu kapsamda ölçekler vasıtasıyla toplanan veriler aşama aşama analiz edilmiştir. İlk olarak ortalama, standart sapma, basıklık ve çarpıklık, minimum-maksimum değerleri incelenmiştir.

Tablo 1: Tanımlayıcı istatistikler

	Min.	Max.	Ort.	SS	Çarpıklık		Basıklık	
					İstatis.	SH	İstatis.	SH
İçsel DY	3,00	7,00	6,21	,68	-1,10	,107	1,57	,213
Katı Kuralcı/ Köktenci DY	2,80	7,00	5,77	,81	-,78	,107	,62	,213
Dışsal DY	1,00	7,00	4,63	1,34	-,37	,107	-,35	,213
Sorgulayıcı/ Arayışsal DY	1,00	7,00	3,37	1,34	,41	,107	-,40	,213
Uyumluluk KÖ	1,00	7,00	6,16	,65	-1,52	,107	7,10	,213
Sorumluluk KÖ	2,00	7,00	5,77	,86	-,96	,107	1,27	,213
Dışa Dönüklük KÖ	1,00	7,00	4,07	1,13	,34	,107	-,21	,213
Nevrotiklik KÖ	1,67	7,00	4,20	1,07	,36	,107	-,35	,213
Deneyime Açıklık KÖ	2,83	7,00	5,28	,80	-,37	,107	,09	,213

Tablo 1'e bakıldığında "içsel" dinî yönelim boyutun ortalama puanının (6,21) diğerlerinden daha yüksek, "sorgulayıcı/arayışsal" boyutun ise (3,37) daha düşük olduğu görülmektedir. Standart sapma değerleri bakımından "dışsal" (1,34) ve "sorgulayıcı/arayışsal" (1,33) tipler, diğerlerine göre daha yüksektir. Bu da bu tiplerdeki puanların ortalamadan daha fazla dağıldığına işaret etmektedir. Çarpıklık değerlerine göre "içsel" (-1,10) ve "katı kuralcı/köktenci" (-,78) tiplerde sola eğik dağılım, "sorgulayıcı" (,41) tipte sağa eğik dağılım, "dışsal" (-,37) tipte ise yaklaşık simetrik dağılım mevcuttur. Katılımcılar, ortalama olarak (6,21) oldukça yüksek içsel dinî yönelim puanına sahip görünmektedir. Puanların ortalamaya yakın dağılımı ve standart sapmanın nispeten düşük olması, katılımcıların içsel dinî yönelim seviyelerinde genel bir tutarlılık olduğunu göstermektedir. Hafif negatif çarpıklık, çok az sayıda katılımcının oldukça düşük içsel dinî yönelim puanlarına sahip olabileceğini düşündürmektedir.

Katılımcılar ortalama olarak (5,77) katı kuralcı/köktenci olma eğilimindedir. Puanların ortalamaya yakın dağılımı ve standart sapmanın nispeten düşük olması, katılımcıların katı kuralcılık/köktencilik seviyelerinde genel bir tutarlılık olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Hafif negatif çarpıklık, çok az sayıda katılımcının oldukça düşük katı kuralcılık/köktencilik puanına sahip olabileceği anlamına gelmektedir.

Din görevlileri ortalama puan itibarıyla (4,63) dışsal dinî yönelim açısından nötr bir eğilim sergilemektedir. Puanların ortalamadan nispeten uzaklaşması ve standart sapmanın yüksek olması, katılımcıların dışsal dinî yönelim seviyelerinde önemli bir çeşitlilik olduğunu göstermektedir. Ancak ortaya çıkan hafif negatif çarpıklık, çok az sayıda katılımcının oldukça düşük dışsal dinî yönelim puanına sahip olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Katılımcılar, “sorgulayıcılık/arayışsalılık” konusunda nispeten düşük ortalama puana (3,37) sahiptir. Bununla birlikte standart sapma, oldukça yüksektir (1,33). Dağılımın pozitif yönde küçük bir çarpıklık göstermesi, az sayıda katılımcının “sorgulayıcılık/arayışsalılık” puanının çok yüksek olmasının muhtemel olduğunu düşündürmektedir.

“Uyumluluk” (6,16), “sorumluluk” (5,77) ve “deneyime açıklık” (5,27) kişilik özelliklerinde ortalama puanlar, diğerlerinden daha yüksekken “dışa dönüklük” te (4,07) en düşük seviyededir. Standart sapma değerleri bakımından “dışa dönüklük” (1,12) ve “nevrotiklik” (1,07) kişilik özellikleri, diğer kişilik özelliklerine nispetle daha yüksektir. Bu durum söz konusu kişilik özelliklerindeki puanların ortalamadan daha fazla dağıldığını göstermektedir.

Çarpıklık değerlerine gelince burada “uyumluluk” (-1,52) ve “sorumluluk”(-,96) özelliklerinde sola eğik dağılım olduğu izlenmektedir. Diğer üç kişilik özelliğinde ise yaklaşık olarak simetrik dağılım mevcuttur. Buna göre din görevlilerinde ortalama olarak “uyumluluk” ve “sorumluluk” düzeyi daha fazladır. Ancak her iki özelliğin negatif çarpıklık ve yüksek basıklık değeri, katılımcıların bir kısmında “uyumluluk” ve “sorumluluk” kişilik özelliğinin daha düşük, az sayıda katılımcıda ise çok yüksek olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Ortalama puanlar açısından bakılacak olursa katılımcıların “dışa dönüklük” (4,07) açısından nötr bir konuma sahip olduğu izlenebilir. Bununla birlikte tespit edilen yüksek standart sapma puanları, onların dışa dönüklük seviyelerinde önemli bir çeşitlilik olduğunu göstermektedir. Hafif pozitif çarpıklık, az sayıda katılımcının daha yüksek “dışa dönüklük” puanlarına sahip olabileceği şeklinde değerlendirilebilir.

Katılımcılar, ortalama düzeyde “nevrotiklik” (4,20) puanına sahip olma eğilimindedir. Yüksek standart sapma, katılımcıların “nevrotiklik” seviyelerinde önemli bir çeşitlilik olduğunu teyit edicidir. Hafif pozitif çarpıklık ise az sayıda katılımcının daha yüksek “nevrotiklik” puanına sahip olabileceğini düşündürmektedir.

Katılımcıların “deneyime açıklık” kişilik özelliğinden aldıkları ortalama puan 5.28'dir. Bu değer, katılımcıların genel olarak “deneyime açıklık” özelliği gösterdiği anlamına gelmektedir. Ancak standart sapma 0.80'e yakın olduğundan, katılımcıların deneyime açıklık puanlarında orta düzeyde bir çeşitlilik sergilediği söylenebilir. Bu sonuca göre tüm katılımcılar aynı derecede “deneyime açıklık” göstermemekte, onların bir kısmı diğerlerinden daha açık ya da daha kapalı bir tutum sergilemektedir.

Tablo 2'deki sonuçlar göstermektedir ki içsel dinî yönelim ile “uyumluluk” ($r=,107$; $p<0.05$); “sorumluluk” ($r=,094$; $p<0.05$) ve “deneyime açıklık” ($r=,147$; $p<0.01$) arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler mevcuttur. Katı kuralcı/köktenci dinî yönelim ile “uyumluluk” ($r=,142$; $p<0.01$) arasında da yine pozitif yönde ilerleyen anlamlı bir ilişki vardır. Arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelim ile “uyumluluk” ($r=-,117$; $p<0.01$) ve “nevrotiklik” ($r=-,114$; $p<0.01$) arasında negatif; “deneyime açıklık” arasında ise ($r=0.90$; $p<0.05$) pozitif ilişki saptanmıştır. Bununla

birlikte söz konusu korelasyonların zayıf düzeyde olduğu görülmektedir. Dışsal dinî yönelim ile Büyük Beşli kişilik özellikleri arasında anlamlı düzeyde herhangi bir ilişki tespit edilememiştir.

Tablo 2: Dinî Yönelim, Kişilik ve Demografik Özellikler Korelasyon Katsayıları

1	2	3	4	5	6	7	8	
2	,159**	1						
3	,252**	,266**	1					
4	,151**	-,174**	,189**	1				
5	,107*	,142**	,021	-,117**	1			
6	,094*	,086	-,011	-,085	,520**	1		
7	,064	,011	-,043	-,080	,245**	,151**	1	
8	,005	-,059	-,036	-,114**	,203**	,154**	,444**	1
9	,147**	,071	,083	,090*	,460	,356**	,283	,120**

* p<0.05; ** p<0.01

1-İçsel DY; 2-Katı Kuralcı DY; 3- Dışsal DY; 4- Arayışsal/Sorgulayıcı DY; 5-Uyumluluk KÖ; 6-Sorumluluk KÖ, 7-Dışa Dönüklük KÖ; 8-Nevrotiklik KÖ; 9- Deneyime Açıklık KÖ

Elde edilen sonuçlara göre H1a, H1b, H2b, H4b ve H4c hipotezleri desteklenmiş fakat H1c, H2a; H2c, H3a, H3b, H3c ve H4a hipotezleri desteklenmemiştir. Bununla birlikte hipotezlerde yer verilmeyen bulgulara rastlanmıştır.

5. TARTIŞMA

Türk toplumunda dindarlık oldukça derin kökleri olan, bireysel ve toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir faktördür. Din görevlileri örneğinde yapılan bu çalışmanın bulguları, dinî yönelim ile kişilik özellikleri arasında karmaşık ilişkiler olduğunu göstermektedir.

Ortalama puanlar değerlendirildiğinde genel olarak din görevlilerinin “içsel” ve “katı kuralcı/köktenci” dinî yönelim düzeylerinin “sorgulayıcı/arayışsal” ve “dışsal” dinî yönelim seviyelerinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Din görevlilerinin aldığı eğitim ve yaptığı görev göz önüne alınırsa, bu sonuçlar doğal karşılanabilir. Bununla birlikte -her ne kadar kısmi puan farklılıkları olsa da- “içsel dinî yönelim” (6,21) ile “katı kuralcı/köktenci dinî yönelim” in (5,77) yüksek çıkması dikkat çekicidir. Bu sonuç, Müslüman din görevlilerinde dinin kitabî ve kurallara uygun bir şekilde yaşanmasıyla iç güdümlülük arasında ilişki olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde katılımcıların kişilik özelliklerini gösteren ortalama puanlara bakıldığında, “uyumluluk” (6,16) ve “sorumluluk” (5,77) ve “deneyime açıklık” (5,28) kişilik özelliklerinin en yüksek; “dışa dönüklük” (1,12) ve “nevrotiklik” (1,07) kişilik özelliklerinin ise en düşük seviyede olduğu görülmektedir. İçsel dinî yönelimin yüksek olduğu

din görevlilerinde “deneyime açıklık” hariç diğer kişilik özelliklerinin bu şekilde çıkması beklenen bir durumdur. Zira deneyime açıklık bir yandan yeni deneyimlere açık olmaya, farklı fikirlere ilgi duymaya ve yeniliğe değer vermeye meyilli oluşu gösteren bir özellikken diğer yandan sekülerleşme ve modernleşmeyle de yakından ilişkilidir. Esasen din görevlilerinin “sorgulayıcı/arayışsal dinî yönelim” düzeylerinin düşük, “katı kuralcı dinî yönelim” düzeylerinin yüksek çıktığı bir ortamda “deneyime açıklık” özelliğinin de yüksek olması izaha muhtaçtır. Bu durumun olası yorumu şu şekilde yapılabilir: Din görevlileri arasında post modern sekülerleşme eğilimi başlamıştır. Post modern sekülerleşme; inançlı hatta dindar bir biçimde dünyevileşmeyi içerir. Esasen onların her ne kadar diğer dinî yönelim biçimlerine göre düşük olsa da “sorgulayıcı/arayışsal” dinî yönelimde ölçek ortalamasına yakın bir puan alması da (3,37) bu tespiti destekleyicidir. Nitekim ilgili literatür incelendiği zaman görülecektir ki Büyük Beşli kişilik modelinin öncüsü McCrae (1999) “deneyime açıklık” konusunda yüksek puan alanların “uyumsuz” ve “liberal fikirli” olma eğilimi taşıdıklarından bahsetmektedir. Beit-Hallahmi'nin (2015) aktardığına göre yapılan meta analitik araştırmalarda inanmayanların inananlara göre yeni deneyimlere daha açık olduğu tespit edilmiştir. Galen ve Kloet (2011) dindarları seküler bireylerden ayıran en temel kişilik boyutunun “deneyime açıklık” olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte din görevlilerinin “uyumluluk” ve “sorumluluk” puanlarının yüksek, “nevrotiklik” ve “dışa dönüklük” puanlarının çok düşük olması, onların kişilik özellikleri bakımından genelde olumlu bir görüntü sergiledikleri anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durum, onların Müslüman din görevlisi kimliği ile üstlendikleri din hizmetlerini sağlıklı biçimde yürütebilecekleri şeklinde de değerlendirilebilir. Buraya kadar yapılan yorumların Tablo 1'deki tanımlayıcı istatistiklere dayalı olduğunu özellikle vurgulamak gerekir.

Tablo 2'deki korelasyon sonuçları da tanımlayıcı istatistikler üzerinden yapılan açıklama ve yorumları genel anlamda onaylamaktadır. Din görevlilerinde “içsel dinî yönelim” ile “uyumluluk” ve “sorumluluk” arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmuştur. Bu bulgular, içsel dinî yönelime sahip din görevlilerinin başkalarıyla daha iyi geçinme, anlaşmazlıkları çözmeye daha başarılı olma, sosyal ilişkilerde daha uyumlu olma ve daha yüksek sorumluluk hissi taşıma eğilimi gösterdikleri anlamına gelmektedir. Gerçi korelasyon değerlerine göre bahsi geçen ilişki, anlamlı da olsa zayıftır. Başka bir deyişle içsel dinî yönelim gösteren din görevlerinde “uyumluluk” ve “sorumluluk” kişilik özelliği kısmidir. Bu sonuçlar, başka çalışmalarla da uyumludur. Allport (2004) dindarların inançlarına uygun şekilde yaşamaya çalıştığını, bu nedenle daha uyumlu, tutarlı ve sorumlu davranışlar sergilediğini öne sürmektedir. Saroglou'nun (2010) meta analiz sonuçlarına göre “uyumluluk” ve “sorumluluk” dindarlık ile pozitif ilişkilidir. Bu durumu o, dindarların dindar olmayanlara göre sosyalleşme eğiliminin daha iyi olduğuyla izaha çalışmaktadır. Kosek (1999), Koenig ve arkadaşları (2012), Koenig ve Larson (2001), Piedmont (2013) ve Joshanloo'nun (1993) aktardığı bulgular da bu yöndedir. Türkiye’de yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunda da dindarlık ile “uyumluluk” ve “sorumluluk” arasında pozitif anlamlı ilişkiler olduğu sonucuna varılmıştır

(Uysal, 2006; Turan, 2009; Ok, 2011; Şentepe - Güven, 2015; Yüce, 2009; Kötehne, 1999). Dinî inançların moral ve etik değerlere olan bağlılığı artırdığı, bu nedenle “sorumluluk” ve “uyumluluk” duygusunu güçlendiği ileri sürülebilir (Uysal, 2006). Bununla birlikte Romero ve arkadaşları (2001) ile Turan’ın (2009) yaptığı çalışmalardan elde edilen sonuçlar, söz konusu değişkenler arasındaki ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığını göstermektedir.

İçsel dinî yönelim ile “deneyime açıklık” arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki bulunmuştur. Bu bulgu, içsel dinî yönelime sahip bireylerin yeni deneyimler yaşamaya daha açık olduğu anlamına gelmektedir. “Deneyime açıklık”, bireyin geleneksel değerler ve inançlar dışında yani seküler bağlamda arayışlarıyla ilişkilidir. Bununla birlikte “deneyime açıklık” farklı dinî yönelimleri ve manevî (spiritüel) arayışları da içerebilir. Bu nedenle içsel dinî yönelimli kişilerin manevi deneyimlere, farklı dinî ritüellere ve değişik inanç sistemlerine daha açık olabileceğini bulgulayan araştırma sonuçları mevcuttur. Dolayısıyla mezkûr bulgu, MacDonald ve arkadaşlarının (1995) sonuçlarıyla uyumaktadır. Ancak şu hususu önemle vurgulamak gerekir: Yaptığımız çalışmada kullanılan ölçekleri ve örnekleme dikkate alarak elde edilen sonuçları yorumlamanın fevkalade güç olduğunu söylemek durumundayız. Şayet mevcut çalışmada bireyselleşme ve sekülerleşme ölçekleri kullanılsaydı içsel dinî yönelimli din görevlilerinin deneyime açıklık özelliği daha rahat yorumlanabilirdi. Dahası Müslüman örneklem üzerinde yürütülen çalışmalarda, Batıdan uyarlanarak kullanılan içsel dinî yönelim ölçekleri acaba neyi ölçmektedir? Ölçek uyarlama çalışmalarında kültürel hassasiyete ne oranda dikkat edilmiştir? Bu sorulara “evet” cevabı verilecek olursa din görevlilerinde içsel dinî yönelim arttıkça “deneyime açıklık” özelliği yükselmektedir. Bu da içsel yönelimli din görevlilerinde hem meraklılık ve yenilikçiliğin hem de bireyselleşme ve sekülerleşme eğiliminin artmaya başladığı şeklinde değerlendirilebilir.

“Dışa dönüklük” ve “nevrotiklik” kişilik özellikleri ile içsel ve katı kuralcı/köktenci dinî yönelim arasında anlamlı bir ilişkisi bulunmamıştır. Bu sonuç, bazı çalışmalarda kişilik özellikleri ile dinî yönelimler arasındaki ilişkilere dair tutarsız bulguların varlığını destekleyebilir. McCrae ve Costa'nın (1999) Beş Faktör Modeli'ne göre dışa dönüklük ve nevrotiklik gibi kişilik özellikleri, bireyin dinî yönelimleri üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmayabilir (McCrae, 1999; Uysal, 2006; Kötehne, 1999; Mehmedoğlu, 2004). Dinî yönelim biçimlerinin daha çok bireyin inanç sistemleri ve yaşam deneyimleriyle şekillendiği düşünülebilir. Bununla birlikte alan yazında genel anlamda dindarlık ile “nevrotiklik” (Joshi vd., 2008; Ayten - Sağır, 2014) arasında kısmen de dindarlık ile “dışa dönüklük” (Balkanlıoğlu, 2014; Saroglou, 2002) arasında olumlu ilişki gösteren çalışmalar mevcuttur.

Katı kuralcı/köktenci dinî yönelim ile “uyumluluk” arasında da anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki saptanmıştır. Bu tespit, katı dinî kurallara bağlı bireylerin daha uyumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim dinî kuralları benimseme düzeyinin bireyler arası ilişkilerde daha uyumlu ve daha düzenli olma davranışlarını teşvik edebileceği yapılan pek çok çalışmada tespit edilmiştir (Allport - Ross, 1967; Saroglou, 2010; Yapıcı, 2013). Keza dinî inanç

ve uygulamaların, uyumlu ve işbirlikçi özellikleri artırdığını gösteren açıklamaları da mevcuttur (King - Crowther, 2004). Bu bağlamda ulaşılan bulguların literatürle uyumlu olduğu söylenebilir. Araştırmamızda katı kuralcı/köktenci ve dışsal dinî yönelimle deneyime açıklık özelliği ilişkisiz çıkmıştır. Aslında beklenen sonuç, bilhassa katı kuralcı/köktenci dinî yönelim arttıkça deneyime açıklık özelliğinin azalması yani her iki olgu arasında negatif bir ilişki çıkmasıdır. Ancak herhangi bir ilişki tespit edilmemiştir. Esasen bu bulgu, katı kuralcı/köktenci dinsel yönelime sahip din görevlileri arasında bile bireyselleşme ve sekülerleşme eğiliminin yavaş yavaş başladığı (ilişkinin negatiften nötre dönmesi nedeniyle) şeklinde yorumlanabilir. Zira kişilik özellikleri sadece biyolojik (genetik) aktarımla şekillenmemekte, çevresel faktörler ve zamanın ruhu da bu hususta etkili olmaktadır.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre sorgulayıcı dinî yönelim ile “uyumluluk” arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki mevcuttur. Bu bulgu, dinî inançlarını sorgulayan bireylerin genellikle toplumsal normlara ve kurallara daha az uyum sağladıklarını öne süren araştırmalarla uyumludur. Sorgulayıcı yaklaşım, bireylerin geleneksel dinî normlara daha ziyade eleştirel bakmalarına, bu nedenle daha az uyumlu davranışlar sergilemelerine yol açabilir (Hunsberger - Altemeyer, 2006). Nitekim sorgulayıcı dinî yönelim ile uyumluluk arasındaki ilişkiyi tespit etmek için yapılan bazı araştırmalarda benzer bulgulara ulaşılmıştır (Kötehne, 1999; Saroglu, 2000; 2010).

Sorgulayıcı dinî yönelim ile “nevrotik” kişilik arasında anlamlı ve negatif bir ilişki bulunmuştur. Bu, sorgulayıcı dinî yönelime sahip bireylerin daha az nevrotik olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, dinî inançlarını sorgulayan bireylerin genellikle daha yüksek psikolojik esneklik ve duygusal dengeye sahip olduklarını öne süren araştırmalarla tutarlıdır. İnançlarını sorgulayan bireyler, belirsizliklerle başa çıkmada ve duygusal dengeyi sağlamada daha başarılı olabilir (Ayten - Sağır, 2014; Galek vd. 2007). “Deneyime açıklık” kişilik özelliğinin arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelimle pozitif ilişkili olması beklenen bir durumdur. Bu bulgu, dinî bakımdan arayışsal/sorgulayıcı bir tutuma sahip olan bireylerin genellikle daha yaratıcı, meraklı ve yeni deneyimlere açık olduklarını öne süren araştırmalarla uyumludur. Deneyime açıklık, bireylerin farklı perspektiflere ve yeni bilgilere daha açık olmasını sağlar ve bu da dinî inançların sorgulanmasını teşvik edebilir (Kötehne, 1999; Piedmont, 1999).

Bulgular; genel olarak değerlendirildiğinde araştırmanın ana tezinin desteklendiği söylenebilir. Buna göre, dinî yönelim biçimleri ile beş faktör kişilik özellikleri arasında çeşitli ilişkiler söz konusudur. Bu ilişkiler kısmen de olsa önceki araştırmaların sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.

6. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada dinî yönelim biçimleri ile büyük beşli kişilik özellikleri arasında mevcut literatürü onaylayan ve onaylamayan bulgulara ulaşılmıştır.

“Uyumluluk” kişilik özelliği ile içsel ve katı kuralcı/köktenci dinî yönelim arasındaki ilişki pozitifdir. Bu durum mezkûr dinî yönelim biçimlerine sahip olan din görevlilerinin

gündelik hayatlarında daha uyumlu bir tavır sergiledikleri şeklinde değerlendirilebilir. Ancak uyumluluk kişilik özelliği ile arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelim arasında negatif ilişki saptanmıştır. Arayışsal/sorgulayıcı yönelimin doğası uyumlu olmamayı beraberinde getirebilir. Bilhassa geleneksel ve kitabî din anlayışlarına yönelik itirazlar eşliğinde hakikatin ne olduğunu arama çabası, toplumdaki hazır kültürel kodların ve dinî otoritelerin sorgulanmasına neden olabilir.

“Sorumluluk” kişilik özelliği sadece içsel dinî yönelimle pozitif ilişkilidir. Katı kuralcı/köktenci dinî yönelim ile “sorumluluk” kişilik özelliği arasında anlamlı bir ilişki çıkmaması dikkat çekicidir. Bu durum, katı kuralcı/köktenci dinî yönelim gösteren din görevlilerinin ilişkisel sorumluluklardan ziyade dinî sorumlulukları öncelemesinden kaynaklanmış olabilir.

“Dışa dönüklük” kişilik özelliği ile “arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelim” arasında olumsuz ilişki çıkması beklenen bir durumdur. Çünkü bu tip dinî yönelim gösterenler, çevresel etkilerden ziyade zihinsel arayışlarla motivedir. İçsel ve arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelim ile “deneyime açıklık” kişilik özelliği arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki çıkmıştır. Arayışsal /sorgulayıcı dinî yönelimin deneyime açık bir görüntü vermesi doğaldır. Bu sonuç, her iki yönelimi temsil eden din görevlileri arasında bireyselleşme ve sekülerleşme eğiliminin başladığı şeklinde değerlendirilebilir. “Nevrotiklik” kişilik özelliği, arayışsal/sorgulayıcı dinî yönelimle negatif ilişkilidir. Ancak diğer dinî yönelimlerle anlamlı bir ilişki mevcut değildir.

Alan yazın incelendiğinde dindarlık ile “uyumluluk” ve “sorumluluk” kişilik özellikleri arasında pozitif “nevrotiklik” kişilik özelliği arasında negatif ilişkiler çıkmaktadır. Bu anlamda ulaştığımız bulgular ilgili literatüre Müslüman din görevlileri örnekleme üzerinden katkı sağlamaktadır. Batılı çalışmalarda arayışsal /sorgulayıcı dinî yönelim hariç dindarlık ile deneyime açıklık arasında genellikle ya ilişkisiz ya da negatif sonuçlar mevcuttur. Burada da içsel ve arayışsal dinî yönelim ile deneyime açıklık arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur. Diğer dinî yönelim biçimleri ile deneyime açıklık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Deneyime açıklık düzeyi arttıkça din görevlilerinin bireyselleşmeye ve sekülerleşmeye başladıkları düşünülebilir.

Araştırmanın sonucundan hareketle aşağıdaki önerilerde bulunmaktadır:

Dinî yönelim biçimleri ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkiler, farklı örneklem grupları üzerinden araştırılmalıdır. Bilhassa değer eğilimleri, dinî yönelim biçimleri ve kişilik özellikleri arasında nasıl bir ilişki olduğu hususuna odaklanmak gerekir. Müstakil bir dinî kişilik tipinin olup olmadığına yönelik araştırmalar yapılmalıdır. “Deneyime açıklık” kişilik özelliği ile dindarlığın farklı türleri, tipleri ve yönelimleri arasındaki ilişkiye odaklanmak yeni dinî yönelim biçimlerini tespit edebilmek anlamında işlevsel olabilir.

Yazarlık Katkısı

1. Sorumlu Yazar: Mehmet Sain: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%60).

2. Yazar: Prof. Dr. Asım Yapıcı: Veri iyileştirme, inceleme, analiz, yorum geliştirme ve düzeltme (%40).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu makale ASBÜ İslami Araştırmalar Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Asım Yapıcı danışmanlığında yürütülen "Din Görevlilerin Kişilik Özellikleri ile Affetme Eğilimleri Arasındaki İlişkide Dindarlık Biçimlerinin Aracı Rolü: Hatay İli Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Araştırmada veriler, anket tekniğine dayalı olarak toplandığı için etik kurul onayı alınmıştır.

Etik kurul onayına ait bilgiler:

Kurul Adı : T.C. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal Ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulu

Karar Tarihi : 2022

Belge Numarası: 50727

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Adorno, Theodor W.- Frenkel Brunswik, Else - Daniel, Jakob Levinson - Sanford, Robert Nevitt. *The Authoritarian Personality*. Harpers, 1950.
- Allport, Gordon Willard - Ross, James Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Allport, Gordon Willard. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Allport, Gordon Willard. *Pattern and Growth in Personality*. New York: Holt, Reinhart and Winston. 1961.
- Altemeyer, Bob - Hunsberger, Bruce. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice". *International Journal for the Psychology of Religion* 2/2 (1992), 113-133. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0202_5
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Armaner, Neda. *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Ocak 2014), 5-18. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 111-128. <https://doi.org/10.15370/muifd.36508>
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali. "Questioning the Relationship between Religion and Marriage: Does Religion Affect Long-Lasting Marriage? Turkish Couples' Practice of, Perception of, and Attitudes towards Religion and Marriage". *The Journal of International Social Research* 7/31 (2014), 515-523.
- Batson, Charles Daniel - Schoenrade, Patricia - Ventis William, Larry. *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. çev. Ali Kuşat - Abdulvahap Taştan. Ankara: Kimlik Yayınları, 2017.
- Batson, Charles Daniel. "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?". *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/1 (1976), 29-45. <https://doi.org/10.2307/1384312>
- Beit-Hallahmi, Benjamin. *Psychological perspectives on religion and religiosity*. New York: Routledge. 2015.
- Burger, Jerry Martin. *Kişilik*. çev. İnan Deniz - Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Costa, Paul Thomas - McCrae, Robert Roger - Dye, David Allen. "Facet Scales for Agreeableness and Conscientiousness; A Revision of the NEO Personality Inventory". *Personality and Individual Differences* 12/9 (1991), 887-898. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(91\)90177-D](https://doi.org/10.1016/0191-8869(91)90177-D)
- Costa, Paul Thomas - McCrae, Robert Roger. "Domains and Facets: Hierarchical Personality Assessment Using the Revised NEO Personality Inventory". *Journal of Personality Assessment* 64/1 (1995), 21-50. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa6401_2
- Costa, Paul Thomas - McCrae, Robert Roger. *Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI)*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources, 1992.
- Çelik, Celaleddin. "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi". *Bilimname* 1, (2003), 153-174.
- Donahue, Michael John - Nielsen, Joseph Matthew. "Din, Tutumlar ve Sosyal Davranış". *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. R. F. Paloutzian ve C. L. Park, çev. Suzan Ceylan, 541-572. Phoenix, 2013.

- Donahue, Michael John "Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis". *Journal of Personality and Social Psychology* 48, (1985a), 400-419. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.48.2.400>
- Donahue, Michael John. "Intrinsic and Extrinsic Religiousness: The Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/ 4 (1985b), 418-423.
- Emmons, Robert Andrew - Paloutzian, Raymond Francis. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 105-124. <https://doi.org/10.15370/muifd.23814>
- Emmons, Robert Andrew. "Din ve Kişilik". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 165-187.
- Ercan, Nilüfer. *The Predictors of Attitudes toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification and Religious Orientation*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Erdoğan, Şaban. "Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları: Antalya İli Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015), 243-272.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Eysenck, Hans Jürgen. *Fact and Fiction in Psychology*. Baltimore: Penguin Books, 1965.
- Feist, Gregory John. "A Meta-Analysis of Personality in Scientific and Artistic Creativity". *Personality and Social Psychology Bulletin* 2 (1998), 290-309.
- Francis, Leslie - Katz, Yaacov Julian. "The Relationship Between Personality and Religiosity in an Israeli Sample". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/2 (1992), 153-162.
- Galek, Kathleen C. - Krause, Neal - Ellison, Christopher G.- Kudler, Tom - Flannelly, Kevin J. "Religious Doubt and Mental Health Across the Lifespan". *Journal of Adult Development* 14 (2007), 16-25.
- Galen, Luke W. - Kloet, Jim. "Personality and social integration factors distinguishing non-religious from religious groups: The importance of controlling for attendance and demographics". *Archive for the Psychology of Religion* 33, (2011), 205-228.
- Glock, Charles Y. "Birleşik Devletler'de Dinsel Bir Uyanış Var mı?" *Toplum Bilimleri Sözlüğü* içinde, ed. Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, çev. Esen Sinanoğlu, 51-73. Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 1982.
- Goldberg, Lewis Richard. "The Structure of Phenotypic Personality Traits". *American Psychologist* 48/1 (1993), 26-34. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.48.1>
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet - Demirkıran, Fatma. "The development and the psychometric investigation of the Muslim religious orientation scale". Oral presentation in XXIX. International Congress of Psychology., 2008.
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Psikiyatri, Nöroloji ve Davranış Bilimleri Dergisi* 56/2 (2018), 24-32.
- Herek, Gregory. "Religious Orientation and Prejudice: A Comparison of Racial and Sexual Attitudes". *Personality and Social Psychology Bulletin* 13/1 (1987), 34-44.
- Holm, Nils Gregers. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Horzum, Mehmet Barış - Ayas, Tuncay - Padır, Mehmet Ali. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması". *Sakarya University Journal of Education* 7/2 (Ağustos 2017), 398-408. <https://doi.org/10.19126/suje.298430>
- Hökekleli, Hayati. "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü". *Diyanet Dergisi* 19/2 (1985), 16-29.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Hunsberger, Bruce - Altemeyer, Bob. *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. New York: Prometheus Books, 2006.
- Johnson, John ve Ostendorf, Fritz. "Clarification of the Five-Factor Model with the Abridged Big Five Dimensional Circumplex". *Journal of Personality and Social Psychology* 63, no. 3 (1993), 563-576.
- Joshi, Shalini - Kumari, Sunita - Jain, Meenakshi. "Religious Belief and Its Relation to Psychological Well-being". *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* 34/2 (2008), 345-354.
- Kalgı, Mehmet Emin - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ile Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Saha Araştırması: Siverek Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 20/2, (2020). 552-569. <https://doi.org/10.30627/cuilah.721696>
- Kalgı, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine". *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 75-85.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 14. Basım, 2005.
- Kartopu, Saffet. "Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 625-649.
- Kayıklık, Hasan. "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım". *Dini Araştırmalar* 5/15 (Haziran 2003), 121-138.
- Kayıklık, Hasan. *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- King, James Eric. - Crowther, Martha Rebecca. "The Measurement of Religiosity and Spirituality: Examples and Issues from Psychology". *Journal of Organizational Change Management* 17/1 (2004), 83-101.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Koenig, Harold George - King, Dana - Carson, Verna B. *Handbook of Religion and Health*. 2. Baskı. Oxford, USA: Oxford University Press, 2012.
- Koenig, Harold George - Larson, David Bernard. "Religion and Mental Health: Evidence for an Association". *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78.
- Kosek, Robert B. "Adaptation of the Big Five as a hermeneutic instrument for religious constructs". *Personality and Individual Differences* 27/2 (1999), 229-237. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(98\)00235-9](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(98)00235-9)
- Kötehne, Gülsu. *Religious Orientation and Personality*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Lewis, Christopher Alan. "Is the Relationship between Religiosity and Personality 'Contaminated' by Social Desirability as Assessed by the Lie Scale? A Methodological Reply to Michael W. Eysenck (1998)". *Mental Health, Religion & Culture* 2/2 (1999), 105-114. <https://doi.org/10.1080/13674679908406338>
- Loewenthal, Kate Miriam. *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş*. çev. Mustafa Ulu. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017.
- MacDonald, Douglas A. - LeClair, Laura - Holland, Cornelius J. - Alter, Aaron - Friedman, Harris L. "A Survey of Measures of Transpersonal Constructs". *The Journal of Transpersonal Psychology* 27/2 (1995), 171-235.

- McCrae, Robert Roger - Costa, Paul Thomas. "A Five-Factor Theory of Personality". In *Handbook of Personality: Theory and Research*, ed. Lawrence A. Pervin ve Oliver P. John, 139-153. New York: Guilford Press, 2. Baskı, 1999.
- McCrae, Robert Roger - Costa, Paul Thomas. "Personality Trait Structure as a Human Universal". *American Psychologist* 52/5 (1997), 509-516. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.52.5.509>
- McCrae, Robert Roger - Costa, Paul Thomas. "The Neo Personality Inventory: Using the Five-Factor Model in Counseling". *Journal of Counseling and Development* 69/4 (1991): 367-372. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1991.tb01524.x>.
- McCrae, Robert Roger. "Mainstream Personality Psychology and the Study of Religion". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 1209-1218.
- McFarland, Sam Glucksberg. "Religious Orientations and the Targets of Discrimination". *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989), 324-336.
- Mehmedoğlu Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Mijares, Sylvia A. - Espinosa, Alfredo del C. Diaz. "Religiosity and Personality in a Mexican Sample". *International Journal of Humanities and Social Science* 4/1 (2014), 108-112.
- Morsünbül, Ümit. "Hızlı Büyük Beşli Kişilik Testi Türkçe Versiyonu Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Düşünen Adam: The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 27 (2014), 316-322.
- Ok, Üzeyir. "Five Factors of Personality and Religiosity: A Turkish Sample". *Uluslararası Din Psikolojisi Konferansı Bildiri*, 21-24 Ağustos 2011, İtalya.
- Piedmont, Ralph Louis. "Dini ve Manevi Yapıları Anlamada Kişiliğin Rolü". çev. Burcu Gören. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları içinde* 295-341. ed. R. F. Paoutzian ve C. L. Park. Ankara: Phoenix, 2013.
- Piedmont, Ralph Louis. "Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 985-1013.
- Romero, Estrella - Sobral, Javier - Luengo, M. Angeles - Marzoa, Jose A. "Values and Antisocial Behavior among Spanish Adolescents". *The Journal of Genetic Psychology* 162/1 (2001), 20-40. <https://doi.org/10.1080/0022132010959787>.
- Roof, Wade Clark. "America's Voluntary Establishment: Mainline Religion in Transition". *Religion* 111/1 (Winter 1982), 165-184
- Saroglou, Vassilis. "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler". çev. Veysel Uysal. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 123-144.
- Saroglou, Vassilis. "Religion and the Five Factors of Personality: A Meta-analytic Review". *Personality and Individual Differences* 32/1 (2002), 15-25.
- Saroglou, Vassilis. "Religiousness as a cultural adaptation of basic traits: A five-factor model perspective". *Personality and Social Psychology Review*, 14, (2010), 108-125. <https://doi.org/10.1177/1088868309352322>
- Somer, Oya. "Çeşitli Çalışma Alanlarının Beş-Faktör Kişilik Boyutları ile İlişkisi". *Ege Eğitim Dergisi* 1/1 (2001), 32-33.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 17-40.
- Şentepe, Ayşe - Güven, Metin. "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 27-44.
- Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2014), 257-280.

- Turan, Yahya. *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ulu, Mustafa. "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 33-61.
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1996.
- Uysal, Veysel. *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM, 2006.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1999.
- Vermulst, Ad A. - Gerris Jan. *QBF: Quick Big Five Personality Test Manual*. Leeuwarden, The Netherlands: LDC Publications, 2005
- Wiebe, Kenneth. F. - Fleck, James. R. "Personality Correlates of Intrinsic, Extrinsic, and Nonreligious Orientations". *Journal of Psychology* 105 (1980), 181-187.
- Williamson, William. P. - Hood, R. Wayne - Ahmada, Abdul. - Sadiq, Muhammad - Hill, Paul. C. "The Intratextual Fundamentalism Scale: Cross-Cultural Application, Validity Evidence, and Relationship with Religious Orientation and the Big 5 Factor Markers". *Mental Health, Religion & Culture* 13/7-8 (2010).
- Yapıcı, Asım. "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (Haziran 2002), 75-118.
- Yapıcı, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Mart 2003), 127-165.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Yüce, Fatma. *Gençlerde Dindarlık ve Kişilik Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 431-449.

Bela Kavramına Teolojik Açıdan Güncel Bir Yorum: Lut Kavmi Örneği *A Current Look at the Concept of Calamity from a Theological Perspective: In the Example of the People of Lot*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14316956>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
29.10.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
08.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Ümit ELSÖZ

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı,
Eskişehir, TÜRKİYE.

umitelsoz@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-4796-104X>



Öz

Kelam ilmi zamana ve mekâna göre değişebilen farklı inanç, düşünce veya yorumlar ile ilgili konu ve problemleri gündemine almak suretiyle dinamikliğini ve canlılığını sürekli olarak ayakta tutabilmektedir. Bu çerçevede günümüz insanların başlarına gelen belalar ve musibetler karşısında ne yapmaları ve nasıl düşünmeleri gerektiği konusu, Kelâm ilminin yanıtlaması gereken bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Kur'anî kavramların zaman içinde anlamlarının herhangi bir görüş çerçevesinde daraltıldığı veya ilmi birtakım çalışmaların sonucunda ortaya çıkan yorumlar sebebiyle genişletildiği görülmektedir. Kur'an'da kullanılan bela kavramı da bu çerçevede ele alınacak kavramlardan biridir. Daha çok denenme manasında nötr bir anlama sahip olmasına rağmen bela kavramı ekseninde çoğunlukla; musibet verme, cezalandırma, helak etme gibi Tanrı'nın eylemleriyle ilişkilendirilen olumsuz birtakım anlamlar yüklenildiği görülmektedir. Aynı kavram birbirini sınamak anlamıyla ele alındığında ise yok oluşu ya da kurtuluşu insanlar arası bir ilişki çerçevesinde gerçekleşen olaylar zincirinin bir sonucu olarak görmek de mümkün görünmektedir. Bu anlamda çalışmamız, bela kavramına ilişkin yapılan spekülatif yorumları Kelâmî açıdan ele almaya çalışacaktır. Kur'an'ı anlamının yöntemlerinden biri de tarihi olayları gerçekliğine uygun olarak incelemek ve elde edilen yeni veriler ışığında Kur'an kavramlarının semantik anlamları üzerinde yeniden dil çalışmaları yapmayı gerektirmektedir. Bu tarz çalışmalar kavramların kazandığı yeni anlamlar ve yorumlar ışığında, aynı kavramlara ve ilişkili olduğu olaylara farklı yorumlar yapılabileceğini de göstermektedir. Çünkü çeşitli kombinasyonlara açık sosyolojik olaylar farklı birçok sebep ve sonuç ilişkisi ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada denenme yoluyla farklı problemlere muhatap olan insanın, başına gelen sorunların kaynağının neler olabileceği ve sonuçlarının onun geleceğine nasıl yansyacağı ele alınmaktadır. Bu noktada helak edildikleri zikredilen toplumlardan biri olan Lut kavminin homoseksüellik eylemleriyle denendikleri ve işledikleri bu suç sebebiyle bölgedeki tüm canlıların cezalandırılmaları, Tanrının eylemleri ve suç-ceza dengesi bakımından adaletli görünmemektedir. İradeli veya iradesiz herhangi bir kulun bizzat kendi hatası veya müdahalesi olmaksızın Tanrının kulunu denemek için bela vermesinin teolojik açıdan uygun olup olmadığı konusu, günümüz açısından incelenmeye ve analiz edilmeye değer bir çalışma niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Adalet, Bela, Musibet, Lut Kavmi.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Elsöz, Ümit. "Bela Kavramına Teolojik Açıdan Güncel Bir Yorum: Lut Kavmi Örneği". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 431-449.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14316956>

Abstract

The science of Kalam can constantly maintain its dynamism and vitality by including issues and problems related to different beliefs, thoughts or interpretations that can change according to time and place. In this context, the issue of what today's people should do and how they should think in the face of troubles and calamities that befall them remains a problem that the science of Kalam must answer. It is seen that the meanings of Qur'anic concepts have been narrowed over time within the framework of any view or expanded due to interpretations that emerged as a result of some scientific studies. The concept of trouble used in the Quran is one of the concepts that will be discussed in this context. Although it has a neutral meaning in the sense of testing, it is seen that the concept of trouble is often attributed with some negative meanings associated with God's actions such as causing calamity, punishment, and destruction. When the same concept is considered in the sense of testing each other, it seems possible to see extinction or salvation as a result of a chain of events that occur within the framework of a relationship among people. In this sense, our study will try to address the speculative interpretations of the concept of trouble from a Theological perspective. One of the methods of understanding the Quran is to examine historical events in accordance with their reality and to re-study the semantic meanings of Quran concepts in the light of the new data obtained. Such studies also show that different interpretations can be made to the same concepts and the events they are related to, in the light of the new meanings and interpretations gained by the concepts. Because sociological events that are open to various combinations can reveal many different cause and effect relationships. Therefore, in this study, it is discussed what the source of the problems that may be experienced by a person who is faced with different problems through testing and how the consequences will be reflected in his future. At this point, the fact that the people of Lot, one of the societies mentioned to have been destroyed, were tested with their acts of homosexuality and that all living things in the region were punished for this crime they committed does not seem fair in terms of God's actions and the balance of crime and punishment. The issue of whether it is theologically appropriate for any willing or unwilling servant to cause trouble to test God's servant without his own fault or intervention is a study worth examining and analyzing for today.

Keywords: Kalām, Justice, Calamity, Tribulation, People of Lot.

1. GİRİŞ

Kur'an'ın, geçmiş dönemlerde meydana gelen pek çok olayı naklederken işlediği konuları örneklendirme, insanları teselli veya teşvik etme ya da onları denendiğini bildirme gibi amaçları hedeflediği görülmektedir.¹ İnsanlar da tarih sahnesindeki konumlarına ve şartlarına uygun olarak akıl ve özgür iradelerinin ortaya koyduğu ahlaki tutum ve davranışlarıyla olaylara müdahale ederek iştirak etmektedirler.² Varlığın değerini ve konumunu belirleyen ise insanın irade sahibi biri olarak hürriyetini kullanma özgürlüğüdür.³ İşte insanın imtihan ile iç içe olması bu noktada başlamakta, bilgisini ve yetilerini iyilik için mi yoksa kötülük için mi kullanacağı⁴ ortaya çıkmaktadır. İnsanların birbirlerini sınadığı alanların da bu çerçevede ortaya çıktığı gözlemlenmektedir.

Kur'an'da geçen fitne, bela, musibet ve mihnet gibi ifadeler, insanlar arası ilişkilerde birbirleri için hem özne (deneyen) hem de nesne (denenen) olmalarını göstermeleri

¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 99.

² Özsoy, *Sünnetullah*, 132.

³ Özsoy, *Sünnetullah*, 132.

⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 38; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 148.

bakımından önemli birer kavramdır. Bu minvalde Kur'an-ı Kerim'de geçen "Doğrusu biz insanı denemek için karışık bir embriyodan yarattık da onu iştir ve görür kıldık. Biz ona doğru yolu gösterdik ya şükreder veya nankörlük eder."⁵ ayeti bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Ayette insanın bela nitelikli (deneme ve denenme odaklı) yaratıldığı zikredildikten hemen sonra "gören ve işiten" biri olduğunun vurgulanmasıyla hayatını sürdürdüğü alanda sorumluluklarının bilincinde hareket etmesi istendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayetteki "nebtelîhi" (onu deneriz) ifadesi ile Kur'an'da belirtilen muhatapların kimler olduğuna, yükümlülüklerine, insanların görevlerine, sıkıntılarına, ceza ve mükâfat için yapılacak imtihanlara⁶ işaret ettiği söylenebilir.

Bela kavramının Kur'an'da genellikle insanların değişik sıkıntılarla denenebileceklerini ve imtihana uğrayabileceklerini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.⁷ Ancak aynı kelimenin kâfirlerin, zalimlerin ve müşriklerin yaptıkları kötülük, zulüm, isyan vb. tutum ve davranışları sonucu oluşan zararlara karşılık Tanrı'nın izin vermesi karşılığında başlarına bir azap ve felaket gelmesi neticesinde yok olmalarını⁸ ifade edecek tarzda kullanıldığını da göstermektedir. Bu anlamda Matürîdîler ve Eş'arîler kudret, merhamet ve hidayet sahibi Yüce bir Varlığın çeşitli gerekçelerle insanlara musibet, fitne ve bela vermesi ya da onları hataları yüzünden helak etmesinin imkân dâhilinde olduğuna işaret etmişlerdir.⁹ Ancak aynı hataları yapan günümüz insanı için bu türden cezalandırmaların olmayışı, geçmiş toplumlara haksızlık yapıldığı fikrini doğurduğu gibi tanrının bazı kullarına negatif tutum gösterdiği düşüncesini de oluşturmaktadır. Ayrıca doğal afetler neticesinde karşılaşılan felaketler ile insanın imtihana tabi tutulması arasında doğrudan ceza ilişkisi kurgulanması, doğa kanunlarını olumsuz birer unsur gibi okunmasına sebep olabilmektedir.

Kelâmcılar, bela ve musibetler konusunu hikmet kavramı ekseninde tartışmışlar, görüşlerini "Salah ve Aslah",¹⁰ "Ta'dîl ve Tecvîr",¹¹ "Zararlı Varlıkların Yaratılmasının Hikmeti"¹² ve kader konusu ile ilişkili olarak "Bela ve Musibetler"¹³ gibi konu başlıklarıyla incelemişlerdir. Ele aldıkları konuyu dünyanın imtihan, ahiretin ise ceza ve ödül mekânı olduğu; imtihanın bir gereği olarak da sıkıntı ve belalardan uzak bir hayat sürdürmenin mümkün olmadığı realitesiyle ilişkilendirmişlerdir. Matürîdîlerin ve Eş'arîlerin çeşitli

⁵ el-İnsân 76/2-3.

⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehraevyn Yayınları, ts.), 8/5498.

⁷ el-Mâide 5/71; el-Hac 22/24; en-Nûr 24/63.

⁸ el-Enfâl 8/25; ez-Zâriyât 51/13-14.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 276; Kemâlüddin es-Sivâsî İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 73-75.

¹⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseftî, *Tabsiratü'l-edille*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/319, 351.

¹¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 133-134.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 137-139.

¹³ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 49-50.

sebeplerle insanların başlarına gelen sıkıntılar için; imtihan, ders çıkarma, günahlara kefâret, nefsin terbiye edilmesi ve ahirette büyük mükâfatın verilmesi gibi durumların, kulların menfaat ve maslahatları için gerçekleştiğini söylemişlerdir.¹⁴ Bu kanaat sonucu İslam geleneğinde ve günümüzde çekilen sıkıntıların Allah'ın birer imtihan vesilesi olarak kullarına verdiği fikrinin yerleşmesine etki ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bela kavramının, insanın eylemlerinin sonuçları ile ilişkilendirilen bir tarzda ve insan odaklı bir çerçevede ele alınmayışı, böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Kelam âlimlerinin insanların yaşamında çeşitli bela ve musibetlere maruz kalmalarının kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmeleri¹⁵ dolayısıyla, bu kavramın anlamlarına ve kullanım alanlarına göz atmak konuya açıklık kazandıracaktır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. BELA KAVRAMI VE KULLANIM ALANLARI

2.1. Sözlükte Bela Kavramı

Kur'an metninin anlaşılması ayetlerde geçen kelime ve deyimlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Ancak, kelimelerin anlam değişikliklerine ve anlam kaymalarına açık olması bu durumu zorlaştırmaktadır.¹⁶ Canlı bir organizma olarak görülen dilin, farklı sebeplerin yol açtığı bir takım olaylar sonucu anlam değişmelerine maruz kaldığı da bilinmektedir.¹⁷ Dolayısıyla Kur'an'daki kavramların orijinal anlamlarını belirlemeye çalışmak onu doğru anlama bakımından önemlidir.¹⁸

Arapçada “belâ-yebîlû” fiili sözlüklerde *imtihan etmek, denemek*,¹⁹ *haber vermek, iyilik yapmak*,²⁰ (*herhangi biriyle*) *iftihar etmek* anlamlarında kullanılırken, “belâ-yebîlû” fiili ise *eskimek, yormak*,²¹ *aldırmamak*,²² *uzaklaşmak*,²³ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsim olarak ise “belâ”

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 275.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 276.

¹⁶ Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, 36.

¹⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 3/211.

¹⁸ Özsoy, *Sünnetullah*, 37.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsü'd-Dîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/72; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn-i Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, h. 1414), 14/83.

²⁰ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 1/72; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/84; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherîs, *Tehzibu'l-luğa* (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1967), 15/390.

²¹ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, 1965), 19/215; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/86.

²² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, 1990), 6/2285; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/86.

²³ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/87.

kavramının *nimet*,²⁴ *eskimiş*, *eski*,²⁵ gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Aynı kökten gelen “belvâ” ve çoğulu “belâyâ” kelimesi ise *musibet*, *deneme* ve *imtihan* anlamlarında kullanılırken,²⁶ “beliyye”²⁷ ise *ölünceye kadar sahibinin kabrinin başında bekletilen deveyi* tanımlamak için kullanılmıştır. Râzî, nimet anlamı için “iblâ”, felaket ve musibetler anlamı için ise “belâ” kelimesinin kullanıldığını ifade etmektedir.²⁸ Buradan hareketle insanın başına gelen kötü olaylar birer deneme mahiyetinde olduğundan ve onu çeşitli biçimlerde sıkıntıya sokup yıpratıldığından dolayı bu türden eylemlere belâ denildiği anlaşılmaktadır.²⁹ Ancak insanın karşılaştığı bu türden olumsuz olayların müsebbibi doğrudan tanrı mıdır? Yoksa insanın ya da insanların iradeleriyle meydana gelen olumsuz eylemlerinin yaşam koşullarında oluşturdukları zorluklar mıdır? Bu soruların günümüz insanı tarafından tanrının adaleti bağlamında zihinlerini meşgul ettiği gözlemlenmektedir. Buna karşın Kur’an-ı Kerim konuyu farklı yönleriyle ele almakta ve muhataplarına sunduğu önemli ipuçlarıyla cevap vermeye çalışmaktadır.

Kur’an’da çoğunlukla fiil olarak *denemek* ve *sınamak*³⁰ anlamında kullanılan “belâ” kelimesine; *ortaya sermek*, *dökmek*, *yoklamak*,³¹ *yapılan amellerin faydasını ve zararını görmek*,³² “hasenen” kelimesiyle birlikte *güzel bir sınavla denemek*,³³ *yoklamak*,³⁴ *çürümek*, *yok olmak*, *sona ermek*³⁵ gibi manalar verildiği de görülmektedir. İsim olarak ise *imtihan*, *sınav*,³⁶ *nimet*, *ihsan*³⁷ manaları verilen belâ kelimesi ile de sadece olumsuz olay ve durumların anlatıldığı³⁸ anlaşılmaktadır. Belalar insanların daha temkinli ve tedbirli davranmaları konusunda açık bir uyarı görevi görürken aynı zamanda insanların eksikliklerinin ve yanlışlıklarının olduğunu³⁹ da açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁰ Bu anlamda insanların yaşarken dert, musibet ve sevinç gibi bazı durum ve duygusalılıklarla iç içe olması da kaçınılmazdır. Kişinin gerçek kimliği imtihan anında belli olur düşüncesiyle belalara karşı dayanma gücü, kişinin manevî değerini

²⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 19/217; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/84.

²⁵ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/86.

²⁶ Cibrân Mesud, *er-Râid*, (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1967), 338.

²⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 19/216.

²⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, h. 1419), 3/70; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 1/72.

²⁹ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 278.

³⁰ el-Bakara 2/49, 155; el-A'râf 7/141; el-Enfâl 8/17; Hûd 11/7; İbrahim 14/6; el-Kehf 18/7; Tâhâ 20/120; ed-Duhân 44/33; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2; el-Kalem 68/67.

³¹ et-Târik 86/9.

³² Yûnus 10/380; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* 145.

³³ el-Enfâl 8/17.

³⁴ Âl-i İmrân 3/154.

³⁵ Tâhâ 20/120.

³⁶ es-Sâffât 37/106.

³⁷ İbrâhîm 14/6; ed-Duhân 44/33.

³⁸ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/340.

³⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim (Beirut: Daru İhyait-Türasil-Arabiyye, 2001), 338.

⁴⁰ Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları*, 6/1 (2008), 102.

yükseltirken; sıkıntılar da acılarla birlikte kişinin tecrübe ve deneyim kazanmasına vesile olduğu görülmektedir.⁴¹ Ancak burada önemli olan husus temel kaynağımız olan Kur'an'ın konuyu gündemine nasıl taşıdığıdır. Aslında Kur'an, insanın eylemlerinin baş aktörü olarak bizzat kendisini göstermesine rağmen geleneğimizde ve günümüzdeki bazı anlayışlarda, tanrı tarafından evrene konulan yasalar dikkate alınarak Tanrı-evren-insan ilişkisinde gerçekleşen olayların birbirlerini etkileyecek şekilde olması sebebiyle bela-imtihan ilişkisini tanrının birer eylemi gibi okumaya sevk etmiştir. Dolayısıyla bu anlayış çerçevesinde insanın –özgür olarak gerçekleştirilmesine rağmen- tüm eylemleri için tanrının yazdığı senaryoyu oynayan masum oyuncular⁴² gibi gösterilmektedir. Aşağıdaki bölümlerde bela konusu bu yönleriyle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.2. Bela Kavramının Kullanım Alanları

Günümüzde yapılan Türkçe Kur'an çevirilerine baktığımızda, insanların imtihan edilmesi, denenmesi ve sınanması⁴³ gibi geniş anlamlarda kullanılan belâ kelimesinin felaket, sıkıntı ve dert⁴⁴ gibi olumsuz anlamlar yüklenmesi, bu kavramlara ilişkin anlamların daraltıldığını göstermektedir. Kur'an'da genellikle insanların değişik sıkıntılarla denenip imtihana çekilebileceklerini⁴⁵ ifade etmek için kullanılan bu kavram; kâfirlerin, zalimlerin ve müşriklerin yaptıkları kötülük, zulüm, isyan vb. tutum ve davranışları sonucu oluşan zararlara karşılık Tanrı tarafından başlarına bir azap ve felaket gelmesiyle yok olmaları şeklinde kullanıldığı⁴⁶ anlaşılmaktadır.

Dünya nimetleri insanın fitrî ihtiyaçlarına cevap veren bir niteliğe sahip olması yönüyle salt iyilik için yaratılmıştır. Bu yönüyle dünya insana zarar vermek, kötülük üretmek ve kötülüğe sevk etmek gibi amaçlar güdülerek oluşturulmamıştır.⁴⁷ Yaratılmış herhangi bir varlığın Allah nazarındaki konumunun ne olduğu bu noktada önem arz etmektedir. Örneğin Allah-varlık ilişkisinde ateşin konumu, iyi veya kötü gibi nitelemelerle ilişkilendirilemeyecek⁴⁸ şekilde nötr bir yapıda olduğu söylenebilir. Çünkü ateşin potansiyeline yakma ve ısıtma özelliğini nötr bir şekilde veren Allah, onun iyiye ya da kötüye kullanımını kişinin özgür iradesine bırakmıştır. Kur'an ayetleri de bireyde gerçekleşecek bu durumu imtihan olgusu çerçevesinde iyilik, adalet ve hikmet bilinciyle gerçekleşmesini⁴⁹ istemektedir. Bu noktada ateşin kullanımına bağlı olarak bir şeyi yakmasına “ceza” anlamı da “temizleme” anlamı da yüklemek mümkün görülebilmektedir. Dolayısıyla bela kavramı bu mantıkla bir topluluğun

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 326.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Kader”, 11, “Enbiya”, 31, “Tevhit”, 37; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Kader” 13.

⁴³ el-Bakara 2/102; el-En'âm 6/5; el-A'râf 7/155; el-Enfâl 8/28.

⁴⁴ el-Mâide 5/71; el-Hac 22/24; en-Nûr 24/63.

⁴⁵ el-Bakara 2/155; Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 102.

⁴⁶ el-Enfâl 8/25; ez-Zâriyât 51/13-14.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 337; Hulusi Arslan, “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”, *Marife*, 2/2 (2002), 22.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 138-139; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 325-344.

⁴⁹ en-Nahl 16/125.

yok oluşu dikkate alınarak “helak” anlamında olumsuz bir durum olarak okunabilirken, “ibret” anlamıyla tecrübe kazanılmış olumlu bir tutum⁵⁰ olarak yorumlamak da mümkün görünmektedir.

Bu noktada bela kavramına yüklenen anlamlar bakımından günümüz insanının da zihnini meşgul eden bazı soruların cevap bulmasını gerekli kılan önemli itikâdî sorunlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin bu çerçevede; İnsanın hizmetine sunulan dünya nimetleri neden insanın sıkıntılara ve felaketlere uğramasına sebep olmaya başlamıştır?⁵¹ Doğal olaylar neticesinde karşılaşılan felaketler ile insanın imtihana tabi tutulması arasında nasıl bir ilişki kurgulanmalıdır?⁵² Bu şekilde karşılaşılan sıkıntılar insanların bir hatası sonucunda mı meydana gelmekte yoksa imtihanı kaybedenlere bu dünyada verilen bir ceza mıdır?⁵³ Allah sebepsiz yere insanların başına zulmetmek için musibet, fitne ve bela verir mi?⁵⁴ Allah’ın sonucunu bildiği halde insanları imtihana tabi tutmasının temel sebebi gerçekten iman edip etmediklerini ortaya koymak ve kendilerine vaat edilen cenneti hak edip etmediklerini tespit etmek midir?⁵⁵ gibi sorularla tanrının müdahalesi sorgulanmaktadır. Ayrıca imtihan esnasında Müslümanların başına gelen musibet, fitne ve belaların oluşmasında onların bir rolü var mıdır?⁵⁶ Hataları yüzünden helak edilen bir kavmin içinde bulunan iyi insanların da helak olmaları, helak-zülüm bağlamında nasıl değerlendirilmelidir?⁵⁷ gibi zikredilen bu tür sorulara günümüz bilimselliği çerçevesinde kelâmî açıdan anlamlı ve ikna edici cevaplar verilmesi gerekmektedir.

İnsanların başlarına gelen bu tür sorunların gerekçelerini “Allah’ın imtihan etmesi”⁵⁸ şeklinde açıklamak yeterli görülmemektedir. Bu noktada Kur’an’ın ifadesiyle Allah’ın iyi bir varlık olduğuna, iyiler ve yaptıkları iyilikler tarafında olduğuna vurgu yapması,⁵⁹ kötü eylemlerin oluşmasında insanın olumsuz istek ve davranışlarından kaynaklandığını söylemek gerekecektir. Dolayısıyla Allah’ın “bela” kavramı ile ilişkisini daha çok insanlar arası

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 137; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 326.

⁵¹ Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 53.

⁵² İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, 154.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 326.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 326; Ebü'l-Feth Tâcüdîddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/88-89 vd.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 276; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/499; Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 180-186; İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, 73-75.

⁵⁶ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, 148.

⁵⁷ Mükellef olmayanların musibetler karşısındaki durumlarıyla ilgili görüşleri bağlamında bkz. Ebü'l-Hasen el- Eş’arî, *el-Lüma fi’r-red alâ ehli’z-zeyğî ve’l-bid’a*, 74; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (Kahire: Dar’u Tabâatü'l-Muhammediyye, 1986), 382 vd.

⁵⁸ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me’âni'l-Kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Abu’l-Celîl Abduhu Şelebî (Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1988), 5/197.

⁵⁹ en-Nîsâ 4/78-79.

ilişkilerde “birbiriyle imtihan edilebilme”⁶⁰ alanını yaratma ve bu alan için bir sistem kurma ve yürütme işlevselliğinde görmek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Kur’an’ın ibret alma ve ders çıkarma yönüyle ele alınmasını önerdiği kıssaların incelenmesiyle günümüz dünyasını şekillendirmede etkili olduğu görülmektedir. Birçok yönüyle değerlendirilebilecek bela kavramının özellikle Lut (as)’un yaşadığı dönemin ve bölge insanının doğa, çevre ile insan ilişkilerindeki ahlaki tutum ve davranışlar bağlamında ele alınması, bireysel ve toplumsal etkileşimler açısından önemli bir model olarak gösterilebilir. Bu noktada Hz. Lut (as) ve kavminin yaşadıklarının sadece insan-ahlak ilişkileri bağlamında ele alınmasının yeterli bir açıklama sunmadığı, konunun izahında daha geniş bir perspektifle tanrı-insan, insan-doğa ve toplumsal ahlak-zulüm davranışları bağlamlarında incelenmesinin gerekliliği günümüzde daha çok hissedilmektedir. Çünkü benzer ya da farklı davranış gösteren günümüz insanı da aynı sorunların muhatabı olarak benzer akıbetlerin hedefinde durmaktadır. Ayrıca günümüzde olumlu anlamda vahiyle, peygamberlerle, mucizelerle veya olumsuz olarak helak ile doğrudan muhatap olmayan insanlar, geçmişte yaşayan insanlara yapılanları tanrının haksızlığı penceresinden okumakta ve onu eleştirmektedirler. Bu noktada Lut kavminin yaşadıklarıyla benzer veya farklı birtakım olaylar çerçevesinde ele alındığında örneğin; günümüz deprem bilimcileri tarafından yapılan tüm ikazlara rağmen, İstanbul’da yaşadıkları konfor alanından vazgeçemeyenlerin değişime ve gelişime ayak diremeleri sonucu başlarına gelebilecek olumsuzlukların tanrının bir belası olarak görülmesinin doğru olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır.

3. LUT KAVMİ VE BELA OLGUSU

Kur’an geçmiş toplumları örnek vererek onların, içinde yaşadıkları doğal çevreye, sosyal toplum ilişkilerine ve ahlak değerlerine dikkat edilmesinin, insanın mutluluk arayışına katkı sağlayacağı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Bu noktada varlıklar arası denenmenin birçok şekilde olabileceği ancak farklı sonuçlara rağmen hepsinin gayesinin ve amacının benzer olduğu görülmektedir. İmtihan sonucunda beklenen gaye ise kişinin kendisi ve diğer varlıklar arasındaki ilişkilerinin düzeyinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın denenme neticesinde ya Allah’a olan bağlılığını ve itaatini daha da arttırarak kendisine vaat edilen güzel bir hayata kavuşacağı ya da hataları ve kötülüklerle dolu zalimlikleri dolayısıyla hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olamayacağı bir yaşama maruz kalacağı bilgisine Kur’an yoluyla ulaşılmaktadır.

İmtihan sürecinden geçen bir toplum olma özelliğiyle Kur’an’da yer alan Lut peygamberin ve kavminin yaşadıklarına kısaca bir göz atmak konunun anlaşılmasına katkı

⁶⁰ Mülk suresi 2. ayette dünya hayatında insanlar arası karşılıklı ilişkilerdeki en güzel davranışı belirleyen durumun ifadesi olarak zikredilen; “لِيُنَبِّئُكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا”⁶⁰ cümlesinde geçen “أَيُّكُمْ” lafzının, “لِيُنَبِّئُكُمْ” fiilinin faili olmasından hareketle ayetin anlamından, aralarında denenme eylemini gerçekleştirenlerin yine bizzat “kendileri” olduğu sonucunu çıkarmak mümkün görülmektedir. Bu anlamıyla ayet dikkate alındığında özellikle klasik tefsirlerden örneğin bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/499, 13/187, 17/135. etkilenecek yapılan Türkçe meallerdeki “hanginizin en güzel davranışı ortaya koyacağını (Allah’ın) imtihan etmesi için” şeklindeki çevirinin⁶⁰ yerine bizce: “...herhangi birinizin amel bakımından en güzel davranışı, sizi denesin diye...” şeklinde yapılacak mealin, metnin anlamına daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

sağlayacaktır. Kur'an'da Hz. Lut'un, İbrahim'e (as) ilk inanlardan⁶¹ ilim ve hikmet sahibi bir kişi olarak rahmete ermiş iyi kimselerden⁶² olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Lut'un hayatına ilişkin verdiği bilgiler ışığında; Hz. Lut'un, Hz. İbrahim'in yeğeni olduğu⁶³ ve onun gözetiminde büyüdüğü, ondan kâinatın yaratıcısı hakkında bilgiler edindiği⁶⁴ ve Allah'a ilk iman eden kimselerden⁶⁵ olduğu anlaşılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'e göre ise Hz. Lut, Hz. İbrahim'le birlikte Ur şehrinden Harran'a, oradan da Mısır'a gider. Daha sonra İbrahim peygamberden ayrılıp doğuya Erden Havzası'na geçerek günümüzde Ölü Deniz'in güneyindeki Usdum tepesi yakınında bulunan Sodom şehrine yerleşir.⁶⁶ Kur'an Hz. Lut'un, peygamber olarak Lut kavmine gönderildiğini belirtirken⁶⁷ Hristiyanlık ve Yahudilik kaynaklarında peygamber olarak görülmemektedir.⁶⁸ Yüce Allah, ona peygamberlik vermiş⁶⁹ ve hakka davet etmesi için güvenilir bir elçi olarak Sodom halkına göndermiştir.⁷⁰ Hz. Lut putlara tapmaktan vazgeçmelerini istediği kavmini, doğru yola davet etmiş ancak onlar bu daveti kabul etmeyerek⁷¹ onu yalanlamışlardır.⁷²

Kitab-ı Mukaddes Lut (as) ve halkının yaşadığı yerin bugünkü adıyla Ürdün olarak bilinen bölgenin topraklarında bulunan Lut gölü yakınlarındaki Sodom şehri olduğunu⁷³ bildirmektedir. "Lut kavmi" diye isimlendirilen⁷⁴ Sodom halkı davranışları sebebiyle haddi aşan,⁷⁵ ahlaksız,⁷⁶ aşırı⁷⁷ ve kötü bir kavim⁷⁸ olarak nitelendirilmektedir.⁷⁹ Hz. Lut, doğru yola ve ahlaklı davranışlara davet ettiği kavmine nasihat ederek kendisine itaat etmelerini istediği halde kavmi, onun nasihatlerine aldırmadıkları gibi doğru söylüyorsa Allah'tan azap

⁶¹ el-Ankebût 29/25-26; Bu konuda geniş bilgi ve yorum farkları için bkz. M. Kemal Atik, "Kur'an'da Lût Kavmi ve Düşündürdükleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 290-292.

⁶² el-Enbiyâ 21/74.

⁶³ Tekvin 11:27.

⁶⁴ Atik, "Kur'anda Lût Kavmi ve Düşündürdükleri", 291.

⁶⁵ el-Enbiyâ 21/74; el-Ankebût 29/25-26.

⁶⁶ Tekvin 11:28.

⁶⁷ el-En'âm 6/86.

⁶⁸ Tekvin 11., 12. ve 13. Bölümler; Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 90.

⁶⁹ el-Enbiyâ 21/74; eş-Şuarâ 26/162.

⁷⁰ eş-Şuarâ 26/162; en-Neml 27/54-55; İslam öncesi Cahiliye adını veren davranışlar gibi bir cehalet içinde olduklarına dair bkz. Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 66-67.

⁷¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssa-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ* (İstanbul: Çile Yayınları, 1966), 1/7.

⁷² eş-Şuarâ 26/160; el-Kamer 54/33.

⁷³ Tekvin 13:1-12.

⁷⁴ el-Ankebût 29/28.

⁷⁵ Tekvin 13:13; Kötülük yaptıkları olumsuz tutum ve davranışlarına ilişkin geniş bilgi için bkz. Katar, "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", 69.

⁷⁶ el-Ankebût 29/28-29.

⁷⁷ Muhammed Ali Sabunî, *Peygamberlik ve Peygamberler*, çev. Suat Cebeci-Bilal Delice (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 312-313; Sodomluların eşcinselliği, sadece cinsel arzu ve istekleri sebebiyle olmayıp ticaretlerini korumak maksadıyla şehirlerine gelenlere karşı caydırıcı bir ceza türü olarak kullandıklarına dair farklı bir yorum için bkz. Katar, "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", 63-66.

⁷⁸ Geniş bilgi için bk. Abdulvahhâb en-Neccâr, *Kasas-ı enbiyâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 112-113.

⁷⁹ el-A'râf 7/80; el-Enbiyâ 21/74; el-Ankebût 29/28-29.

getirmesini istemişler,⁸⁰ aksi takdirde onu ülkeden kovacaklarını söylemişlerdir.⁸¹ Bunun üzerine kendisini ziyarete gelen melekler Hz. Lut'dan kendisine inananları alıp şehri terk etmesini istemişlerdir. Kitab-ı Mukaddes, Sodomlular'ın yok oluşunu; "Rabb'in oraya göklerden kükürt ve ateş (volkanik bir patlama) göndererek şehri alt üst ettiği, karısı da giderken geriye baktığı için taş olduğu"⁸² şeklinde açıklamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de aynı konu; Allah'ın onların üzerine taş savuran bir fırtına gönderdiği⁸³, pişmiş çamurdan bir taş yağmuru indirdiği⁸⁴ Lut (as)'un ehlinden olan yaşlı bir kadın⁸⁵ da dâhil diğerlerinin yakılıp yıkıldığı⁸⁶ şeklinde benzer ifadelerle sunulduğu görülmektedir. Ardından Hz. Lut'un "Ey Rabbim! Şu bozguncu kavme karşı bana yardım et"⁸⁷ "Ailemi bunların yaptıklarından kurtar"⁸⁸ diye dua etmesine karşılık Allah Teâlâ da kendisi ve ehlini hanımı hariç⁸⁹ kurtarmış⁹⁰ ve rahmetine dâhil etmiştir.⁹¹ Felaketin yaşandığı Lut gölünün helakten önce olmadığı ancak zelzele neticesinde oluştuğu ve deniz seviyesinden 400 metre daha aşağıda bulunduğu, Lut gölü çevresinde Lut kavminin yaşadığı düşünülen şehirde yapılan kazı çalışmaları ve yeni keşiflerle ortaya konulmuştur.⁹²

İnsanın yaşadığı dünyada çevresi ile barışık bir hayat sürdürebilmesi Sünnetullah'ın gereği olarak karşılaşılabileceği doğa olaylarına karşı göstereceği tutumları ile ilişkili olduğu görülmektedir. İrade sahibi olması sebebiyle deneme ilişkisinin muhatabı olan insanın, karşılaştığı sıkıntılara sebep olan sorumluluk alanlarının tespit edilmesi konunun anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

4. İNSANIN SORUMLULUK ALANLARI

İnsan, Âdetullah adı verilen bir sistemde fayda ve zararın potansiyel olarak var olduğu bir mekânda yaşamaktadır.⁹³ Burada bulunan iradesiz varlıkların ise iyi ya da kötü olarak nitelenemeyecek şekilde nötr oldukları ancak iyi ya da kötüye kullanılma potansiyeline sahip oldukları görülmektedir. İnsan da içinde yaşadığı bu sistemde sahip olduğu akıl ve irade sayesinde doğru seçimler yaparak kendi doğasıyla, diğer varlıklarla, tabiatla ve Rabbiyle doğru ve tutarlı ilişkiler kurması beklenen kişidir. Potansiyelinde doğruyu ve yanlış seçme

⁸⁰ Hûd 11/83; el-Ankebût 29/22, 29.

⁸¹ eş-Şuarâ 26/167.

⁸² Tekvin:19; Luka:17; 2. Petrus:2:7-8.

⁸³ el-Kamer 54/34.

⁸⁴ el-A'râf 7/84; Hûd 11/82-83; el-Hicr 15/74; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58.

⁸⁵ el-Hicr 15/60; eş-Şuarâ 26/171; es-Sâffât 37/135.

⁸⁶ eş-Şuarâ 26/172; es-Sâffât 37/136. Lut kavminin helak edilmesiyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 1/256-258.

⁸⁷ el-Ankebût 29/30.

⁸⁸ eş-Şuarâ 26/169.

⁸⁹ Tekvin, Bab 19; Luka, Bab 17; Hûd 11/51; Sâffât 37/135.

⁹⁰ Tekvin:19; el-A'râf 7/83; el-Hicr 15/59; eş-Şuarâ 26/170; en-Neml 27/37; el-Ankebût 29/32-33; es-Sâffât 37/134; el-Kamer 54/34.

⁹¹ 2. Petrus:2:7-8; el-Enbiyâ 21/74-75.

⁹² Sabunî, *Peygamberlik ve Peygamberler*, 317.

⁹³ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", 33.

özgürlüğü olan insanın, seçimlerinin bizzat kendisini veya masum olan diğer insanları hatta suçlu olanları da etkilemesi sebebiyle davranışlarının sonucunu hem bu dünyada hem de ahirette görmesi anlaşılabilir olmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla sonucunun dünyada veya ahirette görüleceği insan davranışlarının bela ve musibet ile ilişkilendirilmesi ancak insan iradesini kapsayacak şekilde gerçekleşmesi ile mümkündür.⁹⁵

İnsan davranışlarının değerlendirileceği dünya hayatı, insan için birçok engellere, sıkıntılara ve imtihánlara katlanmak zorunda kaldığı bir denenme alanıdır. Bundan dolayı insanların ilerleme ve olgunlaşmaları için aralarında gerçekleşen ve birbirlerini etkileyen davranış çeşitliliğinden dolayı değişik musibet, fitne ve sıkıntılarla karşı karşıya kalmaları kaçınılmaz olmaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla insan, başına gelebilecek hastalık, sel baskını ve yangın şeklindeki her türlü doğa olayının müsebbibi, önleyicisi, kurtulanı veya mağduru olarak bir denenme⁹⁷ içinde yer alabilmektedir. Ahlaki bakımdan bozuk olanlarla; ahlaki ve manevî açıdan kültür ve uygarlığın taşıyıcıları olanları birbirinden ayırması bağlamında Kur'an, tarihsel süreçte seçmeci bir şekilde davranarak⁹⁸ iyi ve doğru davranış ortaya koyanların hayatta kalacağını, kötülük işleyenlerin ise yok olup gideceğini vurgulamakla⁹⁹ tanrının konumunu belirlemektedir.

4.1. Doğal Dengele İnsan Ahlakı

Allah, bütün donanımlarıyla birlikte yaşanılabilir bir ortam olarak düzenlediği¹⁰⁰ evrende yeryüzünün halifesi¹⁰¹ ve emanetin sorumlusu¹⁰² olarak insanı seçmiştir. İnsan ve eşya arasındaki ilişkiyi denenme veya imtihan düzlemine taşıyan durum ise onun irade sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kendisine emanet edilip kullanımına verilen dünyanın tabiatına uygun olarak imar edilmesi ya da yok edilmesi yine insan eliyle olmaktadır. Çünkü insana zarar vermek maksadıyla kurduğu sistemi bizzat Allah'ın yok etmeye çalışmasından bahsetmek anlamlı değildir.¹⁰³ Kur'an insanın eşya ile olan ilişkisini "boyun eğdirme, karşılıksız olarak hizmetine sunma"¹⁰⁴ anlamına gelen *teshîr*,¹⁰⁵ *tezlîl*¹⁰⁶ ve

⁹⁴ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 136; Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", 24; Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 106.

⁹⁵ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ ibni'r-Ravendî el-Mulhid*, thk. H. Samuel Nyberg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 65.

⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 8/5584.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 341-342.

⁹⁸ Mazharuddin Sıddîkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, trc. Süleyman Kalkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1982), 17.

⁹⁹ Metin Özdemir, "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 129.

¹⁰⁰ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 69.

¹⁰¹ el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14.

¹⁰² el-Ahzâb 33/72.

¹⁰³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 180.

¹⁰⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 330-331, 402; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil* (Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1998), 2/6, 3/483, 4/27-28.

¹⁰⁵ İbrâhîm 14/32-33; Lokmân 31/2; el-Câsiye 45/13.

¹⁰⁶ Yâsîn 36/72; el-Mülk 67/15.

*temkin*¹⁰⁷ kavramları ile ifade etmekte ve insanın eşyaya bizzat müdahale edebileceğini kastetmektedir. Bu durumda insan, yeryüzünde meydana gelebilecek maddi ve manevî fiillerinin sorumlusu olduğu gibi olumlu ve olumsuz davranışlarının sonucunda mükâfatın ve cezanın da muhatabı olmaktadır.¹⁰⁸

Toplumların çözülüş ya da çöküşüne yol açan pek çok neden üzerinde duran Kur'an, helak sebeplerini haksızlık içeren adaletsizlik, zulüm ve baskı gibi¹⁰⁹ olumsuzlukları içeren toplumların kötü eylemlerinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹¹⁰ “Azabımız onlara geldiğinde çağırışları ‘Biz gerçekten zalim kişilermişiz!’ demelerinden başka bir şey olmadı”¹¹¹ ayeti de tarihte helak olan toplumların yok olmalarının sebebi olarak onların kötü tercih ve eylemlerinin sonucunda gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu durumda zalimler eliyle ortaya çıkan sıkıntı ve belalardan dolayı toplum içinde bulunan sorumluluk çağına gelmemiş çocuk, güçsüz, mazlum ve mağdurların çektikleri elem ve acıların sebebini imtihan noktasından ve onların kaderleri olarak okumak mazlumlara karşı yapılan haksız bir yaklaşımdır. Bir başka açıdan mazlumların başına gelenleri kader bağlamıyla ilişkilendirerek zulmü Allah’a nispet etmek de kulun Rabbine yaptığı haksız bir suçlamadır. Bu duruma eleştiri bağlamında Cenabı Hak; “Hayır, insan O’nun kendisine emrettiğini yapmadı”¹¹² ayetiyle cevap vermekte ve insanoğlunun büyük bir bilgi birikimine sahip olduğu hâlde kulluk görevini ve yüklediği emanetin gerekliliklerini hakkıyla yerine getirmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla Allah’ın iradeli varlık için doğa kanunlarıyla içiçe seçimli bir dünya yaratması ve seçmesine izin vermiş olması her akıl sahibini seçimleri dolayısıyla sorumlu, sonuçları itibariyle de bağlayıcı kıldığını göstermektedir.

Eşyanın amacı dışında sınırsız ve sorumsuz kullanımı, insanın mutsuzluğunun temel nedenlerinden birini oluşturabilmektedir. Burada eşyanın imtihan aracı olması potansiyelinde bulunan iyi ve kötü¹¹³ olguları dolayısıyla insanın onu yegâne amaç¹¹⁴ haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Teknolojinin konfor alanı yaratmasıyla insanın, doğanın tahrip edilmesine¹¹⁵ ve ekolojik dengenin bozulmasına¹¹⁶ dolayısıyla tabii dengeye verilen zararlara¹¹⁷ karşı mücadelede yeterli çabayı göster(e)memesi sonucu toplumsal çöküntülerin¹¹⁸ yaşanmasının müsebbibi olarak görünmektedir. Burada insanın verdiği en büyük zarar, kendi çağı olduğu kadar geleceği de etkilediğinin farkında olmamasıdır. Konuya

¹⁰⁷ el-En’âm 6/6; el-A’raf 7/10

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 325, 328.

¹⁰⁹ Sıddîkî, *Kuran’da Tarih Kavramı*, 35; Ayrıca bkz. Cevdet Said, *Âdem’in Oğlu Habil Gibi Ol*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 224.

¹¹⁰ el-En’âm 6/131.

¹¹¹ el-A’raf 7/5.

¹¹² Abese 80/23.

¹¹³ Muhammed Reşit Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 296.

¹¹⁴ el-İsrâ 17/16.

¹¹⁵ er-Rûm 30/41.

¹¹⁶ Arslan, “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-”, 33.

¹¹⁷ İlhamî Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme”, *İslâmiyât* 4/3 (2001), 44.

¹¹⁸ Hûd 11/116; el-Enbiyâ 21/13; el-Mü’minûn 23/33; Vâkıa 56/45-46.

bu açılardan bakıldığında yeryüzündeki ekolojik dengenin bozulmasında insanın ahlaksızlığının birçok açıdan etkili olduğu görülmektedir.

4.2. Ekolojik Denge İnsan Eylemleri

Ekoloji canlı varlıklarla çevreleri arasındaki münasebeti araştıran ilim dalıdır.¹¹⁹ Ekolojik denge sözcüğünün, “tabii denge” kavramıyla aynı anlamda kullanılması¹²⁰ tabiatta ve varlıklar arasında bir uyum ve denge olduğunun da göstergesidir. Tabiattaki her şeyin üremesi, çoğalması, evrimi (gelişimi) belirli bir sistem içerisinde gerçekleşmesi yönüyle boşluk ve israf olmayan iktisatlı bir yapı özelliği taşımaktadır.¹²¹ Dolayısıyla normal şartlarda ekolojik denge kendini muhafaza etmekte ve yenilenmektedir.¹²² Fakat tabiatın insan eliyle aşırı tahribi bu yenilenmeyi engellemektedir.

Bugün gerçekleşmesi muhtemel aşırı yağmurlar, seller, depremler, yanardağ faaliyetleri, yıldırım düşmesi, kasırgalar, tayfunlar, tsunamiler, erozyonlar, yangınlar, kuraklıklar, heyelanlar, iklim değişiklikleri vb. olaylar doğal afetler olarak adlandırılmaktadır. Ancak bu tür olayların birçoğunun insana zarar vermesi yine insanın sorumsuzluğundan veya cehaletinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanlar tarafından alınan tedbirler sayesinde birçok doğal afetin yıkıcı etkisi azaltılabilmiş veya insanlar bu tür problemlerle karşılaşmamaktadır.

Lut (as)’un ve peygamber olarak gönderildiği kavimle ilgili kıssanın anlatımına dikkat edilecek olursa Allah’ın bir toplumu sebepsiz yere helak ettiğini ne Kur’an’da ne de aklen çıkarmak mümkündür.¹²³ Denenme ile ilgili vermeye çalıştığımız ayetler ve özelde bu kıssa bağlamında, Allah’ın bir toplumu düştüğü bataklıktan çıkarmaya ve kurtarmaya çalıştığını söylemek daha çok mümkün görünmektedir. Merhamet sahibi Yüce Allah’ın, peygamberi Lut (as)’u onları kurtarmak amacıyla görevlendirmiş olması, terbiye eden anlamındaki Rab kavramıyla örtüşen bir noktadır. Buna karşılık kavmin güçlü olanlarının toplumun diğerleriyle ve çevre toplumlarla iletişim kurmayarak kendilerince küçük bir dünya yaratmış olmaları, buldukları yerde onları neredeyse tanrılaştırdığını ve ahlaksızlaştırdığını göstermektedir. Ticaret yolu üzerinde olmalarına rağmen liderlerin bencillikleri sebebiyle ekonomik olarak dışarıya kapalı bir toplum özelliği gösteren bu zengin kesimin, içlerine birilerini kabul etmemeleri dolayısıyla kendilerinin de yok ettikleri kredileri dolayısıyla gidecek bir yerleri de bulunmamaktadır. Böyle bir topluluğun herhangi bir olay sonucu başlarına gelebilecek bir felaketle yok olmalarının izlenmesi geçmişte yaptıklarının sonucu olarak hak ettikleri¹²⁴ bir durum olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bela kavramı

¹¹⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 19.

¹²⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001), 67.

¹²¹ Mine Kışlalıoğlu-Fikret Berkes, *Çevre ve Ekoloji* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 37.

¹²² İsmail Râci Farukî, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 66; Ayrıca bkz. Deniz Gürsel, *Çevresizsiniz* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 88.

¹²³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 325, 328.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitabü’t-tevhid*, 394; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 325; Resul Ertuğrul, “Kur’an’da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu –II-”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018), 147-152.

sınamak/denemek anlamıyla yok oluşu ya da kurtuluşu insanlar arası bir ilişki çerçevesinde gerçekleşen olaylar zincirinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Allah'ın onları kötü eylemlerinden ve ahlaksız davranışlarından kurtulmaları için peygamber görevlendirmesi ise merhamet sahibi bir varlığın kurtuluş yolunu göstermek için onlara yardım elini uzatması olarak anlaşılmalıdır.

Kur'an-ı Kerîm eski kavimlerin gayri ahlaki davranışları ve baskıcı idarelerinin yanlış tutumları sebebiyle yeryüzünün dengesini bozduklarını ifade etmektedir.¹²⁵ Bu tutumların genel kabul görmesiyle de sosyal davranışların yönlendirildiği bir hal almasıyla yaygın bir ahlaki çöküntüyü ve toplumsal bir çözülmeyi beraberinde getirdiği görülmektedir.¹²⁶ Bu açıdan bakıldığında dünyaya ahlaki bir kötülüğün hâkim olması ve bunun bir yaşam tarzı haline getirilmesi de insanın seçimleriyle ilişkili olduğu söylenebilir.¹²⁷ Aynı şekilde Lut'un (as) tebliğine rağmen bu toplumun kötülüklerinden vazgeçmemesi, çevre toplumlara karşı ticari ilişkilerinde bencil ve kapalı bir toplum özelliği sergilemesi ve kendi aralarında ahlaksızca yaptıkları homoseksüel tavrın, dışarıdan gelen tüccarlara onurlarını kırıcı tarzda uluorta yapılması, toplumsal cehalet noktasında büyük bir zulüm örneği oluşturmaktadır. Bu durum orada yaşayan insanların içedönük olmalarına sebep olduğu gibi çevre toplumlar tarafından ayıplanmalarına ve eleştirilmelerine neden olmaktadır. Lut kavminin tutumlarını izah mahiyetinde Kur'an onlar için o zamana kadar görülmemiş bir ahlaksızlık ve zulüm içinde olduklarını ve bu davranışları gösterenlerin böyle bir cezayı hak ettiklerini ifade etmektedir.¹²⁸

Mülkiyeti Allah'a ait olan ve bütün varlıkların eşit olarak kullanımına sunulan yeryüzünün,¹²⁹ insan eliyle çeşitli sınırlar çizilmesi sebebiyle oradakilerin iyi ya da kötü bir coğrafyada yaşamaya mecbur bırakılmaları, insanın kendi iradesiyle meydana getirdiği büyük bir zulümdür. Ancak bu durumun coğrafik kader olarak değerlendirilmesi ise öznel yorumlardan kaynaklanmaktadır. Bu noktada insan eliyle oluşturulan coğrafyanın şartları gereği meydana gelen iyi ya da kötü durumlar için *Tanrının takdiri* yorumuyla izah edilmesi Yüce, Kudretli, Merhamet sahibi, Âdil vb. birçok olumlu yönleri olan Yüce Allah'ı sorgulanır kılmaktadır. Örneğin irade sahibi olanlar yüzünden yeryüzünde kötülüğün ortaya çıkmasında ve masumların mağdur olmalarında hikmet aramak veya imtihan sebebi kılmak ve bunların tümünün faili olarak Tanrının gösterilmesi, açıklayıcı olmadığı gibi yargılayıcı olmaktan da uzak değildir. Çünkü bu tür olaylarda bir sürü günahsız, suçsuz insan, çocuk ve hayvan da zarar görmekte ve yok olmaktadır.

İslam âlimleri, akıl ve iradeden yoksun masumların, yaşanan sıkıntılar karşısındaki durumlarının ne olduğu hususunu tartışmış ve çeşitli görüşler sunmuşlardır. Bu konuda

¹²⁵ el-Bakara 2/49, 205; İbrâhîm 14/6; el-Kasas 28/4.

¹²⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 1/160.

¹²⁷ Mehmet Sait Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 185.

¹²⁸ Hûd 11/81-83.

¹²⁹ Fussilet 41/10.

Eş'arîler, mülkün sahibinin mülkünde istediği gibi tasarruf edebileceğini ve dilediğini yapıp yapmama konusunda mecbur olmadığı için masumların elemeleri konusunda da Allah'ın sorumlu tutulamayacağını ifade etmektedirler.¹³⁰ İmam Mâtürîdî sorumlulukları olmayan masumlara, maruz kaldıkları acı ve elemeler karşılığında ahirette mükâfat olarak karşılıklarının fazlasıyla verileceğini ifade ederken,¹³¹ Neseî ise yetişkinlerin ibret almaları için masumların zarar görmelerini anlamlı bulmaktadır. O, sorumluluk çağında olmadıkları için de ahirette bir karşılıklarının olmadığı kanaatindedir.¹³² Mu'tezile ise masumların elemeleri konusunda çektiklerine karşılık ahirette büyük mükâfata nail olacaklarını ifade etmektedir. Şayet Allah çektikleri ıstıraplara karşılık ödül vermemiş olsaydı zalim olurdu görüşündedir.¹³³

Doğanın yıkıcı eylemlerini gerçekleştirdiği bölgelerde yaşayan tüm canlıların çeşitli sebeplerle yok olmaları konusunda Tanrı tarafından helak edildiklerini söylemek ahlaki değildir. Ayrıca karşılıkları ahirette verilecek diye dünyadaki afetleri canlılar için Allah'ın belası şeklinde olumsuz anlamda okumak da mantıklı görünmemektedir. Dolayısıyla toplumsal çöküş ve yok oluşların asıl sebebinin irade sahibi bir varlığın eylemleriyle ilişkili olduğu açıkça görülmektedir. Kur'an kıssaları da bu çerçevede incelendiğinde tarihte helak olan kavimlerin helak sebeplerinin yine insanların olumsuz tutum ve davranışlarına bağlandığı görülmektedir. Bu noktada Kur'an'da Lut kavminin¹³⁴ dışında da İsrail oğulları,¹³⁵ Nûh kavmi,¹³⁶ Âd kavmi¹³⁷ ve Semûd kavmi gibi birbirlerine benzer veya farklı zulüm ve isyan tutumları dolayısıyla eleştirilen ve musibete uğrayıp helak olmalarına izin verilen¹³⁸ kavimler olduğundan da bahsedilmiştir. Kur'an'da insanların denenmeleri ile ilgili ayetlerin bazılarında her türlü musibetin bir kitapta yazılı olduğu¹³⁹, musibetlerin varlıklar arasında ve sürekli bir illetler silsilesi içinde Allah'ın izni ile gerçekleştiği¹⁴⁰ bildirilirken bazısında ise musibetler insanın kendisinin sorumlu olduğu olumsuz eylemlerinin bir sonucu¹⁴¹ olarak gösterilmektedir.¹⁴² Yine Kur'an'da musibetlerin gelişinde etkin olan günahların¹⁴³ "nefislere zulmetme"¹⁴⁴ şeklinde yorumlandığı ve her isyanın, her emre muhalefetin musibete davet olarak değerlendirildiği görülmektedir.¹⁴⁵ Öte yandan insanın diğer insanlara yaptığı

¹³⁰ Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, 240-241.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 108-109; *Te'vilât'ül-Kurân*, 612-613.

¹³² Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 2/351.

¹³³ Kâdî Abdücabbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Ammâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 1/244-256.

¹³⁴ Hud 11/82; el-Araf 7/81-84.

¹³⁵ el-Bakara 2/250; el-Araf 7/133.

¹³⁶ Hûd 11/25-49; el-Araf 7/59-64.

¹³⁷ Hûd 11/58; el-Araf 7/72.

¹³⁸ Hûd 11/67; el-Araf 7/78.

¹³⁹ et-Tevbe 9/50-51; el-Hadid 57/22.

¹⁴⁰ et-Tegâbûn 64/11.

¹⁴¹ el-Kehf 18/33-43; el-Kalem 68/17-32.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 326; Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 90, 96-97.

¹⁴³ el-Araf 7/100; el-Maide 5/49.

¹⁴⁴ en-Nisa 4/62, 79; er-Rûm 30/36; el-Kasas 28/47.

¹⁴⁵ en-Nûr 24/63; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/41; Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 150.

haksızlıklar ve zulümler¹⁴⁶ de musibetlerin geliş sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Bu noktada Kur'an'ın Mekke halkının uğradığı bir kılığı, "Allah'ın nimetlerine nankörlük etmelerine ve kendilerine gelen Peygamber'i yalanlamalarına"¹⁴⁷ gerekçe göstermesi "nankörlük" tutumuyla musibetin gelmesi arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurulduğuna delil niteliğindedir. Anacak tüm bunlara rağmen Kur'an, insanların başlarına gelen musibetlerin kendilerinden kaynaklandığını fakat Allah'ın, onların günahlarının birçoğunu affettiğini¹⁴⁸ ve böylelikle azaptan kurtulduklarını¹⁴⁹ da bildirmesi Allah'ın affedici olduğunun yok edici olmadığını göstergesidir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Kur'an'da bela kavramı ekseninde ele aldığımız insanın denenmesi konusu, daha çok insan merkezli bir anlayış etrafında şekillendiği görülmektedir. Türkçeye imtihan etmek anlamına gelecek şekilde çevrilen bela kelimesi, İslam kültüründe daha çok Allah'ın imtihan etmek için insanların başlarına çeşitli şekillerde sıkıntı, ıstırap veya yok etme amacıyla felaket göndermesi şeklinde negatif bir tutum olarak öznel bir yorumla ele alındığı görülmüştür. Ancak birçok şekilde ortaya çıkan denenme eylemi ile nötr bir anlama sahip bu kavramın, Kur'an'daki anlatımlarında da Allah ile olan ilişkisini nötr olarak yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada insanların özgür iradeleriyle ortaya koydukları tutum ve davranışlarının kendilerine ve başkalarına olumlu veya olumsuz farklı birçok şekilde yansıdığı görülmektedir. Lut kavmi özeline dikkat çekerek helak olan toplumlara yer veren Kur'an'ın üzerinde durduğu nokta ise; topluma yön verenlerin bencillikleri ve destekçilerinin duyarsızlıkları sebebiyle doğaya veya içinde yaşadıkları topluma ya da başka toplumlara bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde zarar verdikleri veya duyarsızlaştıklarıdır. Bu durumda olanlar hakkında Kur'an, tarih sahnesinden silindiklerinden ve geleceğe olumsuz örneklikleriyle yansıdıklarından bahsetmektedir. Buna karşın yine Kur'an; her toplumda akıllı, vicdanlı ve duyarlı insanların bulunduğunu desteklemek, kötü, cahil, vicdansız kimselerin de kötülüklerinden vazgeçmelerini sağlamaları için Allah'ın, bizzat o toplumun içinden veya dışından bir peygamber ile onlara vahiy göndermesini bir lütuf tavrı olarak göstermektedir. Sunulan bu lütufla tarihte helak olmaktan kurtulan insanların varlığı, bugün de onların vahyin yanı sıra kendilerine bahşedilen akıl ve irade ile doğru planlama, tedbirli davranma, duyarlı ve vicdanlı tutum ve davranışları yoluyla sıkıntı ve problemlerini aşabileceklerini göstermektedir.

Kur'an ışığında anlaşılan; Allah'ın akıl ve irade bahşettiği insanların olumlu istek ve davranışlarını onayladığı ve desteklediği ancak istemeleri halinde onları yarattığı ve fakat olumsuz istek ve davranışlarını onaylamadığı ve desteklemediği ancak istemeleri sebebiyle o davranışları yarattığı anlaşılmaktadır. Burada Allah'ın insan hayatına olumlu yansıyan ve herkesi içine alacak şekilde katkıda bulunduğu tutumları için akıl ve irade vermek ayrıca akıl

¹⁴⁶ en-Nisa 4/153; ez-Zümer 39/51; el-Kehf 18/35.

¹⁴⁷ en-Nahl 16/112-113.

¹⁴⁸ eş-Şûrâ 42/30.

¹⁴⁹ Yûnus 10/98.

ve iradeleri ile bilemeyecekleri konuları onlara bildirmek için peygamber göndermek, vahiy ile yönlendirmek şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatta peygamber göndermediği toplumları cezalandırmayacağını söylemesi de ayrıca adil bir varlık olduğunun delilidir. Bu anlamda akıllı ve vicdanlı herhangi bir insanoğlunu vahiy ile destekleyerek kurtulmalarına vesile olan Allah'ın olumlu katkısının görmezden gelinmesi beklenmemektedir. Bu durumda insanların olumlu veya olumsuz tutum ve davranışlarının denenmesi anlamındaki imtihan olgusunun, aralarındaki ilişkileri sebebiyle ortaya çıktığı ve davranışlarının kalitesi ile hayatlarına yön verdiği anlaşılmaktadır.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma, doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerektirmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”. *Marife* 2/2 (2002), 19-34.
- Atik, M. Kemal. “Kur’ân’da Lût Kavmi ve Düşündürdükleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1988), 287-308.
- Aydın, Mehmet Sait. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Kısas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*. İstanbul: Çile Yayınları, 1966.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sıhahu’l-‘Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr ‘Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlmi lil-Melâyîn, 1990.
- Cibrân, Mesud. *Râid*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1967.
- Ertuğrul, Resul. “Kur’an’da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu –II-”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018), 145-173.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen. *el-İbâne an usûli’l-diyâne*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1994.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen. *el-Lüma fi’r-red alâ ehli’z-zeyği ve’l-bid’a*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luğa*. Kahire: Müessesetü’l-Mısrıyyetu’l-Âmme, 1967.
- Farukî, İsmail Râci. *Bilginin İslâmileştirilmesi*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
- Güler, İlhami. “Dünyanın Başına Gelen “Derin Sapkınlık: Dünyevîleşme”. *İslâmîyât* 4/3 (2001), 35-58.
- Güler, İlhami. *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Gürsel, Deniz. *Çevresizsiniz*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- İbn Hümmam, Kemâluddîn es-Sivâsî. *Kitabu’l-Müsayere*. çev. Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebâr, Ahmed b. Halil el-Hamedânî. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim. Beyrut: Daru İhyait-Türasil-Arabiyye, 2001.
- Kâdî Abdücabbâr, Ahmed b. Halil el-Hamedânî. *el-Muhtasar fi usûli’dîn*. nşr. Muhammed Ammâra. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1988.
- Katar, Mehmet. “Tevrat’ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 57-76.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”. *Kelâm Araştırmaları* 6/1 (2008), 77-106.
- Kışlalıoğlu, Mine - Berkes, Fikret. *Çevre ve Ekoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Neccâr, Abdulvahhâb. *Kasasu’l-enbiyâ*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn. *Kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd*. Kahire: Dar’u Tabâatü’l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn. *Tabsiratü’l-edille*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Özdemir, Metin. “Din Karşısı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 125-134. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Özdemir, Metin. *İlâhi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur’an ve Medeniyet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsü'd-Dîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, h. 1419.
- Rıza, Muhammed Reşit. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Sabunî, Muhammed Ali. *Peygamberlik ve Peygamberler*. çev. Suat Cebeci-Bilal Delice. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru't-Türâsi'l- 'Arabî, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*. thk. Abu'l-Celîl Abduhu Şelebî. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1998.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 450-465.

Ne De Fide Presumant Disputare (İnanç Konusunda Tartışmaya Kalkışmasınlar!): Ortaçağda Dinler Arası Tartışma ve Münakaşalar İçin Yapılan Yasal Düzenlemeler

Ne De Fide Presumant Disputare: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14482184>

Çeviri Makalesi /
Translation Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
13.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Prof. Dr. John TOLAN
Nantes Université, FRANCE.
John.Tolan@univ-nantes.fr

ORCID ID
<https://orcid.org/0000-0003-2649-2261>

Çev.

Dr. Harun CEYLAN
T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri
Başkanlığı, Ankara, TÜRKİYE.
hceylan0678@gmail.com

ORCID ID
<https://orcid.org/0000-0002-9802-7476>

SCREENED BY

iThenticate
Professional Plagiarism Prevention

Bu çalışma yazarın 27.06.2018 tarihli iznine istinaden aşağıda künyesi verilen eserinin Türkçe'ye çevrilmiş hâlidir: Tolan, John. "Ne De Fide Presumant Disputare: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages". *Medieval Encounters* 24/1-3 (2018), 14-28.
<https://doi.org/10.1163/15700674-12340015>

Öz

Papa IX. Gregory, 4 Mart 1233'te Almanya'daki piskopos ve başpiskoposlara "Sufficere Debuerat Perfidie Iudeorum" başlığıyla göndermiş olduğu resmî mektubunda Alman Yahudilerinin "ihametleri"nden ve Hıristiyanlığa karşı "küfürleri"nden bahsetmiştir. Papa'ya göre Yahudilerin bu davranışları, özellikle Yahudilikten Hıristiyanlığa dönenler başta olmak üzere Hıristiyan toplum üzerinde bozucu etkiler gösterebilmektedir. Papa, piskoposlara Yahudilerin Hıristiyanlarla tartışmaya cüret etmelerine ve Hıristiyanların da bu tür tartışmalara katılmalarına kilise gücünü kullanarak engel olmalarını emretmiştir. Gregory, açık bir şekilde, din adamı olmayan Hıristiyanlar ile Yahudiler arasında din hakkında gayriresmî tartışma veya münakaşalara izin vermenin tehlikeli olduğunu düşünmüştür. Gregory, aynı zamanda keşişliği benimseyen iki yeni tarikatın teşvik edilmesinde ön ayak olmuş ve onların Yahudilere (ve küçük çapta da olsa Müslümanlara) karşı yürütmüş oldukları misyonerlik faaliyetlerinde cesaretlendirici rol oynamıştır. XIII. ve XIV. yüzyıllar boyunca özellikle Dominikenler dinî tartışmalarda uzman hâle gelmişlerdir. Din adamı olmayanlar, hem kilisenin hem de sarayın ortaya koyduğu yasal düzenlemelerle bu tür tartışmalara girmekten alıkonmaya çalışılmıştır. Bu makale, Ortaçağ'da dinler arası tartışma ve münakaşaların zararları hakkında Hıristiyan otoritelerin (kilise, krallık vb.) bakış açısıyla ortaya konmuş birçok temel metni inceleyecektir. Tertullian'dan Joinville'e kadar birçok kilise yazarı, bu tür tartışmaların Hıristiyan katılımcılar ve izleyiciler üzerinde doğuracağı etkiler konusunda endişelerini dile getirmiştir. Ortaçağa ait birçok yasal düzenleme metni, ister sivil tarzda ister kanon şeklinde olsun, bu tür tartışmaları sınırlandırmak veya yasaklamak yolunu aramıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Tartışma, Kilise Otoritesi, Yahudi Karşıtlığı, Hıristiyanlık, Kral Buyrukları.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Tolan, John. "Ne De Fide Presumant Disputare (İnanç Konusunda Tartışmaya Kalkışmasınlar!): Ortaçağda Dinler Arası Tartışma ve Münakaşalar İçin Yapılan Yasal Düzenlemeler". çev. Harun Ceylan. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 450-465. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14482184>

CC BY-NC 4.0

Abstract

On March 4th, 1233, in his bull “Sufficere debuerat perfidie Iudeorum”, Pope Gregory IX complains to the bishops and archbishops of Germany of the many “perfidies” of the German Jews, including their “blasphemies” against the Christian religion, which, he fears, may have an ill effect on Christians, particularly converts from Judaism. He orders the bishops to prohibit Jews from presuming to dispute with Christians and to prevent Christians from participating in such disputations through ecclesiastical censure. Gregory clearly thought that it was dangerous to allow informal discussions or debates about religion between Jews and Christian laymen. At the same time, he was instrumental in the promotion of the two new mendicant orders and in the encouragement of their missionary efforts towards Jews (and to a lesser extent Muslims). Over the course of the thirteenth and fourteenth centuries, the Dominicans in particular became specialists of religious disputation. Laymen were increasingly discouraged or prohibited from engaging in such disputation by both ecclesiastical and royal legislation. This article will examine several key texts involving the dangers of interreligious debate and discussion in the Middle Ages from the perspective of Christian authorities (ecclesiastical, royal or other). Various authors, from Tertullian to Joinville, expressed misgiving about the effects such debate could have on Christian participants and bystanders, and various medieval legal texts, civil and canon, sought to limit or prohibit such debate.

Keywords: Disputation, Ecclesiastical Authority, Anti-Judaism, Christianity, Mandate of the King.

1. GİRİŞ

Hıristiyanların başka dinden insanlarla tartışmanın getirdiği sorunlar üzerinde durmaları ve fikirlerini açıklamaları, bu makalede ele alınan XIII. ve XIV. yüzyıllara has bir durum değildir. Aksine Ortaçağ yazarları, patristik dönem yazarları tarafından bu konunun nasıl ele alındığından fazlasıyla haberdar olmuşlardır. Hıristiyanların Yahudilerle tartışmasının zararlarından bahseden belki de en erken atıf Tertullian’a (ö.220) aittir. Tertullian, *Adversus Iudaeos* adlı eserinde Yahudi bir dönme ile bir Hıristiyanın tartışmalarını şu şekilde aktarmıştır:

“Çok yakın bir zamanda Yahudi bir dönme ile bir Hıristiyan arasında tartışma yaşandı. Aralarındaki münakaşa akşama kadar sürdü. İki tarafın destekçilerinin kopardığı gürültü sebebiyle hakikat, üstü bir bulutla kaplanmış gibi belirsizleşti. Herkesin aynı anda konuşmasından dolayı tatmin edici bir açıklama ortaya çıkmadığından, metinlerin daha dikkatli bir incelemesinden sonra meselelerin yazılı olarak ele alınmasına karar verildi.”¹

Akademisyenler, Tertullian’ın bahsettiği tartışmanın onun Kartaca sokaklarında şahit olduğu bir tartışma olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Richard Lim’e göre, Hıristiyan tartışmacı Tertullian’ın bizzat kendisi bile olabilir. Her halükârda, Tertullian açıkçası tartışmanın sonucundan memnun olmamış ve *Adversus Iudaeos*’u yazarak böyle bir tartışmada söylenmesi gerekenleri kendi görüşüne göre ortaya koymuştur.² Mesele şu ki, Tertullian ve okuyucuları için Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki günlük temas ve tartışma olağan bir durumdur ve bu tür teolojik anlaşmazlıklar en azından makul görülmüştür. Yine de bu durum, açık bir tehlikeye işaret etmesinin yanı sıra Yahudi imansızlığından kaynaklanan şüpheleri

¹ Hermann Tränkle, Q. S. F. Tertullian, “Adversus Iudaeos.” *Mit Einleitung und kritischem Kommentar* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964). Geoffrey D. Dunn (çev.), *Tertullian* (London, New York: Routledge, 2004), 68–69.

² Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1995), 4–7; Geoffrey D. Dunn, *Tertullian’s Adversus Iudaeos: A Rhetorical Analysis* (Washington: Catholic University of America Press, 2008).

yatıştırmak ve Hıristiyanlara Yahudilerin argümanlarına uygun cevaplar sunmak için bir metne ihtiyaç duyulduğu konusunu da gündeme getirmiştir.

Tertullian'ın, tepkisini edebî polemikler şeklinde verdiği sıralarda erken dönem Kilise konsilleri metinlerinde de aynı türden endişelerin yansımaları görülmeye başlamıştır. IV. yüzyılda çeşitli piskoposlar ve konsil üyeleri, özellikle sapkınlar başta olmak üzere, kâfirlerle tartışmanın tehlikeleri konusunda endişelerini dile getirmişlerdir. 381'de Aquileia Konsili'nde sapkın olarak görülen Ariusçu piskoposlar Palladius ve Secundianus aforoz edilmiştir. Milano Piskoposu Ambrose, suçlananların dil becerilerinin üstünlüğü konusunda konsili uyarılmış ve böylece konsilde sonu gelmeyen tartışmaların çıkmasını önlemiştir.³ Richard Lim'in gösterdiği gibi, bu, IV. yüzyılda konsillerde sözlü performansa dayalı tartışmaların yerini konsilin fikir birliğini temsil eden belgelerin almasına doğru büyük bir değişimin parçasıdır. Kilise içinde bile tartışma bölücü bir hâl alabilmektedir. Örneğin 431 Efes Konsili'nde İskenderiyeli Cyril, Papa Celestine ve imparatorluk yetkilileri arasındaki rekabet doruk noktasına çıkmıştır.⁴ Kötüye giden bu duruma karşı barışçıl işbirliğini yeniden sağlamaya çalışmak adına imparatorlar II. Theodosius ve Valentinianus bu konuda şunları yazmışlardır:

“Rahiplere hem ahlaklarının güzelliği hem de inançlarının sağlamlığı için hayranlık duyulması gerekir; onların ise her gün hayatlarının sadeliğini ortaya koymaları ve herhangi bir sorunun özünü bilmeleri ve sözcüklerle ilgili kibri körükleyen tartışmalarda bulunmak yerine, esas olarak araştırma yoluyla din ile ilgili gerçek öğretiyi keşfetmeye girişmeleri gerekmektedir.”⁵

İmparator Marcian'ın başkanlık ettiği ve Mesih'in ikili doğasını (insani ve ilahi) temel bir öğreti olarak belirleyen Kadıköy Konsili'nin (451) ardından Marcian, Kadıköy'de toplanan piskoposların “dinde neyin gözetilmesi gerektiğini açık bir şekilde tanımladıklarını” teyit ederek buna binaen “din dışı addedilebilecek iddiaların bundan sonra sona ermesini” emrettiği iki yasa (Ocak ve Şubat 452'de) yayımlamıştır.⁶ Amaç, Kilise içinde Mesih'le ilgili konulardaki çekişmelere son vermektir ve Marcion bunu sağlamak için koyduğu yasada tehditkâr bir dille şunları buyurur: “Bu yasanın uygun olmadığını düşünenlere karşı ceza eksik edilmeyecektir, çünkü onlar yalnızca sağlamca çerçevesi belirlenmiş inanca karşı çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda bu çekişmeyle Yahudiler ve putperestler huzurunda Hıristiyanlığın kutsal gizemlerini de kirletiyorlar.” Bu yasa, Codex Justinianus'ta (1.1.4) tekrarlanmıştır. Burada yasaklanan şey, Hıristiyanların kendi aralarında dinî tartışmaya girişmeleridir, bunun sebeplerinden birisi, Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlıkların bu şekilde ortaya dökülmesinin Yahudilerin ve putperestlerin gözünde inancın kutsiyetine hâlel getireceği düşüncesi olmuştur. Kilise'nin otoritesini kabul etmek yerine öğreti hakkında tartışmak, özellikle de

³ Alex J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 20; Lim, *Public Disputation*, 219–220.

⁴ Lim, *Public Disputation*, 220–226.

⁵ Lim, *Public Disputation*, 221.

⁶ Amnon Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 344.

kâfirlerin huzurunda bunu gerçekleştirmek, inancın kutsiyetine saygısızlık edilmesi riskini de beraberinde getirmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın bir çeviri olduğunu ve etik kurul izni gerektirmeyen çalışmalar arasında yer aldığını ve çevirinin yayınlanması için gerekli tüm izinlere sahip olduğumu beyan ederim.

2. PAPA IX. GREGORY’NİN ALMANYA BAŞPİSKOPOSLARINA VE PİSKOPOSLARINA MEKTUBU (4 MART 1233)

XII. yüzyılın sonlarında ve XIII. yüzyılın başlarında, birçok Latin Hıristiyan yazar, Yahudilerle veya sapkınlarla tartışan fakat din konusunda uzmanlığı olmayan halktan kişilerin veya yetersiz eğitilmiş din adamlarının bu girişimlerinin potansiyel tehlikeleri konusunda endişelerini dile getirmiştir. 1190’larda, Bloisli Peter, *Yahudilerin Hainliklerine Karşı (Contra perfidiam Iudeorum)* adlı eserinde “yasadışı ve özensizce yapılan tartışmaların bir sonucu olarak, sapkın düşüncelerin yabani otlar gibi vahşice yayıldığı”⁷ uyarısında bulunmuştur. Paris başpiskoposu Sullyli Odo (1197–1208), 1200 yılı civarında çıkarılan sinod kurallarına ek olarak yazılan bir metinde: “Din adamı olmayanların, aforoz cezası da gündemde olmak üzere, Hıristiyan inancının temelleri hakkında Yahudilerle tartışmaları (presumant disputare) yasaklanmalıdır.”⁸ ifadelerini kullanmıştır.

IX. Gregory’nin papalık döneminde (1227-1241), Hıristiyan vatandaşların Yahudilerle tartışmasının tehlikelerine ilişkin yenilenen bir endişe görülmektedir. 1227 Mart’ında Treves Konsili, “Cahil din adamları, vatandaşların huzurunda Yahudilerle tartışmayacaklardır.”⁹ şeklinde bir karar almıştır. Kabul etmek gerekir ki bu, din adamlarının hâl ve hareketlerini Gregory’nin selefleri olan III. Innocent’in ve III. Honorius’un desteklediği reformlarla uyumlu hale getirmeyi amaçlayan uzun önlemler listesinin bir parçasıdır. Treves’te yürürlüğe konulan diğer önlemler arasında, piskoposların kendi bölgelerine gelen (ve varlıkları sıklıkla rekabete ve kırgınlığa sebep olan) Fransiskan ve Dominiken keşişlerini uygun şekilde karşılama (begnine recipiatis) zorunluluğu da yer almıştır. İki önlem (keşişleri uygun şekilde kabul etmek ve cahil din adamlarının halkın önünde Yahudilerle tartışmasını yasaklamak) açıkça bağlantılı olmasa da, Gregory’nin papalık döneminde bu bağlantı kurulmuştur: Yahudilerle ve Müslümanlarla tartışma ve onlara vaaz verme görevi keşişlere, özellikle de Dominikilere verilmiştir.¹⁰

⁷ Peter of Blois, *Contra perfidiam Iudeorum* (pl 207), 825; Novikoff, *The Medieval Culture*, 191.

⁸ Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of Their Relations during the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period* (New York: Hermon Press, 1966), 300–301; Novikoff, *The Medieval Culture*, 190.

⁹ Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vols. (Graz: Akademische Druck, 1960–62), 23: col. 33; Grayzel, *The Church*, 318–19. Bkz. Novikoff, *The Medieval Culture*, 190.

¹⁰ Yahudilere vaaz verme konusunda Dominiken misyonerlerin rolü hakkında bilgi için bkz. Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982); Robin Vose, *Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Ayrıca Vose’un kitabını değerlendirdiğim yazım için bkz. *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (2010): 200–201.

Benzer şekilde, 1233'te Tarragona Konsili'nde şu ifadeler yer almıştır. “Din adamı sınıfından olmayan herhangi bir kişinin Katolik inancı hakkında ister halk önünde ister özel meclislerde tartışması yasaklanmıştır. Yasağımıza aykırı davrandığı tespit edilen kişi kendi piskoposları tarafından aforoz edilecek ve kendini arındırmazsa sapkınlıkla suçlanacaktır.”¹¹ Burada asıl endişe duyulan husus, aşağıdaki kanunlarda açıkça belirtildiği gibi, sapkınlıkların ortaya çıkması düşüncesidir.

Gregory, 4 Mart 1233'te Alman din adamlarına gönderdiği bir mektupta bu konuyu açıkça ele almıştır. Tartışma yasağına dair metin, bu uzun mektubun sonuna eklenmiştir ve aslında neredeyse sonradan akla gelen bir şey gibi durmaktadır. Mektuptaki ifadeler düşünülecek olursa Gregory'e göre Yahudilerin Hıristiyanlarla tartışmaya olan yatkınlıkları, onların Hıristiyan inancını baltalamaya çalışma araçlarından birisidir. Bu bağlamı anlamak için, mektuba bütünüyle yakından bakmak gerekir.¹² Papa mektubunu “Almanya Kilisesi'nin başpiskoposlarına, piskoposlarına ve diğer yüksek rütbeli rahiplerine” hitaben yazmıştır. Papa, mektubuna şu ifadelerle başlar:

“Katolik inancına saldıranlarla Tanrı'nın adını bilmeyenler bile onları komşuluğa veya arkadaşlığa kabul etmezken insanlığı kucaklayan Hıristiyan sevgi anlayışının onları yalnızca nezaketten dolayı kabul etmesini ve hoş görmesini takdir edemeyen Yahudilerin hainliği artık sona ermelidir. Yahudiler, kendilerine yapılan iyiliklere karşı nankör ve verilen imtiyazlara karşı unutkan olduklarından, nezakete karşı hakaret, iyiliğe karşı da dini saygısızca küçümsemeyle karşılık veriyorlar. Oysaki bizimle yalnızca merhametimiz sayesinde yakınlık kurmuşlardır ve (İsa'ya karşı işlemiş oldukları) suç yüzünden ebedî kölelik boyunduruğu altında olduklarını bilmeleri gerekir!”

Yukarıdaki ifadeler, daha önce özellikle III. Innocent'in 1205'te Fransa Kralı II. Philip'e hitaben yazdığı *Etsi non displiceat Domino* veya 1208'de Nevers Kontu'na göndermiş olduğu *Ut esset Cain* başlıklı bir dizi mektupta da geçtiği gibi Yahudilerin İsa'yı öldürmüş olma günahlarından dolayı kölelikle cezalandırıldıkları fikrine dayanan teolojinin klasik yansımalarıdır.¹³ Buna göre Yahudiler, İsa'yı Mesihleri olarak tanımadıkları için köleliğe mahkûm edilmişlerdir, fakat yine de Hıristiyanlar arasında yaşamalarına izin verilmiştir. Papa Gregory, “Biz Hıristiyanlara zulmedenler bile bizim Yahudileri hoşgördüğümüz kadar onların varlığına tahammül göstermezler.”¹⁴ (Burada Innocent'in *Etsi Iudeos*'una atfen, Hıristiyanları ve Yahudileri topraklarından kovan Muvahhidlere dolaylı bir gönderme vardır) ifadelerini

¹¹ Mansi, *Sacrorum conciliorum*, 23:329; Grayzel, *The Church*, 1:324–25; Bkz. Novikoff, *The Medieval Culture*, 191. Tarragona Konsili'nin toplanma tarihini 1235 olarak veren kaynaklar da mevcuttur. Bkz. *Cortes de los Antiguos Reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña. Tomo 1. Primera parte: Cortes de Cataluña (1064 al 1327)* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1896), 123.

¹² Bu mektubun içeriği için bkz. Georg Heinrich Pertz, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum*, 3 vols. (Berlin: Weidmann, 1883), 1:414.

¹³ Mektupların Latince orijinal hâlleri, çevirileri ve bu metinler hakkındaki yorumlar için bkz. <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30385/> ve <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30493/>. Bu metinler hakkında bilgi için bkz. John Tolan, “Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, Revisited”, *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, ed. Elisheva Baumgarten and Judah Galinsky (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 139–149.

¹⁴ <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30352/>

kullanır. Gregory'e göre buna rağmen Yahudiler, Hıristiyanların bu hoşgörülerine uygun düşecek minnettarlığı göstermek yerine, "dine saygısızlık içeren küçümseme" biçimleriyle kendisini gösteren bir "ihamet" içerisinde bulunmayı tercih etmişlerdir. Papa daha sonra mektubunda bu ihanetleri sıralamaya başlar.

Papa'nın kınamış olduğu Yahudi "küstahlığının" ilk göstergesi, onların evlerinde Hıristiyan hizmetçiler çalıştırmalarıdır; bu, o zamanlar Avrupa'nın çoğu bölgesinde gerçekten de yaygın olan ve sonucu değiştirmemiş olsa da çeşitli kilise otoriteleri tarafından sürekli olarak kınanan bir uygulama olmuştur.¹⁵ Gregory'nin bu konuda kullanmış olduğu "mancipia" terimi, "köleler" ifadesini karşılar. Aslında bu konudaki Kilise mevzuatı, Yahudilerin kölelerini sünnet ettirmelerini ve Hıristiyan kölelere sahip olmalarını yasaklayan Roma yasalarının devamı niteliğindedir.¹⁶ XIII. yüzyıl Latin Avrupa'sında, Yahudilerin Hıristiyan kölelere sahip olması imkânsız görülmüştür: ancak Yahudiler sıklıkla Hıristiyanları ev hizmetçileri olarak çalıştırmışlardır. Bu hizmetçiler genellikle kadınlar olmuşlardır ve bu durum da onların Yahudi erkeklerle cinsî olarak yakınlaşabilecekleri ve dinden dönmeye zorlanabilecekleri endişesini yaratmıştır. Dinden dönme korkusu bu metinlerin çoğunda yalnızca örtülü olarak sezilse de, Gregory Yahudilerin Hıristiyan hizmetçileri sünneti kabul etmeye ve Yahudiliğe geçmeye zorladıklarını açıkça ifade etmiştir. Gregory, Yahudilerin "evlerinde Hıristiyan bakıcılara ve hizmetçilere" karşı "duyulduğunda dehşet uyandırıcı ve menfur kötülükler" içerdiğini iddia ettiği muamelelerine karşı özellikle öfke duymuştur. Papa, şüphesiz selefi III. Innocent'in *Etsi Iudeos* başlıklı resmî bildirisinde yer alan Yahudilerin sütannelere Evharistiyadan sonra sütlerini tuvalete dökmelerini emrettiği şeklindeki suçlamasını¹⁷ da göz önünde bulundurmıştır. Gregory, selefi III. Innocent gibi, bu tür uygulamaların yasaklanması adına muhtemel her türlü yola başvurmak niyetiyle Hıristiyan hizmetçiler ile Yahudi efendilerin bir arada yaşamalarının getirdiği tehlikeleri (bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde) abartmaya girişmiştir. Papa, benzer şekilde "kâfirlerin" (ona göre Yahudileri de içeren bir kategori) Hıristiyanların mevkice üzerinde kamu görevi ve diğer otorite pozisyonlarını icra etmelerini (klasikleşmiş başka bir endişe) ve Almanya Yahudilerinin, IV. Lateran Konsili'nin almış olduğu karara rağmen toplum içerisinde kimliklerinin anlaşılması açısından belirgin ve tanınabilir bir şekilde giyinmemekte ısrar etmelerini kınamıştır.

Gregory, bu ifadelerinden sonra mektubunun sonunda piskoposlara, Yahudilerin Hıristiyanlarla tartışmasını yasaklamalarını emretmiştir:

"Onların, Hıristiyanlarla inançları veya ayinleri hakkında herhangi bir zamanda tartışmaya cesaret etmelerine en katı şekilde engel olmalısınız, aksi takdirde böyle bir tartışma bahanesiyle safdiller,

¹⁵ Bu konu hakkındaki on sekiz adet metne RELMIN veritabanından ulaşılabilir: http://www.cn-telma.fr//relmin/resultats/?typeRecherche=extraits&ID=&TITRE_TEXTE_ORIGINAL=&TITRE=&TITRE_DESCRPTIF=&MOT_CLE%5B%5D=servants.

¹⁶ Bkz. <http://www.cn-telma.fr//relmin/extrait103892/>; <http://www.cn-telma.fr//relmin/extrait136963/>; <http://www.cn-telma.fr//relmin/extrait252285/>.

¹⁷ <http://www.cn-telma.fr//relmin/extrait30352/>; bkz. Tolan, "Of Milk and Blood."

Tanrı'nın yasakladığı bir hata tuzağına düşebilirler. Gerekirse, bu amaçla bizlere herhangi bir başvuru yapmaksızın sekülerleri yardımınıza çağırabilir, Hıristiyan muhalifleri kilisenin cezalarına muhatap etmeden ve Yahudileri de (Hıristiyan) inançlılarla iletişimlerini keserek engelleyebilirsiniz.”¹⁸

Papa Gregory, Alman piskoposlarından Yahudilerin Hıristiyanlarla tartışmasını yasaklamalarını istemiştir. Bu aslında alışılmadık bir çözüm önerisidir, çünkü nazarî olarak piskoposların Yahudiler üzerinde hiçbir yetkisi yoktur; bu nedenle, aslında Papa'dan beklenen Hıristiyanların Yahudilerle tartışmasını yasaklaması iken o bu hususta Yahudilerin engellenmesini talep etmektedir. Ona göre asıl tehlike, muhtemelen acemice tartışan veya bu tür tartışmaları dinleyen “basit fikirlilerin” hataya düşme ihtimalinin yüksek olmasındadır. Böyle bir tehlike, Yahudilerin evlerinde Hıristiyan hizmetçi bulundurmaları, Hıristiyanlara hükmeden otoriter makamlara sahip olmaları veya ayırt edici kıyafetler giymemeleri gibi klasik (ve çok daha yaygın olarak dile getirilen) tehlikelere nazaran daha az kaygı verici gibi görünse de Papalığın duymuş olduğu endişenin XIII. yüzyılda birkaç olayla birlikte somut olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Gregory'nin ortaya koyduğu bu yasak, Papa IV. Alexander (1254-61) tarafından Yahudiler yerine “sapkınlar” gibi genel bir ifade kullanılarak da olsa tekrar yürürlüğe sokulmuştur.¹⁹

Dinî tartışmaların alınan bu gibi önlemlerin sonucunda bitirildiği düşünülmemelidir. Aksine, eğitilmiş din adamlarının bir kısmı, özellikle Dominikenler, Yahudilerle tartışma yolları aramışlar ve zaman zaman, anlaşılabilir sebepler yüzünden tartışmaya isteksiz olan Yahudileri onlarla tartışmaya zorlamak için kraliyet otoritesinin yardımını almışlardır. XIII. yüzyılda bu duruma örnek olarak en çok bilinen iki olay, 1240'ta Paris'te gerçekleşen Talmud Davası (çok sayıda Yahudi kitabının yakılmasına yol açan) ve 1263'teki Barselona Tartışması'dır. Ancak bunların her biri yakından kontrol edilmiş ve etkisi sınırlandırılmıştır: Paris'te, Talmud'un İsa Mesih ve Bakire'ye karşı küfürler içerip içermediği sorusu sorulmuştur (Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki bir tartışmayı anlatan ileri tarihli İbranice bir metinde, Yahudilere Talmud'a karşı bir engizisyon davası gibi görünen bu olayda cevap verme şansı verilip verilmediği açık değildir)²⁰. Barselona'daki konu ise Talmud'un Mesih'in çoktan geldiğine dair kanıt içerip içermediği ile alakalıdır. Her iki durumda da Dominikenler ve onların kraliyet destekçileri (Fransa Kralı IX. Louis ve Aragon Kralı I. Jaime) tartışmayı sıkı bir şekilde kontrol altında tutmaya ve Yahudi tarafların bunu Hıristiyanlığa karşı bir saldırıya dönüştürmesine izin vermemeye dikkat etmişlerdir.²¹

¹⁸ Pertz, *Epistolae saeculi*, 1:414; <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait326307/>.

¹⁹ Grayzel, *The Church*, 2:67; Novikoff, *The Medieval Culture*, 191.

²⁰ Robert Chazan vd., *The Trial of the Talmud, Paris, 1240* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012).

²¹ Bu iki olay hakkında birçok kaynak mevcuttur. Yakınlarda yapılmış bir çalışma için bkz. Harvey J. Hames, “Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again”, *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, ed. Ryan Szpiech (New York: Fordham University Press, 2015), 115–127.

3. İNGİLTERE KRALI III. HENRY’NİN YAHUDİLERİN GÖZETİMİNE ATANAN YARGIÇLARA BUYRUĞU (1253)

31 Ocak 1253’te İngiltere Kralı III. Henry, Yahudilerin hem Hıristiyan inancını kötülemelerini hem de Hıristiyanlarla bu konuda tartışmalarını yasaklayan bir buyruk yayınlamıştır. Bir kez daha ortaya çıkan bu yasaklar Yahudi davranışlarını ve özellikle Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini düzenlemeye yönelik geniş bir çabanın parçası olmuştur. Kralın buyruğunun çevirisi şöyledir:

“Yahudilerin gözetimine atanan Yargıçlara Kralın Buyruğu, İngiltere’deki Yahudilerle ilgili olarak titizlikle uyulması gereken belirli yasalarla ilgili, Kral Henry’nin otuz yedinci yılı, MS 1253.

Kral şunları buyurur: Hiçbir Yahudi, Krallığa hizmetini yapmadığı sürece İngiltere’de kalmamalıdır ve her Yahudi, ister erkek ister kadın olsun, doğum saatinden itibaren Bize bir şekilde hizmet etmelidir. Ve İngiltere’de Yahudilerin sinagogları, Kral’ın babası olan Kral John zamanında buldukları yerler dışında yeni yerlere yapılmamalıdır. Ve Yahudiler sinagoglarında ibadetlerini yerine getirirken seslerini alçaltsınlar ki, Hıristiyanlar onları duymasın. Ve bütün Yahudiler, evleriyle ilgili tüm yerel vergiler konusunda, yaşadıkları yerin kilisesinin bölge papazına sorumluluklarını yerine getirsinler. Ve hiçbir Hıristiyan sütanesi, gelecekte herhangi bir Yahudi’nin erkek çocuğunu emzirmesin veya beslemesin, hiçbir Hıristiyan erkek veya kadın hiçbir Yahudi erkek veya Yahudi kadına hizmet etmesin, onlarla yemek yemesin veya evlerinde kalmamalıdır. Ve hiçbir Yahudi erkek veya Yahudi kadın Paskalya perhizi döneminde et yemesin veya satın almasın. Ve hiçbir Yahudi Hıristiyan inancını kötülemesin veya bu konuda alenen tartışmasın. Ve hiçbir Yahudi hiçbir Hıristiyan kadınla gizlice fizikî ilişkide bulunmasın ve hiçbir Hıristiyan erkek bir Yahudi kadınla gizlice fizikî ilişkide bulunmasın. Ve her Yahudi rozetini göğsünde belirgin bir şekilde taşıyın. Ve hiçbir Yahudi, oradan geçiş amacı dışında hiçbir kiliseye veya şapele girmeyecek veya Mesih’e saygısızlık ederek orada kalmayacak. Ve hiçbir Yahudi, Hıristiyan inancına dönmek isteyen başka bir Yahudi’nin yoluna engel koymayacak. Ve hiçbir Yahudi, sadece Yahudilerin yaşamaya alışkın olduğu kasabalar hariç, Kral’ın özel izni olmadan hiçbir kasabaya kabul edilmeyecek. Ve Yahudilerin gözetimine atanan Yargıçlara, söz konusu hükümlerin yürürlüğe konulması ve söz konusu emirlerin Yahudilerin mallarına el konulması tehdidiyle titizlikle uygulanması emredilmiştir. Bu buyruklar, 31 Ocak günü Westminster’da Kral’ın bizzat katılımıyla Kral ve Konsil tarafından onaylanmıştır.”²²

Gregory’nin mektubunda olduğu gibi, Kral’ın bu fermanında da Yahudilerin “inancı alenen tartışmasının” yasaklanması hükmü, Yahudilerin Hıristiyan toplumundaki yerleriyle ilgili uzun bir dizi düzenleme ve kısıtlamanın arasında yerini almıştır. Kral, Yahudiler üzerindeki otoritesine vurgu yaparken aynı zamanda Roma’daki (III. Lateran, 1179 ve IV. Lateran, 1215) ve İngiltere’deki (Oxford, 1222) kilise konsilleri tarafından Yahudilerle ilgili alınan çeşitli önlemlerin gerçekleşmesi adına kraliyet otoritesini kullanmaya karar vermiştir.²³ Kral, bu buyruğuna hiçbir Yahudinin, hangi yaşta veya cinsiyette olursa olsun,

²² James M. Rigg, *Select Pleas, Starrs, and Other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A.D. 1220–1284* (London: B. Quaritch, 1902), xlviii–xlvix. Ayrıca bkz. <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait252152/>.

²³ Bu ferman ve daha önce İngiliz Kilise konsillerinin yürürlüğe koymuş olduğu, Yahudilere yönelik kısıtlamaların kral tarafından uyarlanması hakkında bilgi için bkz. David Carpenter, “Magna Carta 1253: The Ambitions of the Church and the Divisions Within the Realm”, *Historical Research* 86 (2013): 179–90; Robert Stacey, “The English Jews under Henry III”, *The Jews*

krala hizmet etmediği sürece İngiltere’de kalamayacağını ifade ederek başlamıştır. Bu, Yahudilerin kralın şahsına doğrudan bağımlılığının güçlü bir ifadesidir. Buyrukta Yahudi yerleşiminin genişlemesini sınırlandırma ve yeni sinagogların inşasını yasaklama yönünde açık bir irade de vardır. Şu hükümler, 1222’de Oxford Konsili’nde alınan önlemleri hatırlatmaktadır: Yahudilerin Hıristiyan hizmetkârlara sahip olmaları ve Hıristiyanlarla fizikî ilişkiye girmeleri yasaktır. Yahudiler, arazileri ve evleri için bölge papazına öşür vergisi ödemek ve “tablet” şeklinde birer rozet takmak zorundadırlar (muhtemelen Oxford’daki konsil tavsiyesinde belirtildiği gibi, Hz. Musa’nın Sina’da Tanrı’dan aldığına inanılan On Emir’in yazıldığı tabletler örnek alınarak bu emir verilmiştir).

Bu fermandaki önlemlerin çoğu önceki kilise konsillerinde verilen kararların (kanon) konusu olmuş olsa da, burada III. Henry kraliyet yetkisini kullanarak bu kanonların hayata geçirilmesine vesile olmuştur ve kraliyet yargıçlarına, gerekirse Yahudilerin mallarına el koyarak bu yasaları yürürlüğe koymaları talimatını vermiştir. Robin Mundill’e göre, bu buyruk “Yahudilerin yaşamlarını sürdürebileceği koşulları yeniden tanımladı. ... Yahudiler artık İngiltere’de özel ayrıcalıklara sahip olacakları bir davet üzerine bulunmuyorlardı. Artık sömürülmek ve Kral’ın kişisel heveslerine göre yönlendirilmek için İngiltere’deydiler.”²⁴ Bu girişim, İngiltere’deki Yahudi toplulukları üzerindeki artan kraliyet kontrolü ve kısıtlamada önemli bir adımdır. David Carpenter’ın belirttiği gibi, bu ferman, kralın İngiltere’deki kilise mülkü üzerinden alınmak üzere Haçlı Seferleri için ondalık talebine onay aradığı bir zamanda İngiliz piskoposlarına karşı uzlaştırıcı bir jesti olarak anlaşılmalıdır.

Papa Gregory, Yahudilerin Hıristiyanlarla tartışmalarının “saf” olanların inançlarında zayıflamaya yol açabileceğinden endişe duyduğunu dile getirmişken Henry bu tür tartışmaları küfürle ve Hıristiyan dininin küçümsenmesiyle ilişkilendirmiştir.

4. THOMAS AQUINAS, “İNANÇSIZLARLA HALKIN ÖNÜNDE TARTIŞMALI MIYIZ?” (1265–1274)

Aquinaslı Thomas, “İnançsızlarla halkın önünde tartışmalı mıyız?” sorusunu *Summa Theologica* adlı eserinde ele almıştır.²⁵ Thomas, *Summa*’nın skolastik biçimine uygun olarak önce tartışmamayı savunan itirazları dile getirmiş (kişiyi bu soruya hayır cevabı vermeye yönlendiren hususlar), sonra bu soruya kendisinin uygun gördüğü cevabı vermiş (Aquinas, bu soruna şartlı bir evet cevabı verir) ve son olarak edilebilecek itirazların her birine ayrı ayrı cevaplar vermiştir.

İnançsızlarla halkın önünde tartışılıp tartışılmayacağı sorusu için Thomas üç argüman öne sürer. İlk olarak, Pavlus’tan alıntı yapar (2 Tim. 2:14): “Kelimeleri kullanarak mücadeleye etmeyin, çünkü dinleyenleri felakete sürüklemekten başka bir yararı olmaz.” Burada kamu

in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives, ed. Patricia Skinner (Rochester: Boydell Press, 2003), 41–54. Oxford Konsili için bkz. <http://www.cn-telma.fr/relmin/auteur1816/>.

²⁴ Robin R. Mundill, *The King’s Jews: Money, Massacre and Exodus in Medieval England* (London: Continuum, 2010), 151.

²⁵ *Summa theologica* II2, q10, art. 7; *The “Summa theologica” of St. Thomas Aquinas* (London: Burns, Oates and Washburne, 1920) (<http://www.newadvent.org/summa/3010.htm>).

önünde tartışma, sözlerle mücadele etmeden yapılamayacağından, buna birisinin durduk yere girişmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, Thomas (ikinci argümanını sunarken) İmparator Marcian'ın 452 yılında yürürlüğe koyduğu yasanın alıntılanmıştır; bu yasa (daha önce belirtildiği üzere) Kadıköy Konsili'nin ardından Hıristiyan öğretisi hakkında yapılacak tartışmaları bastırmaya yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Thomas, bu yasanın Kilise konsilleri tarafından onaylandığını (per canones confirmata) vurgulamış ve yasanın şu bölümünü alıntılanmıştır: “Birisi, hükmü kesinleşmiş ve karara bağlanmış konular hakkında kamusal alanda münazaraya veya münakaşaya kalkışrsa, bu dinî yetkisi en yüksek olan sinodun yargısına karşı edilmiş bir hakarettir.” Thomas, bütün inanç meselelerinin kutsal konsiller tarafından karara bağlandığını ifade ettiğinden ona göre “inanç meseleleri hakkında kamusal alanda tartışmaya cüret etmek konsillere bir karşı hakaret ve aynı zamanda büyük bir günahdır.” Thomas son olarak üçüncü argümanında “Tartışmalar argümanlar aracılığıyla yürütülür. Ancak bir argüman, şüpheli bir meselenin halledilmesi için yapılan akıl yürütmedir, oysa imanla ilgili şeyler, kendi çerçevesinde kesin oldukları için, şüphe konusu olmamalıdır. Bu nedenle, inanç meseleleri hakkında alenen tartışmaya girilmemelidir.” demektedir. Thomas, böylece iman hususunda inançsızlarla alenen tartışmamak için üç sebep ortaya koymuştur. Buna ilave olarak üç argümanı için üç ayrı otorite kaynağına başvurmuştur: Kitabı Mukaddes'e, yasaya ve akla.

Thomas, üç argümandan sonra, soruya “evet” cevabı verebilmeyi desteklemek için karşıt görüşü ifade eden bir İncil pasajına atıfta bulunmuştur. Elçilerin İşleri'ni (9:22,29) alıntılan Thomas, Pavlus'un hem Yahudilerle hem de Yahudi olmayanlarla tartıştığını ve onları “şaşkına çevirdiğini” belirterek bazı durumlarda tartışmanın meşru ve yararlı olabileceğini iddia etmiştir.

Thomas, bir tartışmanın meşru olabilmesi için, Hıristiyan tartışmacının tartışmaya doğru saiklerle katılması gerektiği sonucuna varmıştır: ona göre tartışmanın şüphe kaynaklı olmaması ve hatayla mücadele etmek amacıyla yapılması gerekmektedir. Ayrıca, tartışma yoluyla Hıristiyan dinleyicilerin inançlarını güçlendirmek yerine zayıflamasına sebep olacak şeylerden kaçınılması gerekmektedir. İnancı sağlam olmayanlar, “Yahudiler, sapkınlar veya Hıristiyanların içlerindeki inancı bozmaya çalışan putperest kâfirler tarafından kışkırtılabilir veya sataşmaya maruz bırakılabilirler.” Bu sebeple, “inandıklarından farklı hiçbir şey duymamış olan ve inançları bundan dolayı daha sağlam olan sıradan insanların huzurunda inanç hakkında aleni olarak tartışmak tehlikeli olabilir.” Thomas, böylece üç itirazın her birine cevap vermiş olmaktadır. Birinci olarak İncil'i kaynak gösteren Thomas “Havari (Pavlus) tartışmaları tamamen yasaklamaz, ancak aşırı olanları ve delilleri sağlam konuşmalardan ziyade tartışmalı ve şüpheli ifadeleri içerenleri yasaklar.” demektedir. Thomas, ikinci itirazında devlet yasanını örnek göstermiştir. Ona göre Marcian, inancı savunmak için değil, inançtan şüphe etmekten kaynaklı kamusal alanda yapılan tartışmaları engellemek için yasak getirmiştir (gerçekten de daha önce belirtildiği üzere, yasanın çıkarılmasındaki amaç, Kadıköy'de alınan kararlar hakkındaki tartışmaları bastırmaktır).

Thomas, üçüncü itirazında mantıksal argümana başvurmuştur. Buna göre inanç hakkında şüpheden dolayı değil, gerçeği duyurmak ve hataları çürütmek için tartışmaya girilmelidir. Thomas, inancı savunmak için bazen inanmayanlarla tartışmanın gerekli olduğunu ifade eder.

Thomas'ın düşüncesi, Papa Gregory'nin mektubundaki mantık örgüsünü hatırlatmakta ve meşru olmayan tartışmayı meşru olandan ayırmak için açık ölçütler teklif etmektedir. Thomas'ın fikirlerinde de, III. yüzyılın başlarında Tertullian'ın metinlerinden itibaren açıkça hissedilen endişenin izleri bulunmaktadır ve Thomas da bu endişeyi taşıdığından inanç hakkındaki tartışmaların ters tepip Hıristiyanların imanlarının zayıflamasına yol açabileceğini düşünmüş ve bu yüzden tartışmaların çok dikkatli bir şekilde yapılması gerektiği üzerinde durmuştur.

5. JEAN DE JOINVILLE, VIE DE SAINT LOUIS (AZİZ LOUIS'NİN HAYATI) (1309)

"İnançsızlarla tartışmak yararlı ve gerekli olabilir, ancak yalnızca uygun şartlarda yapılması gerekir." şeklindeki düşüncenin yankılarını hukuk ve teoloji alanlarının ötesinde de bulmak mümkündür. Gerçekten de, aynı fikrin, IX. Louis'nin (1226-1270) arkadaşı olan ve Louis'nin ölümünden neredeyse kırk yıl sonra 1309'da *Aziz Louis'nin Hayatı* adlı eserini tamamlayan ve eseri kralın torununun torunu Prens Louis'e (1315'te X. Louis olarak taç giyecektir) ithaf eden Jean de Joinville tarafından da ifade edildiği görülmektedir. 1309 yılı ayrıca IV. Philip'in (IX. Louis'nin torunu ve X. Louis'nin babası) Yahudileri Fransa'dan kovmasından üç yıl sonraki tarihtir. Joinville, Aziz Louis'nin Yahudilerle tartışmanın tehlikeleri konusunda kendisine uyarılarda bulunduğunu şöyle ifade etmektedir:

"O [Aziz Louis] bana [Joinville] Cluny Manastırı'nda keşişler ve Yahudiler arasında büyük bir tartışma olduğunu ve başkeşişin kendisine sadaka niyetine ekmek verdiği bir şövalyenin bu tartışmada bu başkeşişten ilk sözü ona vermesini istediğini ve biraz zor da olsa izin aldığını söyledi. Sonra şövalye ayağa kalkmış, koltuk değneğine yaslanmış ve Yahudilerden aralarındaki en büyük din adamını ve bilginini getirmelerini istemiş ve onlar da bu kişiyi getirmişler. Ve şövalye ona şu soruyu sormuş: 'Üstat, Tanrı'yı rahminde ve kollarında taşıyan Bakire Meryem'in bir bakire olarak doğduğuna ve Tanrı'nın Annesi olduğuna inanıyor musunuz?' Ve Yahudi, bunun tek kelimesine bile inanmadığını söylemiş. Şövalye, ona ne inandığı ne de onu sevdiği hâlde, Meryem'in manastırında ve evinde kendine bu denli güvenmesinin büyük bir aptallık olduğunu söylemiş. 'Ve gerçekten bunun bedelini ödeyeceksin.' demiş. Bu sözünün ardından değneğini kaldırmış, onunla Yahudi'nin kulağının arkasına vurmuş ve onu yere sermiş. Ve Yahudiler, efendilerini de yanlarında götürerek, hepsi yaralı bir şekilde kaçmaya başlamışlar. Ve tartışma da böylece sona ermiş.

Sonra başkeşiş şövalyenin yanına gelmiş ve onun çok aptalca davrandığını söylemiş; ve şövalye başkeşişin böyle bir tartışmaya davetiye çıkararak daha da aptalca davrandığını söylemiş; çünkü orada çok sayıda Hıristiyan varmış ve tartışmanın sonunda Yahudilerin yanlıklarını göremedikleri için kâfir olarak gideceklermiş.

‘Ve bu yüzden sana söylüyorum.’ dedi Kral, ‘Hiç kimse çok iyi bir bilgin (tres bon clerics) olmadıkça onlarla tartışmamalı; ama din adamı olmayan bir kişi, Hıristiyan yasasının karalandığını duyarsa, onu yalnızca kılıçla savunmalı ve karalayanları kılıcıyla karınlarının içlerine kadar olabildiğince deşmeli!’²⁶

Bir “tres bon clerics”, Yahudilerle, sıradan bir dinleyici kitlesinin uzağında tartışabilir. Louis’in ileri sürdüğü fikir (Joinville’e göre) Cluny’nin başkeşişi ve keşişlerinin “tres bons clerics” olmadığı değil, dinleyici kitlesinin Yahudilerin argümanlarını dinleyerek yanlış yola sapabilecek sıradan insanları da içerdiği. Yahudilerle yapılacak herhangi bir tartışma çok sınırlı ve kontrollü şartlar içerisinde yapılmalıdır (Louis’in 1240 Talmud Davası’nı hallediş biçimi bunun iyi bir örneğidir). Ve sıradan bir insanın Hıristiyanlık karşıtı “küfürlere” karşı uygun düşecek tek tepkisi şiddet olacaktır.

6. X. LOUIS’NİN 1315 KARARNAMESİ

Joinville’in *Aziz Louis’in Hayatı*’nı tamamlamasından üç sene önce Louis’in torunu IV. Philip’in (Yakışıklı Philip) Yahudileri Fransa’dan kovduğu belirtilmişti (1306’da). Dokuz yıl sonra, 28 Temmuz 1315’te, Philip’in oğlu X. Louis, Yahudilerin Fransa’ya dönmelerine izin vermiş ve dönüş şartlarını belirleyen uzun bir kararname yayınlamıştır.²⁷ Bu yeniden kabul, on iki yıllık bir süreyle sınırlandırılmış ve Yahudilerin yalnızca 1306’daki sürgünden önce yaşadıkları şehirlerde yaşamalarına izin verilmiştir. Bu kararnameye göre yeniden kabul edilen Yahudiler yalnızca zanaatkâr veya tüccar olarak çalışabileceklerdir. Faizle borç vermeleri kesinlikle yasaktır (nostre volonté n’est mie, que il puissent prester a usure, ainçois le deffendons expressement), ancak kısa bir süre sonra kral, Yahudilerin faizle borç vermeleri hâlinde uygulanacak azami oranın pound başına haftada iki peni olması gerektiğini onaylamıştır. Kilise aletlerini ve giysilerini rehin olarak kabul etmeyi men eden standart yasağı yeniden yürürlüğe koyması ve tüm borçların belge yerine taahhünameye dayalı olarak verilmesi gibi diğer önlemler, kralın bu Yahudilerin borç vereceklerini öngörmesinden kaynaklı emirleridir. Kral, Yahudilerin Fransa’ya yeniden yerleştirilmesinin altında yatan etkenleri açıklamak için onların kendi topraklarında yaşamalarına izin veren büyük-büyük-büyükbabası Aziz Louis’in yolunu takip etme arzusundan ve Kilise’nin onları bir gün gerçek inanca dönüştürme umuduyla onlara tahammül etmesinden bahsetmiştir. Kralın kararında malî etkenlerin de büyük rol oynadığı açıktır: yeniden kabul edilen Yahudilerin sınır dışı edilmelerinden önce kendilerine olan borçları borçlulardan talep etmelerine izin verilmiştir; fakat geri dönen borç gelirlerinin üçte biri Yahudilerin kendilerine kalacak, kalan üçte iki ise kraliyet hazinesine devredilecektir. Jessica Elliot’un belirttiği gibi: “Yahudi tefecilere olan tüm borçlar 1306’daki sınır dışı etme ile birlikte kraliyet hazinesinin eline geçmiştir, ancak 1310 ve 1311’deki mevzuat, kraliyet görevlilerinin bu borçları talep ve temin etme konusunda birçok zorlukla karşılaştığını göstermektedir. Alınan yeni kararlar Yahudi tefecilerin yeniden kabul

²⁶ Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, ed. Jacques Monfrin (Paris: Garnier, 1995), 26–28.

²⁷ E. de Laurière, ed., *Ordonnances des roys de France de la troisième race. Premier volume, Contenant ce qu’on a trouvé d’ordonnances imprimées ou manuscrites, depuis Hugues Capet jusqu’à la fin du règne de Charles Le Bel* (Paris: Imprimerie Royale, 1723), 595–597. Eski Fransızca metin, İngilizce çeviri, inceleme ve kaynakça için bkz. Jessica Elliot “Louis X, Ordinance of 1315” <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait271953/>.

edilmesi sayesinde 1306'dan sonra tahsil edilemeyen birçok borcun toplanması mümkün olacaktı."²⁸ Yahudilerin mülklerini (mezarlıklar, sinagoglar, evler) geri almalarına ise yalnızca satın alma yoluyla izin verilmiştir.

Kararname ayrıca Yahudi ayrıcalıklarını ve görevlerini düzenleyen birçok şart sıralamıştır. Buna göre Yahudilerin, tanınmaları açısından rozet takmaları gerekmektedir. Yahudiler, kraliyet görevlileri tarafından el konulan kitaplarını, hâlihazırda satılmış olanlar ve kınanmış Talmud hariç, geri alabileceklerdir. Bu bağlamda, kararnamenin on yedinci maddesi şu ifadeleri içerir: "Suç işleme tehlikesi taşıdığından, fakir veya zengin, açıkça veya gizlice hiç kimseyle inanç meselelerini tartışamazlar." (Il ne porront, sus paine de eux meffaire desputer de la foy a quelques personnes que ce soit, poure, ou riche, en apper, ou en secret). Kararnameyle hükme bağlanan tartışma yasağı, geri dönen Fransız Yahudilerine Louis'nin uyguladığı olduğu standart tedbirlerden biridir.

SONUÇ

Bu makalede incelenen örnekler, tarihte Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasındaki (özellikle Yahudilerle gerçekleşen) tartışma veya münakaşaların potansiyel olarak zararlı veya tehlikeli görülebildiğine işaret etmektedir. Bu incelemede ele alınan örnekler, III. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar uzanmakta ve ayrıca sivil kararnameleri, kilise hukuku metinlerini, papalık mektuplarını, teolojik risaleleri ve azizlerle ilgili yazıları içermektedir. Kabul edilmelidir ki tartışmaların yaratacağı tehlikeler, birlikte aynı masada yemek yeme, gizlice gerçekleşen cinsî birliktelikler ve Yahudilerin kamu görevlerini üstlenerek veya Hıristiyan hizmetkârlar edinerek toplumsal hiyerarşiye saygı göstermemesi gibi Yahudi-Hıristiyan karşılaşmasının diğer görünümüne göre daha az endişe (ve yasama) konusu olmuştur. Tartışma yasakları genellikle dine küfretme yasağıyla ilişkilendirilmiştir (çünkü Hıristiyanlara karşı tartışırken Yahudilerin dine küfür içeren ifadeler kullanacaklarından korkulmuştur). Yasaklar aynı zamanda (özellikle Tertullian, IX. Gregory, Thomas Aquinas ve Jean de Joinville tarafından yazılan metinler düşünülecek olursa) Hıristiyan tartışmacıların veya dinleyicilerin inancını zayıflatma tehlikesiyle de ilişkilendirilmiştir. Gerçekleşecek tartışmalar için Yahudilerin küfür içeren sözler sarf etmelerine izin vermemek ve Hıristiyanların inançlarını zayıflatmalarına engel olmak için dikkatli bir şekilde sınırlar ve çerçeveler konulmuştur. Bu sınırlamalar, özellikle yeteri kadar hazırlığı olmayan din adamlarının ya da din adamı olmayan sıradan tartışmacıların Yahudilerle tartışmasını önlemek amacıyla matuftur.

Bütün bu önlemlere rağmen gayriresmi ve aracısız şekilde gerçekleşen fikir alışverişleri olduğuna dair kanıtlar vardır. XIII. ve XIV. yüzyıllardan kalma hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler tarafından yazılan iman savunusu (apoloji) metinleri, bu tür tartışmaların

²⁸ John Tolán, "Sparring with the Pen: Religious Polemics and Apologetics between Jews, Christians and Muslims (13th to 15th Centuries)", *Mediterranean: Splendour of the Medieval Mediterranean, 13th-15th Centuries*, ed. Joan Alemany and Xavier Barral (Barcelona: Lunewerg, 2004).

nispeten yaygın olduğunu göstermektedir: bu metinlerin yazarları, kendi dinlerinin mensuplarına rakiplerinin saldırılarını bertaraf etmelerini sağlayacak savunma argümanları sunmaya çalışmışlardır.²⁹ Ayrıca, bu tür tartışmaların gerçekten vaki olduğuna dair fikir veren ve Yahudi okuyucularına Hıristiyanlara karşı kullanabilecekleri savunma argümanları sunan bir dizi İbranice metin de mevcuttur.³⁰ Cenevizli tüccar Inghetto Contardo'ya atfedilen 1286 tarihli *Disputatio Contra Iudeos* (Yahudilere Karşı Tartışma) adlı eser, bu konuya ilginç bir örnektir. Inghetto, bu eserinde kendisi ile Mallorca'nın önde gelen Yahudileri arasında 1286'da gerçekleşen bir dizi tartışmayı anlatmıştır.³¹ Bu tür metinler, karşıt taraflar arasındaki argümanların sadık birer dökümü olmasa da, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki gerçek tartışmaları (incelenen metinlerde de görüldüğü üzere ana gaye, bu uygulamaların engellenmesidir) gözler önüne sermektedir.

Yazarlık Katkısı

Çeviri çalışması tek yazarlı olarak gerçekleştirilmiş olup herhangi bir kişi veya kurum-kuruluş ile çıkar çatışması bulunmamaktadır. Ayrıca çalışmanın yayınlanması için gereken tüm izinler alınmıştır.

Etik Kurul Beyanı

Çalışma bir çeviri eser olup, doğası ve içeriği bakımından insan veya hayvan araştırmasına dayanmadığı için etik kurul onayı gerektirmemektedir.

²⁹ Novikoff, *The Medieval Culture*, 190–221, 227–228.

³⁰ Hanne Trautner-Kromann, *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500* (Tübingen: Mohr, 1993).

³¹ Inghetto Contardo and Gilbert Dahan, *Disputatio contra Iudeos = Controverse avec les juifs* (Paris: Les Belles lettres, 1993); Ora Limor, *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua* (Munich: Monumenta Germaniae Historica, 1994).

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aquinas, Thomas. *The "Summa theologica" of St. Thomas Aquinas*. London: Burns, Oates and Washburne, 1920.
- Carpenter, David. "Magna Carta 1253: The Ambitions of the Church and the Divisions within the Realm". *Historical Research* 86 (2013): 179–190.
- Chazan, Robert v.d. *The Trial of the Talmud, Paris, 1240*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012.
- Cohen, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Contardo, Inghetto, Dahan, Gilbert. *Disputatio contra Iudeos = Controverse avec les juifs*. Paris: Les Belles lettres, 1993.
- Dunn, Geoffrey D. (çev.). *Tertullian*. London&New York: Routledge, 2004.
- Dunn, Geoffrey D. *Tertullian's Adversus Iudaeos: A Rhetorical Analysis*. Washington: Catholic University of America Press, 2008.
- Elliot, Jessica. "Louis X, Ordinance of 1315". e-source: <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait271953/>.
- Grayzel, Solomon. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of Their Relations during the Years 1198–1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. New York: Hermon Press, 1966.
- Hames, Harvey J. "Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again". *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*. ed. Ryan Szpiech. New York: Fordham University Press, 2015, 115–127.
- <http://www.cn-telma.fr/relmin>
- <http://www.newadvent.org/summa/3010.htm>
- Joinville, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris: Garnier, 1995.
- Laurière, E. de (ed.). *Ordonnances des roys de France de la troisième race. Premier volume, Contenant ce qu'on a trouvé d'ordonnances imprimées ou manuscrites, depuis Hugues Capet jusqu'à la fin du règne de Charles Le Bel*. Paris: Imprimerie Royale, 1723.
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Limor, Ora. *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*. Munich: Monumenta Germaniae Historica, 1994.
- Linder, Amnon. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- Mansi, Joannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 53 vols. Graz: Akademische Druck, 1960–62.
- Mundill, Robin R. *The King's Jews: Money, Massacre and Exodus in Medieval England*. London: Continuum, 2010.
- Novikoff, Alex J. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Pertz, Georg Heinrich. *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum*. 3 vols. Berlin: Weidmann, 1883.
- Rigg, James M. *Select Pleas, Starrs, and Other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A.D. 1220–1284*. London: B. Quaritch, 1902.

- Stacey, Robert. "The English Jews under Henry III". *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*. ed. Patricia Skinner. Rochester: Boydell Press, 2003, 41–54.
- Tolan, John. "Sparring with the Pen: Religious Polemics and Apologetics between Jews, Christians and Muslims (13th to 15th Centuries)". *Mediterraneum: Splendour of the Medieval Mediterranean, 13th–15th Centuries*. ed. Joan Alemany ve Xavier Barral. Barcelona: Lunewerg, 2004.
- Tolan, John. "Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, Revisited". *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*. ed. Elisheva Baumgarten ve Judah Galinsky. New York: Palgrave Macmillan, 2015, 139–149.
- Tränkle, Hermann. *Q. S. F. Tertullian, "Adversus Iudaeos." Mit Einleitung und kritischem Kommentar*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964.
- Trautner-Kromann, Hanne. *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*. Tübingen: Mohr, 1993.
- Vose, Robin. *Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 466-480.

Din ve Bilim İlişkisi Bağlamında Kant'ta Ayrışmacı Yaklaşım *Kant's Separatist Approach in Terms of the Relationship Between Religion and Science*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536228>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
14.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
20.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğr. Üyesi Melih TAŞTAN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
Tokat, TÜRKİYE.

melihastan.togu@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-3371-2122>

Ayşe ORHAN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
Tokat, TÜRKİYE.

ayseorhan5020@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0005-3859-3272>

Öz

Evren, insan aklının dikkatini çekecek biçimde derin anlam ve düşünceye yol açan gizlerle kaplıdır. Düşünce tarihinin tüm dönemlerinde varlık ve varoluş üzerine düşünsel eylemler gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Leibniz gibi pek çok büyük filozof, varlığın nasıl meydana geldiğini sorgulayarak varoluşun hayretler uyandıran durumuna dikkat çekmiştir. Bu sorgulamalar, her zaman merak duygusuna hâiz zihinleri harekete geçirmiştir. Bazıları, bu tarz soruların yanıtı olmadığını söylerken, bazıları da insanın anlam arayışında bu soruların olası cevapları olabileceğini söylemiştir. Antik dönemde Aristoteles gibi filozoflar, bilme isteğinin insan doğasının önemli ve vazgeçilmez bir unsuru olduğuna değinerek söze başlarken, modern dönemde ise Kant gibi büyük filozoflar, insan zihninin doğal olarak metafizik kavramlar üretmeye yatkın olduğunu söylemiştir. Bu durum ise bilginin, varlığın gizemini anlamada her dönemin büyük zihinlerini konu üzerinde kafa yormaya sevk etmiştir ki varlığın anlamı ve mahiyeti söz konusu olduğunda vardığımız yer, bunlarla doğrudan ilgilenen din ve bilimin birbiriyle karşılıklı ilişkisi olmuştur. Çünkü varoluşun hem mahiyet hem de bünyesinde barındırdığı sorulara cevap verme iddiasında bulunan en önemli alanlar şüphesiz ki din ve bilimdir. Bu bağlamda modern döneme etkisi bakımından akla gelen ilk isimlerden biri olan Alman Filozof Immanuel Kant'ın günümüze değin pek çok filozof teolog ve bilim insanına ilham olan görüşleri hâlâ daha günümüzde canlılığını korumaktadır. Genel kanı, Kant'ın metafiziği yıktığı ve din ve bilim arasında bir uzlaşmazlık olduğunu ileri sürdüğü yönündedir. Hâlbuki onun bilgi anlayışı metafiziği yıkmaktan ziyade yeni bir metafizik inşa etmek üzerine kuruluydu. Bu bağlamda onun bilgi felsefesi açısından din ve bilimin ifade ettiği anlam çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Çalışmamızda ilk olarak Kant'ın eserlerinden hareketle onun bilgi anlayışını inceledik. Daha sonra ise metafiziğin en temel meselelerinden olan Tanrı, ahlâk ve ölümsüzlük gibi dinî kavramların onun epistemolojisinde neye tekabül ettiğini soruşturduk. Çalışmamızda bahsi geçen din ve bilim modellerinden ayrışmacı/bağımsızlık modelinin Kant'ın din ve bilim ilişkisine yönelik görüşlerine daha uygun olduğu tezini temellendirmeye çalıştık. Genel kanının aksine onun metafiziği yıktığı değil yeniden inşa ettiği, din ve bilim arasında ise çatışmacı değil ayrışmacı/bağımsız bir görüşe daha yakın olduğu sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kant, Akıl, Din, Bilim, Din ve Bilim ilişkisi, Çatışmacılık, Bağımsızlık.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Taştan, Melih – Orhan, Ayşe. "Din ve Bilim İlişkisi Bağlamında Kant'ta Ayrışmacı Yaklaşım". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 466-480. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536228>

CC BY-NC 4.0 DEED

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Abstract

The universe is covered with mysteries that lead to deep meaning and thought in a way that attracts the attention of the human mind. In all periods of the history of thought, there have been intellectual acts on being and existence. In this context, many great philosophers such as Leibniz drew attention to the astonishing state of existence by questioning how existence came into being. These inquiries have always stimulated inquisitive minds. While some say that there are no answers to such questions, others say that there are possible answers to these questions in the human search for meaning. In the ancient period, philosophers such as Aristotle began by pointing out that the desire to know is an important and indispensable element of human nature, while in the modern period, great philosophers such as Kant argued that the human mind is naturally inclined to produce metaphysical concepts. This situation has led the great minds of every period to ponder on the mystery of knowledge and existence, and when it comes to the meaning and essence of existence, we have arrived at the mutual relationship between religion and science, which are directly concerned with these issues. Because religion and science are undoubtedly the most important fields that claim to answer both the nature and the questions of existence. In this context, the views of the German philosopher Immanuel Kant, who is one of the first names that come to mind in terms of his influence on the modern period and have inspired many philosophers, theologians and scientists to this day, are still very much alive today. The general and popular opinion is that Kant demolished metaphysics and argued that there is an irreconcilability between religion and science. However, his understanding of knowledge was based on building a new metaphysics rather than demolishing metaphysics. In this context, the meaning of religion and science in terms of his philosophy of knowledge constitutes the main subject of our study. In our study, we first examined Kant's understanding of knowledge based on his works. Then, by investigating what religious concepts such as God, morality and immortality, which are among the most fundamental issues of metaphysics, correspond to in his epistemology, we tried to justify the thesis that the "separationist/independence" model of religion and science is more appropriate to Kant's views on the relationship between religion and science, and we concluded that, contrary to popular belief, he rebuilt metaphysics, not destroyed it, and declared a separationist/independenceist view between religion and science, not a confrontational one.

Keywords: Philosophy of Religion, Kant, Logic, Religion, Science, Religion & Science Relationship, Separationism, Independence.

1. GİRİŞ

Evren, cevabını merak ettiğimiz ve düşünen her zihnin merakını celbedecek soru ve gizemlerle doludur. Leibniz gibi filozoflar; varlığın ne olduğunu, neden birşeylerin var olduğunu ve bu varlıkların ne sebeple var olageldiklerini sorgulayarak varlığın gizemini anlamaya çalışmıştır. Hawking gibi bilim insanları ise evrenin doğası, insanın evrendeki konumu, insanın dünyaya nereden ve ne şekilde geldiği ve evrenin neden bu şekilde bir yapıya sahip olduğu hakkında düşünerek kozmik düzendeki mânâ arayışına dikkatleri çekmişlerdir. Bazıları, düşünen insanların zihinlerini meşgul edegelen bu tarz soruların bir cevabının olmadığını söylemiş, bazıları ise insanın anlam arayışı içerisinde bu soruların olası cevaplarının olabileceğini söylemişlerdir¹. Felsefî ve bilimsel düşüncenin² izi sürülebilir bir şekilde takip edilebildiği en eski dönem olan antik Yunan düşüncesinden itibaren bu sorular bilim ve metafizik zeminde anlaşılmaya çalışılmıştır. Sözgelimi Aristoteles, *Metafizik* adlı

¹ Hasan Özalp, *Batı Düşüncesinde Tanrı ve Tasarım-Bilimsel Felsefi ve Teolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 13.

² Modern döneme kadar bilim ve felsefe birbirinden ayrı branşlar olarak görülmüyordu. Bu açıdan bu cümlede bilim derken kastettiğimiz, felsefe ile birlikte gelişen bilgi anlayışıdır.

kitabında söze şöyle başlar: “Bütün insanlar doğaları gereği bilmek isterler”³. Aynı şekilde modern döneme geldiğimizde benzer kaygılardan kaynaklı düşünceler farklı filozofların düşüncelerinde de görülmeye başlanmıştır. Bunlardan biri olan Kant, *Arı Usun Eleştirisi* isimli kitabında bilimsel olarak olmasa bile metafizik bir eğilim olarak insan aklının fizik ötesi kavrayışa yatkın olduğunu belirtir.⁴ Dolayısıyla hem bilim hem de metafizik düşünce insanın bilme, anlama, inanma ve anlamlandırma ihtiyaçlarını karşılamada tarih boyunca hayatî bir öneme sahip olmuştur. Metafizik düşünce salt akli soyut soruşturmalardan değil aynı zamanda vahyin de bir konusu olmuştur. Bu açıdan evrene ilişkin anlam arayışına yönelik bilgi veren bir diğer alan ise metafizik konuların da içerildiği dindir. Her ne kadar aydınlanma dönemiyle birlikte din ve bilim arasında bir çatışma ve çelişki öngören yaklaşımlar artmaya başlamış olsa da günümüze değin filozoflar, teologlar, bilim adamları arasında cereyan eden tartışma ve karşılıklı görüş alışverişleri, evren, onun anlam ve mahiyeti hakkında bilgi verme iddiasında bulunan bu iki alanın tek tip bir ilişki türüne indirgenemeyeceğini göstermiştir. Bu bağlamda din ve bilim arasında çelişki ve çatışma görenlerin yanısıra bir uyuşma öngörenler de olduğu gibi ne çelişki ne de uyuşma ilişkilerine gitmeksizin ayrışma ve bağımsızlık durumunu öngörenler de olmuştur.

Din ve bilim ilişkisi üzerine pek çok çalışması bulunan bilim adamı ve bilim felsefesiçi Ian G. Barbour’un din ve bilim arasındaki tasnifine göre genel olarak din ve bilim arasında dört tür ilişki mevcuttur⁵. Bunlar kısaca şu şekildedir:

1. Çatışma: Din ile bilim arasında apaçık bir çatışma, çelişki ve bir karşıtlık bulunmaktadır. Barbour’a göre çatışmacıları, bir ucunda natüralistlerin diğer ucunda ise dini literalizm/fundamentalizmin bulunduğu geniş bir spektrumda düşünebiliriz. Çatışmacılığı benimseyen bu iki aşırı uç ve arasında kalan muhtelif düşünce akımları bilimle dinin aynı konuda (doğa tarihi) uzlaşmayacaklarını ve bizim de bunlar arasında bir seçim yapmamız gerektiğini⁶ iddia ederler. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenlere göre din ve bilim arasında uzlaşması güç bir çelişki vardır.
2. Bağımsızlık/Ayrışma: Bu bakış açısına göre; bilim ve din arasında gerçek anlamda bir farklılık ve ayrışma vardır. Bu iki alan yöntemleri ve hedefleri açısından birbirinden tam anlamıyla farklıdır. Bu görüşü savunanlar din ile bilim ayrılığını ileri sürerek bu ikisi arasındaki ilişkiyi bir ayrışma ve bağımsızlaşma olarak açıklayan yaklaşımdır. Kant’ı da aralarında zikredebileceğimiz bu görüşün savunucuları, din ve bilimi birbiriyle çatışan ya da her açıdan birbiriyle gerek

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 980a21.

⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), B21.

⁵ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma - Ayrışma - Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdiyev-Mübariz Camal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 27-65.

⁶ Barbour, *Bilim ve Din*, 31.

metot gerekse de içerik bakımından uyuşan alanlar olarak görmek yerine ikisinin de farklı kulvarlarda seyreden bağımsız branşlar olduğunu düşünür.

3. Diyalog: Bu düşüncede, din ve bilim varlığı ve gerçekliği idrak hususunda çatışmaz. Aksine birbirleriyle dayanışma içindedirler. Buna göre bilim tek başına yanıtlayamadığı sorulara sahiptir ve bu soruların cevabının aranmasında din ile diyalog halindedir.
4. Entegrasyon: Buna göre din ile bilim arasında gerçek anlamda ileri sürülen bir çatışma yoktur. Bu yüzden din ile bilim birbirlerini dışlamazlar. Bilakis din ve bilim birlikte yürümeli, birbirleriyle çatışmak yerine birbirlerini tamamlayan unsurlar olmalıdır⁷.

Belirttiğimiz bu dört yaklaşımdan ilki (çatışma), tek taraflı bir tutum sergileyerek katı bir bilim yanlısı olmuş ve dine karşı bir duruş sergilemiştir. İkincisi (ayrışmacı), her iki alanın kendine has konumunu ön plana çıkararak ikisi arasında olumlu ya da olumsuz bir bağ kurmaktan çekinmiştir. Üçüncü (diyalog) ve dördüncü (entegrasyon) görüş ise, daha çok dinin tarafında duran bir yaklaşım sergilemiş gözükmektedir. Bu çalışmamızda, ilgili dört farklı yaklaşımdan biri olan ayrışmacı/bağımsızlık anlayışı üzerinden, bir aydınlanma filozofu olan Kant'ın din ile bilim ilişkisine ilişkin yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Bu açıdan Kant'ın yaklaşımını belirleyebilmek için onun evvela bilgi anlayışına –ki aynı zamanda onun epistemik anlamda bilimsel olanın sınırlarına dair bir bakış açısı da sunmaktadır– daha sonra ise Tanrı, ölümsüzlük, ahlâk gibi dinî unsurları içeren kavramlara bakmamız gerekmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik normlara uygun bir şekilde yapılmıştır. Makalede sunulan bilgiler ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine sadık kalarak kaleme alınmıştır. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel doğruluktan ve objektiflikten taviz vermemiştir. Ayrıca, çalışmada kullanılan tüm kaynaklar doğru bir biçimde belirtilmiştir. Araştırma, belge incelemesi temellidir ve bu nedenle etik kurul onayı gerektirmemektedir.

2. KANT'IN BİLGİ ANLAYIŞI

Kant'ın tüm felsefesinin en üst noktası aşkınsallık kavramıdır. Bu açıdan O, hem var olan gerçekliğin birliğini, hem de varlık düşüncesini bilinç dairesi içerisinde kurmaya çalışmıştır. Öyle ki ona göre sıradan bir zihin de-neyim ve deneyim ötesine uzananı filozoflara başvurmaksızın da elde edebilirdi⁸. Ne var ki zihne bu kapasiteyi veren Kant, varlık sahası içerisine giren her şeyi bu bilinç alanında çoğaltmayı reddetmiştir. Modern terminolojide “ontolojik fark” olarak bilinen⁹, yani bir şeyin tamamıyla kavram noktasına indirgenemeyeceği ve nesne ile öznenin denk gelemeyeceği bilinci, Kant aracılığı ile kuvvetli bir biçimde geliştirilmiştir. Bu durum Kant'ın kendisinden önceki iki ana felsefi düşüncenin

⁷ Yavuz, Zikri. “Din ve Bilim İlişkisi”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber. ss. 367-384. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 382.

⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A831 B859.

⁹ Bk. Esin Hamdi Dinçer, “Kant Düşüncesinde Deneyimin Sürekliliği ve Aydınlanma”, *Felsefelogos* 20/62 (2016), 213.

yani empirizm ve rasyonalizmin arasını bulan sentezci bir tavır geliştirdiği tespitini felsefe tarihçileri arasında yaygın bir görüş haline getirmiştir.¹⁰

Kant'ın bilim anlayışında önemli bir rol oynayan sentezin ilk basamağını a priori ve a posteriori kavramları oluşturmaktadır. Kant felsefesinde a priori bilgi deneyimden bağımsız kendiliğinden açık ve seçik bilgiyi ifade ederken, a posteriori ise deneyime bağımlı olan bilgiye denilir.¹¹ Kant'a göre her ne kadar bilgimize konu olan nesnelere hiçbir şekilde deneyimi aşamıyor olsa da yine de kısmen a prioridir. Dolayısıyla deneyimden türememiştir.¹² Bu durum ise onun bilgi anlayışında ne tamamen Hume eksenli bir tarzda katı empirisizm, ne de Leibniz eksenli salt rasyonalizmi esas aldığı, ancak ikisi arasında bir sentez yolu geliştirmeye çalıştığını gösterir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilginin çoğunu oluşturan a posteriori bilginin yanısıra a priori bilginin imkânı üzerinde düşünmüştür. O, bu tür bilginin imkânı daha da önemlisi ne şekilde temellendirilebileceği konusunda ayrıntılı bir arayış ve soruşturma içerisine girmiştir.¹³ Bu noktada Kant, analitik-sentetik ayrımı üzerinden neyi nasıl bilebiliriz sorunu anlaşılabilir bir metodolojik zemine oturtmaya çalışarak meseleyi çözümlenmeye gayret etmiştir.

Bu aşamadan sonra Kant, yargıları (önergeleri) sınıflandırma işine koyulmuştur. O, iki sınıfta değerlendirdiği yargıları analitik ve sentetik yargılar olarak isimlendirmiştir. Analitik yargı; yüklem özneye yeni bir şey katmadığı yargıdır. Sentetik yargı da ise yüklem özneye yeni bir şey katmaktadır.¹⁴ Örneğin: Cisimler yer kaplarlar dediğimizde yüklem özneye yeni bir şey kattığından bahsedilemez. Çünkü cisimler doğaları gereği yer kaplamaktadırlar ki bu da analitik bir önerme olmaktadır. Fakat duvar beyaza boyanmıştır dediğimizde yüklem özneye yeni bir şey eklemektedir. Duvarların renk farklılığı her birine farklı bir sıfat yüklemektedir ki bu da sentetik bir yargı olarak değerlendirmeyi gerektirir. Bu örnekleri verdiğimizde karşımıza yargıların doğrulanması problemi çıkmaktadır. Analitik yargılar içlerinde a priori yargıları barındırdığı için doğruluk noktasında bir sorun yaşanmamaktadır. Sentetik yargılar da ise, yüklem eliyle özneye yeni sıfatlar eklendiği için öznenin durumunda bir genişleme meydana gelmektedir. Bu nedenle Kant'a göre, sentetik yargılar doğrulamaya ihtiyacı duyarlar ve bu tek başına mümkün değildir.¹⁵

Kant'ın a priori ve a posteriori ayrımını analitik ve sentetik bilgilere uyguladığımızda dört yargı türüne ulaşabiliriz. Birincisi, analitik a priori yargılardır ki zorunlu ve kesin bilgi

¹⁰ Mehmet Demirtaş, "Kant'ın "İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim" Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 292.

¹¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A2.

¹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B2. Ayrıca bkz: Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* 3, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınları, 1973), 332.

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B5 - B30.

¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A7-B11 / B12.

¹⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A9 B13 / A10-B14.

ifade eder. Cisimler uzamlıdır örneğindeki gibi. Zira uzam yüklemi zaten cisim öznesinde içerildiğinden burada zihin kendiliğinden zorunlu bir bilgiyi beraberinde getirir. Ya da bütün parçasından büyüktür örneğinde de olduğu üzere aklen zorunlu olarak kavra-nabilen a priori yargılardaki kesinlik durumunun akla zorunlu olarak gelmesindeki gibi. İkincisi, analitik a posteriori yargılardır ki bu aklen imkânsızdır. Zira a posterioriye sonradan edinilen anlamını yüklediğimiz anda yüklemine öznedede barındıran analitik önermenin dışında kalacaktır. Dolayısıyla a posteriori analitik yargı yoktur. Zaten Kant da bununla ilgilenmez. Üçüncüsü sentetik a posteriori yargılardır ki modern bilimin metodunun temelini oluşturur. Örneğin, tüm kuğular beyazdır örneğindeki gibi. Popper'ın da tümevarım eleştirisinde kullandığı bu örnek esasında bir sentetik a posteriori örneğidir. Çünkü deney ve gözlem ile doğrulanıp yanlışla-nabilir olmaya müsaittir. Dördüncü ve sonuncu yargı türü ise sentetik a priori yargılardır ki Kant'ın incelediği ve metafiziğe entegre etmeye çalıştığı yargı türü de budur.

Kant'a göre sentetik a priori önermeler; matematik ve geometrinin temel yargıları, fizik gibi doğa bilimlerinin temel ilkeleri ve metafiziği kapsamaktadır.¹⁶ İşte bu noktada Kant, metafiziğin amacının dünyanın başlangıcı olmalıdır önermesinde olduğu gibi sentetik a priori önermelerden oluşması gerektiğini ileri sürer ki¹⁷ burası onun özellikle ahlâk, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı gibi din ve metafiziğin konu edindiği meseleleri mercek altına alacağı noktanın temelini oluşturmaktadır.

Bilginin elde edilebilme imkânı konusuyla doğrudan irtibatlı olan bu mesele -ki bilginin bir konusu olması hasebiyle metafiziği de içerir- Kant'ı neyi ne şekilde bilebiliriz soruşturmasına götürmüştür. Burada Kant'ın iki yeni kavramla karşımıza çıktığını müşahede ediyoruz; Numen ve fenomen ayrımı. Kant, insan zihninin kavrayışına konu olabilecek zemini genel olarak Numen alan ve Fenomenler alanı olarak ikiye ayırır.¹⁸ Ona göre, nesne halinde tasavvur edilebildiği ve düşünülebildiği sürece zihne konu olan şeyler fenomen, ancak yalnızca zihinsel tasavvurlar olarak duyusal olmayan bir sezgiye dayanan varsayımlar ise numen olarak adlandırılabilir.¹⁹

Kant'a göre fenomenler, yani duyu nesnelere konu olan şeyler saf anlama yetisinin kavramlarına a priori olarak yüklenilerek ortaya konulabilir. Zira görüler anlama yetisindeki kavram ve kategoriler üzerinden bilgi ifade edecek şekilde bir önerme ya da tanım hüviyetini kazanabilecektir.²⁰ Ancak, Kant'ın da işaret ettiği üzere anlama yetisinin saf kavramları, tecrübeye konu olan nesnelere uzaklaştığı ve kendi başına şeylerle ilişki içerisine sokuldukları anda anlamlarını yitirirler.²¹ Kant'ın burada kendi başına şeyler olarak nitelendirdiği şey, fenomenin karşıtı olan numendir. Diğer bir deyişle aklın saf kavramları

¹⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B15-B18.

¹⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B18.

¹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B295.

¹⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A249.

²⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 53.

²¹ Kant, *Prolegomena*, 64.

tecrübeye dayalı olana konu edinilmediği müddetçe bilgi sunma özelliğinden yoksun olacaktır. Zira mevcut varlık alanında biz, numeni değil, deneyimlerimiz aracılığıyla kurulan fenomeni bilebiliriz. Çünkü, anlama yetisini duyu alanıyla desteklemeyen şeyler, nesnel gerçekliği olmayan keyfi ilişkilendirmelerdir. Dolayısıyla ne a priori olarak bilinebilirler, ne de herhangi bir şekilde doğrulanabilirler. Dolayısıyla bilgi, bu sınırdan yani fenomenler dünyasında olanaklı deneyimden elde edilebilir.²² Bu sınır aşıldığında ise artık söylenen şey bilgi olmaktan çıkmakta ve bir inanç haline gelmektedir. İşte Kant bu düşünceleriyle aklın neyi bilebileceğine dair bir sınır çizmiştir. Eğer Kant'ın felsefesi açısından durum bu ise, o zaman fenomen âlemin dışında kalan ahlâk, tanrı ve ölümsüzlük gibi saf akılda yer edinen kavramların Kant felsefesindeki yeri ne olacaktır sorusu gündeme gelmektedir.

3. KANT'IN BİLGİ FELSEFESİ AÇISINDAN TANRI VE DİN

Kant düşüncesinde bilgiyi elde edebilmek için hem tecrübeye, hem de akla ihtiyaç vardır. Böylelikle o, empirizm ile rasyonalizmin dengesini kurmuştur. Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde; sahip olduğu epistemolojiye uygun olarak, dini de salt akıl sınırları içerisinde ele almıştır. Kant'a göre dinin felsefesi, aklın ulaşabileceği sınıra kadar yapılabilir, daha ileriye gidemez. Bu sınır ötesinde pratik imanın konuları ispata konu olmazlar. Kant'a göre Tanrı'nın varlığı ve onu doğrulama meseleleri tecrübeye dayalı fenomenler âlemine konu olamazlar. Onun varlığı da yokluğu da akılla eşit derecede savunulabilir.²³ Kant'ın felsefesinde Tanrı, en yüce varlığa ait düşüncelerden biridir. Tanrı, bilinemez alana ait bir kavramdır. Bu yüzden buna göre tanımlanmalıdır. Ona göre akılda bulunan en yüce varlık fikri, nedensel ilişki zincirinin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber akıl, bu yüce varlığın zorunlu olduğuna ve hiçbir şeyin onsuz olamayacağına karar verir. Kant'a göre Tanrı'nın varlığına ilişkin teistik argümanlar, salt akıl kavramlarına dayanır ve onun zorunlu olarak bilinebileceğini ileri sürer. Ne var ki bu tür argümanların mantığına katılmayan Kant'a göre onun varlığı herhangi bir dış varlıkla kanıtlanamaz, dolayısıyla da spekülattir.²⁴ Bu açıdan teoloji, fenomenal anlamda bilgiye ait bir konu olamaz. Kant'a göre biz, Tanrı ile ruh hakkında konuştuğumuzda, empirik açıdan veya a priori şeklinde onları delillendiremeyiz. Şöyle ki; Tanrı hakkında konuşulduğunda esasen ne söylediğimizi bilmeme ve ifade ettiğimiz şeylerin hiçbir şekilde bir anlamı olmadığı sonucuyla karşı karşıya kalırız. Warnock'a göre Kant, bu neticeye vardığında oldukça mutsuz olmuştur.²⁵ Warnock'un tespiti Kant'ın felsefesi genel olarak göz önüne alındığında makul görünse de netice itibariyle Kant açısından inanç konuları ne bilişsel içerikli ne de kanıtlamaya elverişli konulardır. Kant'ın bu görüş ve düşüncesine baktığımızda onun din ve bilim ilişkisi bağlamında çatışmacı bir yaklaşım sergilediği düşüncesi hâkim bir düşünce gibi gözükebilir. Fakat Kant'ın felsefesi ve düşünce yapısında inancın bilgiye dair bir konu olmadığı ve inancın akılla da herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı

²² Kant, *Prolegomena*, 64.

²³ Mehmet Önal - Tuncay Saygın, "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2011), 110.

²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A592-B620.

²⁵ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 187.

mânâsına gelmez. Peki eğer Kant'ta bu türden çatışmacı bir yaklaşım söz konusu değilse onun metafizik olanı bilgi alanı dışına itiyormuş gibi bir görüntü arz etmesini nasıl değerlendirebiliriz?

Kant, insan bilgisini fenomenal âlem ile sınırlamış ve bunun ötesinde bir bilgi sahibi olamayacağımızı söylemiştir. İnsanın böylesi bir epistemolojik alanda, bilgi sahamızın içinde olmayan bir varlıkla ne şekilde bağlantı kurulabileceği konusu oldukça tartışmalıdır. Bu yüzden Kant, Tanrı insanla konuşsa bile konuşanın Tanrı olduğu asla kanıtlanamaz ve ileri sürülemez demiştir.²⁶ Kant, neyi bilebilirim (Arı Usun Eleştirisi) ve ne yapmalıyım (Pratik Aklın Eleştirisi) sorularına kritik dönemdeki eserlerinde rasyonel temelde cevaplar bulmaya çalışmış ve ulaştığı sonuçları göz önüne alarak akılla uyumlu bir din anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. O, teorik bil-giden yola çıkarak temellendirilen bir dini imkânsız görerek, dini yeni bir yere konumlandırmaya çalışmıştır. Kant'a göre pratik akıl, teorik aklın yapamayacağı şeyleri yapar ve Tanrı'nın varlığını kesin surette idrak etmemizi sağlar. O, ancak özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inanmak suretiyle tutarlı ve sistemli bir ahlâk eylemi gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. Ahlakî davranan bir kişi, teoride Tanrı'ya inanmadığını beyan etmiş olsa da, fiilleriyle özgürlüğü, ölümsüzlüğü ve Tanrı'yı tasdik ettiğini itiraf eder. Ona göre, ahlâkî eylemde bulunmak da Tanrı'yı kabûl etmektir.²⁷

Kant'a göre bilgiye konu olabilecek şeylerin duyulur nesnelere ilişkisi olması gerekir. Yani bir şeyle ilgili bilgi sahibi olmak demek görü ve kavramlara sahip olmak demektir. Görü, bize duyu aracılığıyla verilir; kavram ise düşünme yetimizle elde edilir. Kant'ın bilgi anlayışını ele aldığımız bölümde de değindiğimiz üzere biz ancak zaman ve mekân içeri-sinde algılanan ve düşünme melesinin sağladığı saf kavramların altına getirilebilen nesnelere hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bu yüzden Tanrı, zaman ve mekân içerisinde tezahür eden bir varlık olmadığı için onun hakkında bilgi sahibi olamayız. Yani biz Tanrı'ya ne duyularla, ne de metafizikçilerin ileri sürdüğü gibi aklî bir sezgiyle ulaşamayız. Çünkü her ne kadar en yüksek bir varlık kavramı faydalı bir kavram olsa da salt aklın kavramları çerçevesinde anlaşılma çalışıldığında, varolanlara ilişkin bilgimizi genişletme açısından bütünüyle yetersiz kalmaktadır.²⁸ Fakat bunlar Kant'ın düşüncesinde Tanrı hakkında konuşmaya ve ona bir şekilde iman edilmeye engel olduğu şeklinde algılanmamalıdır. Zira Kant'ın numen ve femomen ayrımı onun zorunlu olarak numen alemi yadsıdığı anlamına gelmez. Bilâkis ileride göreceğimiz üzere Kant, ahlâk ve Tanrı gibi dine ilişkin kavramların fenomenal düzlemde olmasa da başka zeminlerde bir postüla suretinde olmak üzere yine de kanıtlanabileceğini düşünür. Çünkü ona göre Tanrı kavramı, kendi içerisinde bir tutarlılığa sahiptir ve ahlâk yasalarının mutlak zorunluluğundan hareket ederek Tanrı'nın varlığının kabûl edilebileceğini

²⁶ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, çev. Mary J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979), 115.

²⁷ Veysel Atayman, *Aklın Sınırları-Kant Felsefesine Giriş* (İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005), 142.

²⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A602-B630.

ileri sürmüştür.²⁹ Fakat bu aşkın varlığa ne salt kavramsal bir yolla, ne de sınırlı olan tecrübe ile erişilebilir.³⁰

Kant'a göre Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışanlar, aklın sınırlarını tam olarak çizemedikleri için başarısız olmuşlardır. O, inanç ile ilgili meselelerde aklın mutlak otoritesini kabûl etmez.³¹ Aynı zamanda Kant, bazı filozofların ortaya koyduğu klasik teistik argümanların, teorik Tanrı ispatlamalarında yetersiz olduğunu düşünerek bunların bir ispat yolu olarak imkansız olduğunu ileri sürmüştür.³² Kant, tarih içerisinde Tanrı'nın var olduğunu delillendirmek adına ortaya konulan bütün argümanlara (ontolojik, kozmolojik ve teleolojik) itiraz etmiştir. O, rasyonalist metafiziğin iddialarını bilginin sınırlarını aşmak olarak gördüğü için teistik deliller bağlamında bu çabaları eleştirir. Kant'ın teistik delilleri yetersiz görmesindeki bir diğer sebep ise Tanrı'nın duysal bir nesne olmamasından kaynaklanmaktadır. Tanrı, zaman ve mekân içerisine girmeyen bir varlıktır ve bu yüzden de böylesi bir varlığın bilgisine ulaşmak da mümkün değildir.³³ Çünkü Tanrı'nın yaratması metafiziksel bir konudur ve bu yüzden de insan aklı sınırlı olduğu için tam olarak anlaşılabilir.

Ancak Tanrı'nın varlığının teorik ve salt aklın kavramları çerçevesinde ispat edilemeyeceğini ileri süren Kant onun varlığının delillerini büsbütün yadsımamış ve Tanrı'nın varlığına bir postüla olarak ulaşılabilirliğini iddia etmiştir ki bu ona göre ahlâktır.³⁴ Kant, ahlâk anlayışıyla insanlık düşüncesine büyük bir rasyonel katkı sağlamıştır. O, Tanrı'ya ulaşmak için ahlâkî bir araç olarak kullanmak yerine, ahlâktan Tanrı'ya yönelmeyi amaçlıyordu. Kant'a göre, ahlâk ancak koşullu buyrukların yerine koşulsuz buyrukların geçtiği bir anlayışla mümkündür. Ahlâk, bireylerin davranışlarını çıkar ve menfaatler yerine, evrensel ilkelere (maksim) dayandırarak anlam kazanır.³⁵ Kant'a göre, insanlara fayda sağlamak amacıyla ahlâkî davranışlarda bulunmak, iyi bir dünya yaratmaya yetmez. İdeal bir dünya, ancak ahlâkî davranışların çıkarsız, yani koşulsuz ilkelere dayanmasıyla kurulabilir. Bu sayede insanlar, toplumsal ilişkilerinde ortak bir evrensel ilke etrafında birleşerek tutum sergilemelidirler. Ona göre, ahlâk ilkesi ancak ruhun ölümsüzlüğüyle mümkün olabilir ve bu da yalnızca Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir. Bu açıdan, Kant, Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkiyi açıklarken, doğrudan Tanrı'dan başlamamaktadır. Bunun yerine, bu ilişkiyi insanın zihnindeki ahlâkî bilincin izlediği yolu takip ederek ortaya koymaya çalışır. Kant'a göre, bu yaklaşım her birey ve her inanç topluluğunun ortak bir buluşma noktasıdır. Bu temelden hareketle, ahlâk yasasının gerektirdiği şekilde mutluluk ve iyiliği bir araya getirmeyi

²⁹ Bk. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (Ankara: Say Yayınları, 2001), 169-178.

³⁰ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 80-81.

³¹ Mevlüt Albayrak, "Skolastik Felsefede Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 283.

³² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A592-B620 – A642-B670.

³³ Albayrak, "Skolastik Felsefede Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant", 283.

³⁴ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (Ankara: Say Yayınları, 2001), 169.

³⁵ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 107-108.

amaçlayan En Yüksek İyi (Summum Bonum) kavramına ulaşır³⁶. Kant'a göre, bunun mümkün olabilmesi için insanın öncelikle Tanrı'nın varlığına ve onun yarattığı ruhun ölümsüzlüğüne kesin bir inançla sahip olması gerekmektedir.³⁷

Kant'ın felsefi konulardaki görüş ve eleştirilerinin yanı sıra vahiy ile ilgili düşünceleri de pek çok eserinde bulunmaktadır. Ona göre akıl ile keşfedilebilen doğal din (doğal teoloji) vahiyde içerilebilirken, tam tersine vahiy ve onun tarihsel izdüşümleri, doğal dinin kendisinde içerilmez.³⁸ Dolayısıyla Kant'a göre vahiy ve aklen kavranabilen doğal din (doğal teoloji) arasında bir içlem kaplam ilişkisi vardır. Bir diğer deyişle vahiy doğal dini içerir ancak doğal din vahiy içermez. Kant'a göre filozofun sınırları dahilinde kalması gerektiği alan vahyî din değil, doğal teolojiye dayalı aklî dindir.³⁹ Ancak bazı yazarlar bu durumu vahiy ve akıl arasında bir çelişki olarak algıladığı için Kant'ın vahiy ve akli birbiriyle çelişen iki farklı alan olarak gördüğünü düşünmüştür.⁴⁰ Halbuki Kant'ın aklen kavranabilen doğal din ile vahiy arasında kurduğu ilişki birbirini dışlayan iki daire değil, aksine biri diğerini içeren iki farklı alandır.⁴¹ Ancak Kant, yukarıda da değindiğimiz üzere filozofun takip etmesi gerektiğini düşündüğü din anlayışının ise akla dayanan doğal din olduğunu düşünür. Bu açıdan Kant'ın bu tespitlerinden hareketle onun, vahyedilmiş din ile akıl dini arasındaki ilişkiyi, vahiy dininin akıl dinini kapsadığı -ki bu durum kısmen ayrışıklığı gerektirse de çelişikliği zorunlu olarak gerektirmez- şeklinde tasavvur ettiğini belirtmemizde bir beis görünmemektedir. Zira vahiy dini, tarihsel öğeler sebebiyle akıl dininin alt kümesinde olamayacağı için doğal dinde içerilmese de, doğal dinin ulaştığı sonuçların benzerlerinin vahiy dininde de bulunmasından dolayı burada mutlak bir ayrışma değil kısmî bir farklılaşma sözkonusudur. Bu durum ise netice itibarıyla bizi Kant'ta doğal din ve vahiy dini arasında mutlak bir çelişki görmediği sonucuna ulaştırmaktadır. Zira farklılık zorunlu olarak çelişikliği gerektirmez.

Kant'ın mezkur görüşlerini dikkate aldığımızda, onun dinî konulardaki amacının aslında akıl dinini geliştirmek olduğunu söyleyebiliriz. O, bu akıl dinini geliştirirken metafizik ile din arasındaki bağlantıya yer verir. Onun düşüncesinde, metafizik dinin temelini oluşturmaz; ancak daima onun bir koruyucusu durumundadır. İnsan, diyalektik bir varlıktır ve bu yüzden insan akli metafizik olmadan ilim yapamaz. Kant'a göre metafizik, akli denetime sokar ve bilimsel açıdan ikna edici bir öz bilgi vasıtasıyla yasaı olmayan bir spekülative aklın dinde sebep olacağı yıkıma engel olur.⁴² Bu durum ise yaygın kanının aksine Kant'ın metafiziği yaktığını değil, aksine yeni bir metafizik anlayışı inşa etmeye çalıştığını gösterir. Kant'ın

³⁶ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 167-169.

³⁷ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 167. Ayrıca bk: Ali Yıldırım, "Ödev Etiğinin Dini Etik Açısından Değerlendirilmesi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2019), 50.

³⁸ Immanuel Kant, *Religion within the Boundary of Pure Reason*, trs. J. W. Semple (Edinburgh: Thomas Allan & Co, 1838), 11.

³⁹ Kant, *Religion within the Boundary of Pure Reason*, 11.

⁴⁰ Mesela bk. Hüseyin Akdoğan, "G. E. Lessing ve I. Kant'da Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Değeri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), 364.

⁴¹ Mesela bk: Necmettin Tan, "Kant'ın Din Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 320.

⁴² Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996), 488.

metafizik ve bilgi anlayışına yönelik çalışmalarıyla billinen Alfred Cyril Ewing, onun metafizik görüşlerini incelediği 'Kant's Attacks on Metaphysics' isimli meşhur makalesinde bu noktayı açık bir şekilde şöyle vurgulamaktadır:

"Kant en azından metafiziğin mutlak bilgi ya da gerçekten açık, kesin fikirler veremeyeceğini kesinlikle göstermişti. Ancak, onun felsefesinde fikirlerinin belirsizliğini ve sadece kısmi yeterliliğini kabul edecek daha geçici bir metafiziğe hala yer vardır."⁴³

Peki metafiziği yıkmak değil de bir nevi yeniden inşa etme amacıyla hareket ediyor gibi görünen Kant'ın modern dönemde metafiziği çürüttüğü şeklindeki bir düşünce nereden kaynaklanmaktadır? Öyle görünmektedir ki onun genelde din/metafizik ile bilim arasında bir çelişki veya çatışma olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğu düşüncesi esasında metafiziği kesin bir şekilde bilimsel bilginin alanından ayırmaya çalışması üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak onun eserleri bir bütün olarak göz önüne alındığında metafizik konuları yadsıdığını değil, farklı mahiyetlere sahip olduğundan farklı kulvarlarda temellendirilebileceği düşüncesine sahip olduğunu görürüz. Onun felsefesinde metafizik temelli dini unsurların bilim ile çelişmeyeceğine dikkatleri çeken anlaşılan bir diğer Kant yorumcusu olan Paul Guyer'dir. Guyer'e göre Kant, sadece ahlâkın ön koşulu olarak değil, aynı zamanda ahlâk yasasının hizmet ettiği ve geliştirdiği nihai değer olarak insan özgürlüğü gibi metafizik konuların da modern bilimin hakikatiyle uyumlu olduğunu göstermeye niyetliydi.⁴⁴ Nitekim yukarıda da detaylıca açıkladığımız üzere *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki metafizik konuların teorik yetersizliği *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yerini ahlâk üzerinden ayrı bir temellendirmeye bırakmıştır ki bu durum Guyer'in tespitlerini de doğrulayacak bir nitelik sergilemektedir. Bu da netice itibarıyla bizi, Kant'ın aslında çatışmacı değil, ayrışmacı/bağımsızcı din ve bilim ilişkisi modeline daha meyilli olduğu şeklindeki bir tespite götürmektedir diyebiliriz. Zira Kant'ın din, metafizik ve bilim arasındaki ilişkiye yönelik görüşleri üzerine çalışmalarıyla bilinen Douglas R. McGaughey de aynı neticeye ulaşmaktadır. O, Ian Barbour'un tasnifini esas alarak Kant'ın bağımsızlıkçı bir çizgide bulunduğunu ileri sürerek şu tespitlerde bulunur:

"Kant, bilim ve dinin nasıl ilişkili olduğunu anlamak için bağımsızlık modelinin klasik bir temsilcisidir çünkü "bilimin yöntemlerinde dini inançlara yer bırakan sınırlamalar olduğunu savunmuştur".⁴⁵

Dolayısıyla Kant'ın din ve bilim anlayışının ayrışmacı/bağımsızcı çizgide değerlendirilmesi hem onun çalışmalarının hem de yorumcularının bakış açısından hareketle daha temellendirilebilir görünmektedir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Kant, aklın neyi bilip, neyi bilemeyeceği ile ilgili bir ayırım yaparak işe başlamış ve akla bir sınır çizmiştir. Ona göre bizler nesnelere özünü (numen) bilemeyiz. İnsan, sadece nesnelere kendisine göründükleri biçimleri (fenomen) içinde, düşüncelerinin ilkelerine

⁴³ A. C. Ewing, "Kant's Attack on Metaphysics", *Revue Internationale de Philosophie* 8/30 (4) (1954), 389.

⁴⁴ Paul Guyer - Alan Wood, *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

⁴⁵ Douglas R. McGaughey, "Kant On Religion And Science: Independence or Integration?", *Zygon* 41/3 (2006), 739.

uygun olarak onları bilebilir. Dolayısıyla Kant, dünyaya ilişkin bilgilerimizde bilimsel bilgiyi geçerli görmüştür. Ona göre, eğer bir şey bilgiye konu olabileceyse bu şeyin duyulur nesnelere ilgili olması gerekir. Duyulur nesnelere ise belli bir zaman ve mekân içerisinde yer alırlar. Fakat metafizik alana ait kavramlar (Tanrı, ahlâk ve ölümsüzlük gibi) belli bir zaman ve mekân içerisinde algılanamazlar. Bu noktada Kant'a göre, bunlar saf akla konu olabilese de sadece fenomenal açıdan bilinemezler. O halde Kant için inanç konuları ne bilgiyle ilgilidir ne de kanıtlamaya elverişli bahislerdir. Fakat bu, Kant'ın metafiziğe konu olan meselelerin mutlak anlamda bilinemez olduğu şeklindeki bir düşünceyi savunduğu anlamına gelmez. Nitekim Kant'ın konuyla ilgili fikirlerini incelediğimizde; onun din ile bilim arasındaki ayrımının bu iki kavramın özünden değil de tamamen insanın zihninden kaynaklandığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Kant'a göre çoğu düşünür, insan zihninin sınırlarını belirleyemediklerinden yanılgıya düşmüşlerdir. Bu açıdan da din ile bilimin çatıştığı hatasına düşmekten kurtulamamışlardır. Kant, din ile bilimin çatıştığını kabûl etmemekle birlikte onları akıl noktasında birbirlerinden ayrı bir konuma yerleştirerek birini teorik akla (bilim) diğerini ise pratik akla (din) dayandırmıştır. Çalışmamızda da vurguladığımız üzere onun metafiziği kesin bir şekilde bilimsel bilginin alanından ayırmaya çalışması her ne kadar bazı yorumcular tarafından metafiziğin modern düşünceden elenmesi olarak telakki edilmişse de o, Ewing'in de işaret ettiği üzere esasında yeni bir metafizik sistem kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte onun bu teşebbüsü spekülâtif olanın deneysel ve gözlemsel olandan keskin bir şekilde ayrılmasına öncülük etmekle modern bilime ciddi manada katkıda bulunmuş ve felsefeden ayrışan bilimsel bilginin mahiyet ve yöntemlerine ilişkin kuramsal yolun da önünü açmıştır. Ancak çalışmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız üzere onun bu keskin ayrımı metafizik ve modern bilim ilişkisi açısından bir çatışma durumu arz etmemektedir. O, ikisini de akılla temellendirmiş ancak yöntem bakımından birbirinden ayırmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda Kant'ın yukarıda izah etmeye çalıştığımız düşüncelerinden yola çıkarak onun din ve bilim ilişkisi açısından Bağımsızlık/Ayrışma yaklaşımına sahip olduğu sonucuna ulaştık.

Yazarlık Katkısı

1. Sorumlu Yazar Dr. Öğretim Üyesi Melih TAŞTAN: Kaynak tarama, yorum ve yazma (%50).
2. Yazar Ayşe ORHAN: Kaynak tarama, yorum ve yazma (%50).

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazarlar olarak aramızda herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma, belge incelemesi temelli olup, insan veya hayvan araştırmaları, klinik deneyler, genetik çalışmalar, psikolojik testler, kişisel veri toplama veya müdahale gerektiren deneyler gibi uygulamalı araştırma yöntemlerini içermediği için etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akdoğan, Hüseyin. "G. E. Lessing ve I. Kant'da Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Değeri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), 357-372.
- Albayrak, Mevlüt. "Skolastik Felsefede Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 277-298.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, 2016.
- Atayman, Veysel. *Aklın Sınırları-Kant Felsefesine Giriş*. İstanbul: Donkişot Yayınları, 1. Baskı, 2005.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*. çev. Nebi Mehdiyev-Mübariz Camal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Baskı, 1996.
- Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 289-303.
- Dinçer, Esin Hamdi. "Kant Düşüncesinde Deneyimin Sürekliliği ve Aydınlanma". *Felsefelogos* 20/62 (2016), 121-135.
- Ewing, Alfred Cyril. "Kant's Attack on Metaphysics". *Revue Internationale de Philosophie* 8/30 (4) (1954), 371-391.
- Guyer, Paul - Wood, Alan. *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021).
- Kant, Immanuel. *Religion within the Boundary of Pure Reason*. Edinburgh: Thomas Allan & Co., 1838.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1. Baskı, 1993.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İ. Zeki Eyuboğlu. Ankara: Say Yayınları, 5. Baskı, 2001.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena*. çev. İonna Kuçuradi - Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 2002.
- Kant, Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. çev. Mary J. Gregor. New York: Abaris Books, First Edition, 1979.
- McGaughey, Douglas R. "Kant On Religion And Science: Independence or Integration?". *Zygon* 41/3 (2006), 727-746.
- Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2001.
- Önal, Mehmet - Saygın, Tuncay. "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2011), 105-126.
- Özalp, Hasan. *Batı Düşüncesinde Tanrı ve Tasarım -Bilimsel Felsefi ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. Çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınları, 1. Baskı, 1973, 1-3.

- Tan, Necmettin. "Kant'ın Din Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 315-330.
- Yavuz, Zikri. "Din ve Bilim İlişkisi". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber. ss. 367-384. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Yıldırım, Ali. "Ödev Etiğinin Dini Etik Açısından Değerlendirilmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2019), 508-519.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 481-506.

Din Antropolojisi Perspektifinden Alevilik ve Bektaşılık Ritüelleri Üzerine Bir Değerlendirme

*An Evaluation on Alevism and Bektashism Rituals from the Perspective of Anthropology of
Religion*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536895>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
08.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
20.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

İlyas Ünlü

Milli Eğitim Bakanlığı,
Ankara, TÜRKİYE.

ilyas.unlu3622@gop.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1459-7130>

Doç. Dr. Hasan Coşkun
TOGÜ İslami İlimler Fakültesi,
Tokat, TÜRKİYE.

hasan.hcoskun@gop.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-4778-1073>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Bu makale Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Hasan
COŞKUN danışmanlığında yürütölen
"Alevilik ve Bektaşılık İnanç ve Ritüellerinin
Din Antropolojisi Açısından
Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans
tezinden üretilmiştir.

Öz

Alevilik ve Bektaşılık son kırk yılda dünyada ve ölkemizde değişik boyutlarıyla hem akademi mecrasında hem de popüler alanda sıklıkla gündemde olan bir konu olması yönüyle önemli çalışma alanlarından. Sözlü kültürün ağır bastığı ve sistematik bir inanç yapısı bulunmaması yönüyle Alevilik ve Bektaşılık, farklı gelenekleri içinde barındıran inanç ve bellek yapısıyla bir bütün halinde akademik araştırma konusu olabilecek niteliktedir. Çalışmamız Alevilik ve Bektaşılık ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesini konu edinmektedir. Bu çalışmada İslam öncesi ve sonrası sahip olduğumuz zengin kültürümüzün ürünü olan Alevilik ve Bektaşılık ritüelleri din antropolojisi açısından incelenmiştir. Çalışmamız Alevilik ve Bektaşılık ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesini ve ilgili ritüellerin hangi süreçlerden geçerek günümüze ulaştığını konu edinmektedir. Çalışmamızın temel araştırma sorusu: "Alevilik ve Bektaşılık inanç ve ritüelleri, tarihsel süreçte hangi kültürel ve inançsal etkilerle şekillenmiş, bu etkiler din antropolojisi açısından nasıl bir değişim ve süreklilik göstermiştir?" sorusudur. Çalışma, belirli bir bölgeyi, şehri veya köyü değil; Alevilik ve Bektaşılık mensuplarının ortak kabul ettiği ritüelleri esas almaktadır. Bu çalışmanın amacı, Alevi ve Bektaşı kültürünün ritüellerinin din antropolojisi kuram ve kavramları ile değerlendirmek ve bu inanç sistemlerinin bilimsel platformlarda doğru bir şekilde tanıtılmasını sağlamaktır. Yorumlayıcı ve betimleyici yöntemler benimsenen çalışmada, yazılı materyaller analiz edilerek elde edilen veriler nesnel bir bakış açısıyla değerlendirilmiş ve içerik analizi uygulanmıştır. Alevilik ve Bektaşılık inanç ve ritüelleri, antropolojinin yorumsamacı etnografik yöntemleriyle ele alınmış, bu kapsamda kültürel süreçler ve kodlar incelenmiştir. Alevilik ve Bektaşılık üzerine yapılan çalışmalar genellikle mevcut durumun fotoğrafını çekmekte ve kamuoyuna sunmaktadır. Ancak arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla yapılan araştırmalar sınırlıdır. Bu alandaki çalışmaların azlığı, bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, Alevilik ve Bektaşılık inanç ve ritüellerinin farklı inanç ve kültürlerin etkisi altında şekillendiğini; ancak esasen, Türklerin Anadolu'ya göç etmelerinden önceki dönem-

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Ünlü, İlyas - Coşkun, Hasan. "Din Antropolojisi Perspektifinden Alevilik ve Bektaşılık Ritüelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 481-506. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536895>

CC BY-NC 4.0 DEED

de benimsedikleri inanç ve ritüel pratiklerine dayandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Antropoloji, Ritüel, Alevilik, Bektaşilik.

Abstract

Alevism and Bektashism is one of the most important fields of study as it is a subject that has been on the agenda both in academia and in the popular agenda with its various dimensions in the world and in our country in the last forty years. Alevism and Bektashism, which are dominated by oral culture and do not have a systematic belief structure, can be the subject of academic research as a whole with its belief and memory structure that includes different traditions. Our study focuses on the evaluation of Alevism and Bektashism rituals in terms of anthropology of religion. In this study, Alevism and Bektashism rituals, which are a product of our rich culture before and after Islam, are analyzed in terms of anthropology of religion. Our study focuses on the evaluation of Alevism and Bektashism rituals in terms of religious anthropology and the processes through which the relevant rituals have reached the present day. The main research question of our study: "What cultural and religious influences have shaped the beliefs and rituals of Alevism and Bektashism in the historical process, and how have these influences shown change and continuity in terms of anthropology of religion?". Our study is not based on a specific region, city or village, but on the rituals that members of Alevism and Bektashism accept as common. The aim of this study is to evaluate the rituals of Alevi and Bektashi culture with the theories and concepts of anthropology of religion and to ensure that these belief systems are properly introduced on scientific platforms. Interpretive and descriptive methods were adopted in our study. The data obtained by analyzing the written materials were evaluated from an objective point of view and content analysis was applied. The beliefs and rituals of Alevism and Bektashism were analyzed with the interpretive ethnographic methods of anthropology, and cultural processes and codes were analyzed in this context. Studies on Alevism and Bektashism generally take a picture of the current situation and present it to the public. However, research through disciplines such as archaeology and anthropology is limited. In conclusion, the study reveals that Alevi and Bektashi beliefs and rituals have been shaped under the influence of various faiths and cultures; however, they are essentially rooted in the religious and ritual practices adopted by the Turks prior to their migration to Anatolia.

Keywords: Sociology of Religion, Anthropology, Ritual, Alevism, Bektashism.

1. GİRİŞ

Ritüel kavramı farklı bilim dallarında ve farklı şekillerde tanımlanabilir. Bu yönüyle farklı bağlamlarda ele alınması mümkündür. Antropoloji, psikanaliz, psikoloji ve etnoloji gibi disiplinlerde ritüel kavramı farklı anlamlar taşır. Antropoloji disiplininde ritüel kavramı, "genellikle özel sözcük biçimleri veya özel davranışlarla icra edilen dinsel veya büyüsel törenler"¹ olarak tanımlanırken Etnoloji disiplininde ritüel "bazı varlık türlerinde görülen ve birincil dürtülerin giderilmesine dönük olmayan, fakat mükerrer olan davranışlar olarak" tanımlanır.² Her bir disiplin, kendi alanında ritüel kavramına farklı şekillerde anlam verir ve bu anlamda kullanır, ancak genel itibarıyla ritüel, sistematik bir düzen içinde gerçekleştirilen ve sembolik veya anlamlı bir önemi olan davranışları ifade eder.

Ritüel kavramı hem dini hem de seküler alanlarda çeşitli anlamlar taşır. Dini ritüeller, belirli zaman aralıklarında icra edilen ve inançlarla sıkı bir bağa sahip olan ayinlerden ve ibadetlerden meydana gelir. Bu ritüeller, genellikle sabit bir yapı ve düzen içinde icra edilir,

¹ Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), "Ayin (Ritüel)", 100.

² Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Ayin (Ritüel)", 101.

bu da dini toplulukların kimliklerini ortaya koymalarına ve aralarındaki bağı güçlendirmelerine olanak tanır. Ancak ritüel sadece dini çerçevede sınırlı kalmaz; günlük yaşamda da ritüellere rastlamak mümkündür. Örneğin, bir fincan kahve almak gibi sıradan bir aktivite, her gün aynı saatte yapıldığında bir ritüel halini alabilir. Yılbaşı kutlamaları da bu bağlamda bir ritüel olarak değerlendirilebilir. Bu tür ritüeller; sembolik anlamlar taşıyabilir, toplumsal değerleri yansıtabilir, bireyler arasındaki sosyal bağları pekiştirebilir ve grup kimliğini güçlendirebilir. Bu yönüyle ritüeller, toplumsal değerleri aktaran, ortak bir kimlik oluşturan ve bireyleri bir araya getiren önemli toplumsal pratiklerdir.³

Geleneksel toplumlarda inanç kurgusu; mit ve ritüelden oluşan iki parçalı bütünden oluşup ritüel yaşanan hayatın ifadesidir. Bütünün bu iki parçasından mitin mi ritüelin mi daha önce geldiği tartışmalıdır. Bazı antropologların savunduğu ve bizim de benimsediğimiz görüşe göre, önce yaşanan gerçeklik ve bunu ifade eden ritüel gelir; mit ise sonradan üretilen, teorik açıklamadan ibarettir. Ritüel, gerçek anlamını dini ayinler ve ibadetlerde bulur. Ancak, ritüelin hayatın tüm alanlarını kapsayan bir yönü de vardır. Bu yönüyle ritüel, hayatın tüm bileşenleriyle etkileşim içinde olup, aynı anda birçok işlevi yerine getirir.⁴

Din ve ritüel, insan toplumunda merkezi bir yere sahiptir. Din, ritüel ya da “ayın” aracılığıyla somutlaşır. Ritüel, dini hayata geçiren bir eylemdir. Simgesel içerik taşıyan ve tekrarlanan davranışlardan oluşan bu eylem aracılığıyla, insanlar doğaüstü, kutsal veya yaratıcı olarak kabul edilen varlıklarla bağlantı kurarlar.⁵ Bu bağlamda “Tarihsel süreç içerisinde en ilkel kabilelerden itibaren günümüz modern toplumuna kadar bütün toplumlarda ibadetlerin ve ritüellerin varlığı söz konusudur.”⁶

Kişinin yaşadığı topluma olan bağlılığını oluşturan ve bu bağları güçlendiren ritüeller, toplumu yeniden inşa etme işlevini üstlenir ve belirli bir kutsallık taşırlar. Bu ritüeller, kutsal olana ait kolektif deneyimlerin paylaşılmasını sağlayarak sosyalleşmenin temel yapılarından biri haline gelir.⁷ Ritüeller, sosyal hayatı yeniden inşa etme işlevi sayesinde dinî hayatın temel yapı taşlarından biri olmuştur. Kişiler arasında kutsallıklar oluşturan ritüeller, seküler dünyada da önemli bir yer tutar. Bu ritüeller, inançların ifade edilmesini sağlar, bireyler arasında kutsal bir bağ kurar ve toplumsal normların aktarılmasında kritik bir rol oynar. Ortak deneyimler sunarak toplumda birlik ve dayanışma duygusunu güçlendirirler. Ayrıca, kültürel mirasın korunmasına ve güncellenmesine katkıda bulunarak, bir toplumun kültürel

³ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), “Ritüel”, 253.

⁴ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 257-258.

⁵ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 48-49.

⁶ Gülcan Çelikel, “Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi”, *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2023), 103.

⁷ İlkay Şahin, “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 271.

kimliğini yansıtır ve geçmişle bağ kurar. Ritüeller, edebiyat ve sanat gibi kültürel ifadelerin de parçası olabilir, böylece toplumun kültürel zenginliğine katkıda bulunurlar.⁸

Dünya genelinde dinsel ritüelleri tanımlamak için birçok antropolojik çalışma yapılmıştır.⁹ Bu ritüeller kültürden kültüre farklılık gösterse de genel bir sınıflandırma mümkündür. İlk kategori, yaşamın aşamaları arasındaki geçişler için tasarlanmış geçiş ritüelleridir. İkinci kategori, kriz dönemlerinde topluluğu bir araya getiren yoğunlaştırma veya güçlendirme ritüelleridir. Üçüncü kategori ise savaş, kıtlık veya yoksulluk gibi sorunları çözmek için yapılan diriltme veya canlandırma ritüelleridir.¹⁰

Ritüeller, bedensel hareketler, mekân kullanımı ve zamanlama gibi unsurları içerir ve bu unsurlar, ritüelin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesine yardımcı olur. Genellikle belirli bir amacı veya etkiyi yaratmayı hedefleyen kasıtlı törensel icralardır. Antropoloji, ritüellerin bedensel yönünün önemini vurgulamıştır; çünkü bedensel hareketler, ritüelin derinliği ve etkisi üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Ritüeller, dans, jestler ve ritmik tekrarlar gibi bedensel hareketler içerir, bu da katılımcıların ruhsal deneyimlerini artırır. Ayrıca, ritüeller belirli bir mekânda gerçekleştirilir; mekânın düzeni ve kullanımı, ritüelin akışını ve deneyimlerini etkiler. İcra edilen ritüellerde zamanlama da önemlidir; ritüeller, belirli bir saat veya yıl içinde gerçekleştirilir ve bu durum, ritüelin sembolizmini ve etkisini gösterir.¹¹

Tarih boyunca birçok inanca ev sahipliği yapan Anadolu coğrafyasında İslam inançlarıyla beraber İslam öncesi inanç ve ritüeller de varlığını koruyarak günümüze ulaşmıştır. İslam'dan önceki bazı inanç ve ritüellerin İslam'la mecz olarak hayatiyetini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bu çalışmada Alevilikte ve Bektaşilikteki ritüellerin din antropolojisi açısından incelenmesi yapılacaktır. Bu inceleme yapılırken ilgili ritüelin dinler tarihinde, eski Türk inançlarında ve Alevilikte ve Bektaşilikteki yeri ele alınacak sonrasında ritüelin kökeni veya nereye dayandığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Alevilik ve Bektaşilik, İslamiyet öncesi eski Türk inançlarından bazı ilkeleri de içine alarak yayılmış bir inanç biçimidir. Anadolu ve Rumeli'de Bektâşi babaları, şeyhleri, dedeleri, abdalları; Hâc-ı Bektâş-ı Velî'den başlayarak Aleviliği ve Bektaşiliği yaymıştır.¹² Alevilik ve Bektaşiliğin tarihsel süreçte farklı kültür ve medeniyetlerden etkilenecek günümüze ulaşmış bulunması 'heterojen' bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum Alevilik ve Bektaşiliğin göçebe Türkmen kültürü ile İslami inanışların yoğrulmuş hali olduğu gerçeğini

⁸ Şahin, "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik", 271; Bülent Akın, "Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi", 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi ed. yok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 45.

⁹ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969), 45.

¹⁰ Temmuz Göncü Şavran, "Din Antropolojisi", *Sosyal Antropoloji*, ed. Hatice Yaprak Civelek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2021), 148.

¹¹ Wendy James, *Törensel Hayvan -Yeni Bir Antropoloji Portresi-*, çev. Sevda Çalışkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 138.

¹² Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite (Adıyaman Dedeleri Örneği)* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 18-19.

değiştirmez. Farklı kültür ve coğrafya etkisi, Alevilik ve Bektaşiliğin özünü korumasına engel olmayıp bununla birlikte bu etkilerin izinde dönüşen bir yapıya sahip olmuştur. Bu sebeple Alevilik ve Bektaşiliğin oluşum ve gelişim basamaklarının tespiti, gelişim sürecinde etkili olan faktörlerin tahlil edilmesi için Alevilik ve Bektaşiliğin farklı disiplinlerden bilimsel çalışmalara konu olması önem arz etmektedir. Çalışmamızın temel araştırma sorusu Alevilik ve Bektaşilik ritüellerinin hangi inançtan doğduğu, hangi kültüre dayandığı ve günümüze aktarılırken nasıl aktarıldığıdır.

Çalışmamız makro bir çalışma olup yorumlayıcı bir yol izlemiştir. Bu bağlamda konumuz çerçevesinde elde edilen veriler betimleme, açıklama, anlama, yorumlama ve ilişkilendirme yöntemleri kullanılarak değerlendirilmiş olup konu iki ana başlık altında işlenmiştir. Alevi ve Bektaşi inanç ve ritüellerinin konu edinileceği bu çalışmada, yazılı materyal analizi sonucu elde edilen bilgiler nesnel bir perspektifle değerlendirilerek yorumlanmıştır. Bununla birlikte Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerine dair değerlendirme bilimsel veri toplama tekniklerine uygun bir şekilde gerçekleştirilmiş olup, aynı zamanda farklı değerlendirmelere imkân veren bir sürece tâbi olmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesi ile ilgili farklı bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle antropoloji alanında temel eserlere başvurulmuş olup, bunun yanında dinler tarihi ve din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Çalışmamızın bir saha araştırmasına dayalı olmaması, yapılmış saha çalışmalarından da yararlanacak olması ve makro bir çalışma olması ikincil veriler aracılığıyla yapılan bir araştırma olmasını da beraberinde getirmiştir. Konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmalar spesifik düzeyde yapılan çalışmalardır.

Bu çalışmanın amacı, Alevi ve Bektaşi kültürünün inanç ve ritüellerinden yola çıkarak, Alevilik ve Bektaşiliği din antropolojisi kuram ve kavramları ile değerlendirmek ve bu inanç sistemlerinin bilimsel platformlarda doğru bir şekilde tanıtılmasını sağlamaktır. Alevilik ve Bektaşilik, inanç ve ritüeller açısından zengin bir yapıya sahiptir ve bu yapılar, antropoloji literatürü yardımıyla derinlemesine incelenebilir. Çalışmamız “Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüelleri, tarihsel süreçte hangi kültürel ve inançsal etkilerle şekillenmiş, bu etkiler din antropolojisi açısından nasıl bir değişim ve süreklilik göstermiştir?” temel araştırma sorusuna cevap vermektedir. Bu nedenle çalışmada din antropolojisi perspektifinden Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerine dair bir analiz yapılması hedeflenmiştir. Amacımız, Alevi ve Bektaşi inanç ve ritüellerinin “nedenini” sorgulamak değil, bu inanç ve ritüellerin hangi kültürel süreçlerden geçtiğini ve hangi kültürel mirasa dayandığını ortaya koymaktır. Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan araştırmalar genellikle bu inançların mevcut durumunun bir resmini çizer ve kamuoyuna sunar. Bununla birlikte, ritüellerle ilgili yapılmış bazı çalışmalar da göz ardı edilmemelidir. Örneğin, İlkey Şahin’in din sosyolojisi ve antropolojisi

perspektifinden bu konuda önemli katkıları bulunan çalışmaları mevcuttur.¹³ Bu tür çalışmalar, Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili literatüre önemli bir katkı sağlasa da arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla yapılan araştırmalar hâlâ sınırlıdır. Dolayısıyla bu alandaki çalışmaların azlığı, bu araştırmanın önemini daha da artırmaktadır. Bu makale, özellikle bu boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve alandaki literatüre farklı bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir. Amacımız, Alevi ve Bektaşi inanç ve ritüellerinin “nedenini” sorgulamak değil, bu inanç ve ritüellerin hangi kültürel süreçlerden geçtiğini ve hangi kültürel mirasa dayandığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalar genellikle mevcut durumun fotoğrafını çekmekte ve kamuoyuna sunmaktadır. Ancak arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla yapılan araştırmalar sınırlıdır. Bu alandaki çalışmaların azlığı, bu araştırmanın önemini daha da artırmaktadır.

Etik Beyan: Bu makale Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doç. Dr. Hasan COŞKUN danışmanlığında yürütülen “Alevilik ve Bektaşilik İnanç ve Ritüellerinin Din Antropolojisi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE ORUÇ

Sözlük anlamı “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” olan oruç, Farsça *rûze* kelimesinin Türkçeleşmiş halidir. Belli bir zaman içerisinde yemekten, içmekten ve cinsel münasebetten uzak durmak veya belli besinleri yememek, ağzı ve kulağı kötü söz ve düşüncelerden korumak gibi farklı şekillerde uygulanan oruç, neredeyse tüm dinlerde bulunan bir ibadettir.¹⁴ Bu yönüyle oruç ibadetinin tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmemiz mümkündür. Eski İran dinlerinden Maniheizm’de oruç ibadeti bulunurken, Hint dinlerinden Caynizm’in kurucusu Mahavir, bireysel mertebesini yükseltmek için benzer bir perhize başlamıştır. Budizm’in kurucusu Buda, “orta yol” felsefesi gereği, dünyadan ne bağlanmayı ne de vazgeçmeyi amaçlayarak “iki ayda bir oruç tutmak ve günahları itiraf etmek” şartını getirmiştir. Bu durum, oruç ibadetinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu göstermektedir.¹⁵

Alevilik ve Bektaşilikte oruç ritüeli çeşitli uygulamalara sahiptir. Tüm Alevi gruplarının ortak olarak tuttuğu tek oruç Muharrem orucudur; bazı Aleviler, Muharrem ayından 2 veya 3 gün önce de oruç tutar. Aleviler arasında yaygın olarak tutulan diğer oruçlar

¹³ İlgili çalışmalar için bk: İlkay Şahin, “Dünya Kurmak: Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü”. *Kare* 9 (2020), 133-166; İlkay Şahin, “Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar.” *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 7-28.

¹⁴ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/414.

¹⁵ Ahmet Kahraman, “Eski Dinlerde ve İslam’da Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/112-113 (Eylül-Ekim 1971), 318.

Hızır orucu ve farklı gün sayılarıyla tutulan Ramazan orucudur. Muharrem orucunda niyet yatmadan önce edilir ve aşırı doygunluktan kaçınılarak yemek yenir. Oruçlu günlerde su içilmez ve et, yumurta, soğan ile bal yenmez; yalnızca içecekler içilebilir. Oruçlu günlerde kan çıkması yasaklanır ve iftar zamanı kesin değildir. Muharrem orucu genellikle 12 gün sürer, bu süre boyunca su içilmez ve eğlencelerden uzak durulur. Saç-sakal tıraşı olunmaz, cinsel ilişkiden kaçınılır, düğün ve cem yapılmaz. Kerbela olayı anlatılır, Kur'an okunur ve mersiye söylenir. Bu uygulamalar orucun matem boyutunu vurgular. Alevilikte oruç, kötülükten korunma arzusunu yansıtan batını bir anlam taşır.¹⁶

Alevilerin tuttuğu oruçlardan biri Hızır orucudur. Hızır, zor zamanların kurtarıcısı olarak kabul edilir. Hanelerini bereketlendirmek ve zor günlerinde yardımına daha çabuk ulaşmak isteyen Aleviler, Hızır orucu tutarak ona bağlılıklarını gösterirler. Bu orucun sebebi yöreden yöreye değişiklik gösterir. Bazı yerlerde, Hz. Musa ile Hızır'ın buluşması nedeniyle, diğerlerinde ise Hz. Nuh'un batmakta olan gemisinin Hızır tarafından kurtarılmasıyla veya Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'in hastalığı üzerine Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın üç gün oruç tutmasıyla ilişkilendirilir.¹⁷ Hızır orucu bazı yörelerde 3, bazı yörelerde ise 7 gün tutulur ve başlangıç tarihleri de farklılık gösterir. Bu oruçta, Muharrem orucundaki yasaklar uygulanmaz. Orucun sonunda kurban kesilerek Hızır bayramı cemi yapılır ve bugün Aleviler tarafından bayram olarak kabul edilir.¹⁸

Oruç, ilkel dönemlerden beri bir inanma biçimi olarak var olmuş ve çeşitli inançlarda ibadet şeklinde pratikleştirilmiştir. Genel olarak, neredeyse tüm inançlarda oruç arınma süreci olarak kabul edilirken, Anadolu Aleviliğinde oruç, matem pratiği olarak öne çıkmaktadır. Hz. Hüseyin'e duyulan sevgi ve saygıdan kaynaklanan Kerbela trajedisine olan derin üzüntü, bu oruç sürecinde ifade edilir ve evlerde cenaze havası yaratır. Anadolu Aleviliği, kendine özgü yapısı ve ritüelleriyle farklı bir kimlik sergiler; oruç da bu özgün kimliğin bir örneğidir.¹⁹

Şamanizm'de oruç ibadeti bilinç değişimi için kullanılan bir araç olarak görülebilir. Şamanlar, kendilerini aykırı bir bilinç düzeyine ulaştırmak için çeşitli yöntemler kullanırlar ve bunlardan biri de oruç tutmaktır. Oruç tutarak bedeni acıya maruz bırakmak veya zayıf düşürmek, şamanın normal bilinç düzeyinin ötesine geçmesine yardımcı olabilir. Şamanlar, bu bilinç değişimini sağlamak için farklı yöntemler deneyebilirler. Bunlar arasında uyuşturucu maddelerin kullanımı, ritmik danslar ve uzun süreli meditasyonlar gibi teknikler de bulunur.

Oruç tutma, bedensel deneyimlerin yoğunluğunu artırabilir ve şamanın zihinsel ve spiritüel olarak derinleşmesine katkıda bulunabilir. Bu bağlamda, Şamanizm'de orucun amacı,

¹⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), "Oruç", 295.

¹⁷ Ali Abbas Çınar, "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri", *Milli Folklor Dergisi* 16/126 (2020), 69.

¹⁸ Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 355.

¹⁹ Mustafa Aça - Mehmet Ali Yolcu (ed.), *Geçmişten Geleceğe Avrasya*, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 385.

şamanın normal bilinç düzeyinin ötesine geçerek ruhsal deneyimler yaşamasına ve spiritüel bilgiye ulaşmasına yardımcı olmaktır. Bu yönüyle şamanizmde oruç, şamanik gelenekte önemli bir yer tutan, bilinç dönüşümünü sağlayan bir uygulamadır.²⁰ Burada oruç ibadeti belirli bir bilinç düzeyine erişmek için uygulanan bir formül olarak değerlendirilebilir.

3. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE CEM RİTÜELİ

Alevilik ve Bektaşilikte inanç önderleri dedelerin veya babaların yönettiği cem, bu inançların merkezinde yer alan temel bir ritüeldir. Cem, Aleviliğin en önemli ibadetlerinden biri olup, Alevilik ve Bektaşiliğin simgelerini ve sembollerini barındırması açısından büyük bir öneme sahiptir. Arapça kökenli olan “cem” kelimesi, “toplanmak, bir araya gelmek” anlamına gelir.²¹ Aleviliğin ve Bektaşiliğin temel ritüeli olan cem, genellikle “hizmet” olarak adlandırılan ve on iki hizmetten oluşan ritüellerin merkezinde yer alır. Cem ritüelinin, icra edildiği bağlama ve takvime göre çeşitli türleri bulunur. Örneğin, İkrar kurbanı cemi ve Musahip kurbanı cemi bağlama dayalı çeşitlerken, Görgü cemi ve Muharrem cemi belirli takvimlere bağlı cem türleridir.²²

Cem ritüeli hakkında Eröz'ün tespitleri önemlidir. Eröz'e göre Kızılbaş cemiyeti, töreleri, yolları ve müeyyideleriyle dayanışma, sevgi ve disiplin üzerine kurulu bir topluluktur. Geçmişte göçebe olan bu topluluklar, Sünnî köylerden izole bir yaşam sürmüş, güçlü dayanışma içinde kapalı cemaatler oluşturmuştur. Bu kapalılık, Sünnî köylerle sosyal ilişkileri zayıflatmış, kültürel ve ekonomik alışverişi azaltmıştır. Sosyal ve kültürel değişimlerin yavaş gerçekleşmesi, istikrarlı bir toplum yapısını korumuşken son yıllarda bu topluluklarda önemli değişimler gözlemlenmektedir. Şehirlerle artan temas, yüksek eğitim ve farklı ideolojilerin etkisiyle dedelerin otoritesi zayıflamış ve geleneksel dini kurumlar sarsılmıştır. Ancak, çoğu Kızılbaş-Alevî cemaatinin eski geleneklerini sürdürdüğü ve koruduğu söylenebilir.²³

Alevilik ve Bektaşilik inancının merkezi kurumu cem ritüelidir ve bu ritüel, dini, sosyal, hukuki, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla çok yönlü bir yapıya sahiptir. Cem ritüeli, günlük hayatla doğrudan ilişkilidir; otorite dağılımı ve roller, toplumsal düzeni güçlendirir. Aynı zamanda Alevi ve Bektaşi toplumunun adalet mekanizması olarak işlev görür; işlenen suçlar ve haksızlıklar görgü ceminde ele alınarak çözülür. Bu yönüyle, görgü ve düşkünlük cemi, Alevi ve Bektaşi toplumunda temel hukuki kurumlar oluşturur. Ayrıca cem ritüeli, toplumsal dayanışmayı ve ortak hissiyatı geliştirerek paylaşılan değerleri kolektif hale getirir.²⁴

²⁰ Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler-Halk İslamında Senkretizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 107.

²¹ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 323-324. Ahmet Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019), “Cem”, 161.

²² Bülent Akın, “Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufi Zeminine Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti”, *SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1(2023), 2.

²³ Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik- Bektaşilik* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1977), 104-105.

²⁴ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 260-262.

Alevi ve Bektaş mensubu kadınların ve erkeklerin bir araya gelmesiyle icra edilen cem ritüelinde Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi dönüşünde karşılaştığı Kırklar Meclisi burada yaşananlar canlandırılır. Cem sırasında on iki hizmet adı verilen görevler yapılır, deyişler, düvaz imamlar, mersiyeler, tevhidler, gülbanklar okunur, semah dönülür.²⁵

Cem ritüelinin belirli bir yapısal düzene sahip olduğu pek çok araştırmacı tarafından vurgulanmaktadır. Ancak, bu yapının değişip değişmediğini anlayabilmek için inancın teolojik yapısını, ritüelin mitik köken anlatısını ve tasavvufî sembollerle ilgili metinleri incelemek gerekir. Ritüelin doğru bir şekilde icra edilmesi için mit metninin eksiksiz bilinmesi önemlidir. Alevi cem ritüellerinin kökeni Kırklar Cemi'ne dayanır; bu anlatı, yaratılış anına ve nübüvvetle velâyetin bir arada bulunduğu o ilk ana yönelik örtük mesajlar taşır. Sembolik metinler, cem ritüelinin mitik kökenini, yapısal düzenini ve her hizmetin tasavvufî arka planını aydınlatır. Alevi inanç sisteminin mitik, teolojik ve tasavvufî yönlerini içeren bu sembolik metinler, özgün bir sır taşımaktadır.²⁶

Bu anlatı, Alevilikte önemli bir yer tutar ve cem ritüelinin kökenini açıklar. Kırklar Meclisi olarak adlandırılan olay, Hz. Peygamberin Cebrail ve Mikail ile diyalogları etrafında şekillenir. Hz. Peygamber, Tanrı'nın huzuruna çıktığında Hz. Ali'yi selamlamak için ayağa kalkar; bu durum Cebrail'i etkiler ve Hz. Ali'ye duyduğu saygıyı gösterir. Cebrail ve Mikail'in cevapları her otuz bin yılda bir yıldızın doğuşunu ifade ederken İsrail, uzun ömrü boyunca gördüğü iki atlıyı anlatır ve bunların Hz. Peygamber ile Hz. Ali olduğunu belirtir. Bu olay, Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye olan saygısını ve onun Tanrı'nın iradesini anlama yeteneğini vurgular. Anlatı, Alevilikte Ali'nin kutsallığına ve rolüne dair derin bir anlayış sunar. Hz. Peygamberin Hz. Ali ile eşit olduğu düşüncesi, saygı gösterisinin vurgusuyla daha az ön plana çıkar. Alevilerde Hz. Ali, mucizevi güçlere sahipken, Hz. Peygamber bu olayların tanığıdır ve onun yardımına ihtiyaç duyar.²⁷

Cem ritüelinin kökeni genellikle Kırklar Meclisi'nde gerçekleştirilen ritüelle ilişkilendirilir ve bu görüş, Aleviliğin sözlü ve yazılı kaynaklarıyla desteklenir. Ancak alternatif değerlendirmeler de vardır. Bir görüşe göre, cem ritüeli Yakutların "ısı-ah" ibadetine dayanmaktadır; bu ritüellerde şaman rehberliğinde topluca kımız içilir ve katılımcılar daire oluşturarak dans ederler. Başka bir görüş, Hacı Bektaş Veli'nin sohbetlerinde muhiplerin bir araya gelip Kur'an ve şiir okumasının ilk cem törenlerini oluşturduğunu belirtir. Bir diğer

²⁵ Ayten Kaplan, "Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (Kış 2020), 123-124.

²⁶ Akın, "Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufî Zeminiyle Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti", 3.

²⁷ Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, çev. Oktay Değirmenci- Bilge Ege Aybudak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 109-111.

görüş ise, ilk cemlerin İmam Cafer-i Sadık tarafından yapıldığı ve günümüzdeki cemlerin bu geleneği sürdürdüğü yönündedir.²⁸

Alevi ritüellerinde ışığın rolü, V. yüzyıla kadar Anadolu'da etkili olan Mithra diniyle bağlantılı olup olmadığı belirsizdir ve bu konuda ipuçları zayıftır. Ancak, cem ritüelinin delilin yakılmasıyla başladığı ve bu hizmetin “delili uyandırmak” olduğu tespit edilmiştir. Delilin söndürülmesi, belirli önlemler gerektirir. Altay halklarında ateş kültü önemli bir yer tutmakta ve İran etkilerinin de olduğu düşünülmektedir. Işığın veya ateşin yüceltilmesi, Türk boylarının yerleşimlerinden önce kültürlerine entegre olmuş olabilir.²⁹

Alevilik ve Bektaşilikte cem, sadece dini bir tören değil, aynı zamanda ruhsal yenilenme ve bireysel sorgulama alanıdır. Bu inanç sistemine göre, dünya işleri burada çözülür ve kul borcunu ödemediği ölmek yalnızca kişinin sorunudur. Kul borcunu ödemeyenler yargılanır ve ceme alınmaz. Bu yargılama sistemi, Alevilik ve Bektaşiliği diğer inançlardan ayıran bir özelliktir. Düşkünlük, suçun ciddiyetine göre belirli bir süre sonra kaldırılabilir; temel ölçüt, kişinin düzelmesi ve toplum tarafından kabul edilmesidir. Dede, bu süreçte hakemdir ve düşkünlüğü kaldırma yetkisi yalnızca kendisine veya aynı ocaktan başka bir dedeye aittir. Bu sistem, toplumsal düzenin korunmasına önemli bir katkı sağlar.³⁰

Alevilikte “yol” kavramı, toplumsal düzenin sağlanmasında kritik bir rol oynar. Aleviler, “Yol cümleden uludur.” anlayışıyla yolun kurallarını her şeyin üzerinde tutarlar. Toplumsal huzuru bozan üyelere düşkünlük kurumu aracılığıyla sosyal ve ekonomik yaptırımlar uygulanır. Alevi-Bektaşî topluluğunun liderleri olan dedeler, cem törenlerine kimlerin alınacağına karar verir. Yol dışı davranışlar, dedenin kararları doğrultusunda ele alınır; anlaşmazlıklar dedenin huzurunda çözülür. Bu kişiler toplumdaki dışlanabilir veya sürgüne gönderilebilir. Aleviler, hukuksal sorunlarını düşkünlük kurumu aracılığıyla çözmeyi tercih eder, bu mekanizma toplumsal barışın korunmasında önemli bir rol oynar. Osmanlı döneminde göçebe yaşayan Alevi toplulukları, çatışmalar nedeniyle kendi hukuksal yapısını geliştirmiştir. Uyumsuz davranışlar, topluluk hukuku çerçevesinde ele alınır ve cem sırasında tüm cemaatin katılımıyla kararlar alınır. Cemde, hak teslimi ve barışma teşvik edilir; küslük ve dargınlık kabul edilmez.³¹ Alevilikte ve Bektaşilikte cem ritüelini bu şekilde ele aldıktan sonra bir diğer bir konu olan doğum ile ilgili ritüellere geçiş yapabiliriz.

4. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE DOĞUM İLE İLGİLİ RİTÜELLER

Doğum, bireyin yaşamında önemli değişimlere yol açan hem kişisel hem de toplumsal bir süreçtir. İnsan yaşamının üç temel geçiş ritüelinden ilki olan doğum, yeni bir hayatın başlangıcını simgeler ve sadece bebeği değil, anne ve baba için de yeni bir dönemi başlatır.

²⁸ Alican Bulut, “Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27 (2023), 198-199.

²⁹ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/ Aleviler*, 194-195.

³⁰ Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü* (Adana: Ant Yayınları, 2016), “Düşkün”, 106-107.

³¹ Ali Yaman, “Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: Düşkünlük”, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 203-205.

Çocuk, çevresine sevinç getirirken, doğum süreci ailenin yeni hayatını kutlamak, uyum sağlamak ve kötülüklerden korumak amacıyla belirli aşamalara ayrılır. Bu aşamalar, doğum öncesi, sırası ve sonrası olarak düzenlenir ve çeşitli gelenek, görenek, adet ve inançlarla şekillenir.³²

Antropolojik yayınlarda gebe kalma, gebelik ve doğum gibi bedensel olaylar, çocuğun adlandırılmasıyla belirlenen sosyal kimlik ritüellerinden genellikle ayrılır. Ancak bu olaylar farklı zamanlarda gerçekleşir ve bu süreçte neler olduğuna dair çok az bilgi verilir. Bireyin varoluşuyla ilgili soyut teoriler olsa da, geleneksel toplumsal kuramda, toplumun yeni üyesine bir ad ve konum verdiği noktaya ulaşmak nadirdir. Bu boşlukta önemli bir toplumsal-ahlaki kimlik ortaya çıkar; Marcel Mauss'un "bireysel çocuğun tanınması" dediği kavramdır. Tanıma, adlandırma veya vaftiz gibi kamusal bir formalite değil, embriyonun veya yeni doğanın nereden geldiğini bilme ve ona gerekli bakımın sağlanmasıyla ilgili özel bir kabullenıştır.³³

Türklerde doğumla ilgili inançlar ve uygulamalar, tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Etnografik çalışmalar, Umay'ın eski Türklerde koruyucu ruh olarak kabul edildiğini ve İslami dönemde "Umacı" ismiyle anıldığını göstermektedir. Eski Türk hikâyelerinde doğum, kısırlık ve çocuk sahibi olma ile ilgili inançlar yer alır. Kutsal yerleri ve ağaçları ziyaret etme geleneği, bu inançlara dayanmaktadır. Örneğin, Yakutlar ve Kırgız-Kazaklarda, çocuk sahibi olmak için mukaddes ağaçların yanında dua edilir ve kurban kesilir. Yakutlarda, doğum günü ormandan kesilen bir kayın ağacı ile kutlanır ve üçüncü günde Ayısıt hatunu çıkarma ritüeli yapılır. Ayrıca, çocukların ruhlarının Kozmik Ağacın dallarında durduğuna inanılır. Doğum, Türklerde şenliklere vesile olmuş, kurban uygulamaları yaygın hale gelmiştir. Çocuğu yaşamayanlar, ölüm ruhunu aldatma gibi koruyucu önlemler alır. Bu gelenekler, Anadolu'da da benzer biçimlerde görülmektedir.³⁴

Alevilik ve Bektaşilikte kadınlar özel bir saygı görmekte ve doğuma "kutsal" bir olay olarak bakılmaktadır. Nusayrilik inancında, doğumla birlikte kadının tüm günahlarının silindiğine inanılır. Bu inanç sistemlerinde doğum öncesi, doğum sırasında ve sonrasında çeşitli ritüeller yer almaktadır.³⁵

Günümüzde Alevi kadınlar, ataerkil bir yapı içinde "aşını, eşini, işini" şeklinde tanımlanan rolleriyle önemli bir yer tutar. Bu bağlamda doğumla ilgili ritüeller, ataerkil yapıdan izler taşır. Geleneksel Türk adetleri nedeniyle, Alevilik ve Bektaşilikte çocuk sahibi olamayan kadınlar hoş karşılanmaz ve kısırlık uğursuzluk olarak görülür. Yeni evlenen çiftler, çocuk sahibi olmak amacıyla türbeleri ziyaret eder ve bu yerlerde kurban adar. Ayrıca, çocuk sahibi olması istenen kadınlara yiyecek ve içecek verilir; eğer kadın hamile kalırsa, bu

³² Sonay Kaygalak Çelebi, "Anadolu Kültüründe Doğum Ritüelleri", *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, ed. Özlem Güzel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 459-460.

³³ James, *Törenselle Hayvan-Yeni Bir Antropoloji Portresi*, 254.

³⁴ Ünver Günay - Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015), 84-85.

³⁵ Recep Yüner, "Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (Aralık 2021), 3803.

ziyaretin başarılı olduğu kabul edilir. Alevilikte erkek çocuk beklentisi yüksektir; örneğin, Tahtacı Alevileri kız doğduğunda herhangi bir ritüel yapmazken, erkek doğduğunda “kütük atma” ritüeli gerçekleştirilir. Türklerin eski geleneklerinden etkilenerek, bazı Aleviler çocuk sahibi olmak için elmalı yerleri ziyaret ederler, elma üremenin sembolü olarak kabul edilir. Bu inanç, çocuk sahibi olamayan kadınların, kutsal saydıkları şeyleri yiyip içerek gebe kalmalarına dair örnekler sunar.³⁶

Alevilik ve Bektaşilikte doğum sırasında çeşitli uygulamalar vardır. Doğumu gerçekleştiren kadın, tekbir ve salavat getirir, İhlas suresini okur. Ayrıca, doğum yapan kadının sırtına elini koyarak “Benim elim değil, Fatma Ana'nın Eli” diyerek onu rahatlatır. “Fatma Ana,” Türk halk kültüründe bereket ve koruma ile ilişkilendirilir. Doğumda, “Fatma Ana Eli” adı verilen bitkisel bir su hazırlanarak kadına içirilmesi de bu inancın bir göstergesidir.³⁷ Türkler, çocukları koruma ve üremeyi sağlama görevini başlangıçta Umay'a vermiştir. Bu inancı yansıtan “Umayka tapınsa oğul olur.” atasözü, Umay'a hizmet edenlerin oğul sahibi olacağına inanıldığını ifade eder. İslam ile etkileşim sonucu Umay'ın yerini Fadime Ana almış olsa da, Umay'ın koruyuculuğu hala devam etmektedir. Bu durum, Türk kültüründeki köklü inanç geleneğinin İslam öğretileriyle birleşmesini gösterir.³⁸

Kadın doğum sonrası belirli sınırlamalara tabi tutulur; vücudundan çıkan sıvılar temiz kabul edilmediğinden cem törenine katılması, oruç tutması ve yeni doğmuş bebeğe dokunması yasaktır. Çocuğun doğumundan sonra sarılık hastalığına yakalanmaması için üstüne sarı bir örtü örtülür. İsim verme töreni, çocuğun doğumundan üç veya yedi gün sonra inanç önderinin ve akrabaların katılımıyla yapılır. Bu törende, çocuğun kulağına ezan okunarak ismi verilir; ancak düşmanların isimleri verilmez, daha çok Hz. Peygamber, On İki İmamlar veya Ehl-i Beyt'ten isimler tercih edilir. Lohusalık dönemi ise eski Türk inançlarından etkilenmiş olup, kırk gün boyunca kadın ve çocuk kötü varlıklardan korunmak amacıyla izlenir.³⁹

Alevilik ve Bektaşilikteki doğum ritüellerinin çoğu, eski Türk inançlarının ve kültürlerinin etkisiyle günümüze ulaşmıştır. Ayrıca, Sünni inançtaki bazı uygulamalar da bu sistemde yer almaktadır. Bu durum, Alevilik ve Bektaşiliğin özünü koruyarak farklı inanç ve kültürlerin etkilerini taşıdığını göstermektedir.

5. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE EVLİLİK İLE İLGİLİ RİTÜELLER

İnsan hayatındaki üç önemli geçiş dönemi doğum, evlenme ve ölüm olup, evlilik bu dönemlerden biridir. Evlilik, insanların birlikte yaşama ve soylarını devam ettirme amacı taşırken, aile bağlarını güçlendirir ve yeni ilişkiler kurar. Tarih boyunca sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerce incelenen evlilik, mülkiyet, ekonomik sorumluluk ve cinsellik

³⁶ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3804.

³⁷ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3805-3806.

³⁸ Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının Etkisi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 242-243.

³⁹ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3808-3809.

gibi unsurları içeren bir hukuksal anlaşma olarak tanımlanır. Evlilik, bireylerin sadece eş olmasının ötesinde yeni bir aile grubu edinmesini sağlar. Mübadele, bireyler arasında bağ kurmanın temel yoludur ve evliliklerde önemli bir rol oynar; bu süreç, kadının işgücü ve üretkenlik kapasitesine yüksek değer verilen toplumlarda daha belirgindir. Antropologlar, evliliğin temel gerekçesinin ekonomik avantaj olduğunu savunurken, kadın ve erkeğin tamamlayıcı roller üstlendiği bir iş bölümü ile gerçekleştiğini belirtir. Bu iş bölümü zamanla değişebilir ve sabit değildir.⁴⁰

Evlilik, bireyler arasında hak ve yükümlülükleri belirleyen, kültürel yaptırımlara sahip bir birliktir. Genellikle bir kadın ve bir erkek arasında gerçekleşse de, bazı kültürlerde çok eşlilik gibi farklı düzenlemelere de rastlanır. Evlilik, ekonomik, sosyal ve yasal güçlerle desteklenir, cinsel ilişkileri kültürel normlarla düzenler. Cinsel ilişki ve üreme hakları arasındaki rekabeti dengeleyerek toplumsal çatışmaları önler. Ayrıca mal varlığının dağılımı ve çocukların haklarıyla ilgilidir. Bu yönüyle evlilik, hem biyolojik hem de kültürel bir olgu olarak toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur.⁴¹

Anadolu kültüründe evlilik, aile ve arkadaşların katılımıyla gerçekleşen kutsal bir törendir. Bu kutlu inanç, her şeyin Tanrı'dan geldiği düşüncesine dayanır. Yeni evlenen çift, eşyalarıyla birlikte kutsal sayılır ve onlara iyi dileklerde bulunulur. Evlilik kararı ile nişan arasında birçok ritüel yapılır; özellikle gelin etrafında yoğunlaşan bu ritüeller, insanları kötülüklerden korumak, iyi ruhları çağırmak, neslin devamını sağlamak ve bereketi artırmak amacı taşır. Günümüzde bazı eski Türk evlilik uygulamaları da hâlâ sürdürülmektedir; örneğin, söz kesimi sırasında kızın razı olduğunu belirten mendil sembolü, Türk kültürünün önemli bir mirasıdır.⁴²

Eski Türk toplumlarında aile kavramı oldukça önemlidir ve toplumun temelini oluşturur. Türklerde matriarkal aile yapısı yoktur, ancak “kız kaçırma” geleneği yaygın bir evlenme usulüdür; bu gelenek Hun döneminden itibaren arazi bir şekil almıştır. Genellikle patriarkal aile tipi hâkimdir ve ev, aile için sembolik öneme sahiptir. Evlilik, Yakutlarda “sönmez bir ateş yakma” olarak adlandırılır. “Gelin alma” törenleri, geleneksel “saçı” ve “kurban” uygulamalarını içerir. Aileye verilen önem, evin ve ocağın kutsallığını artırmıştır. Kız kaçırma geleneği, kötü ruhlardan koruma amacıyla birçok uygulamaya neden olmuştur. Örneğin, Altay Türklerinde kız kaçırma yoluyla evlenenlere üç gün ateş verilmez. Türklerdeki evlenme adetleri dini inançlarla şekillenmiştir; gelinin kocasının ve erkek akrabalarının adlarını söylememesi gibi yasaklar günümüzde bazı Türk topluluklarında devam etmektedir.⁴³

⁴⁰ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, çev. Suavi Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 290-300.

⁴¹ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 416.

⁴² Ali Osman Gündüz, “Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları”, *II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, ed. Hüseyin Gönel - Murat Gür (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Basımevi, 2016), 4.

⁴³ Günay - Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 85-86.

Anadolu’da, toplumsal kültürün belirlediği kurallara göre gerçekleştirilen farklı evlenme biçimleri bulunmaktadır. Bu çeşitliliğin altında yatan nedenler arasında toplumların tarihî ve ekonomik yapıları, yerleşim şekilleri ve kültürel gelenekler yer almaktadır. Evlilikler, bazen tarafların doğrudan etkisiyle, bazen de ailelerin rolüyle gerçekleşmektedir. Örneğin, kentlerde tanışarak evlenenlerin yanı sıra, geleneklerin hâkim olduğu yerlerde görücü usulü evlilik, karşılıklı onay alınmadığında gerçekleşen kız kaçırma, sosyoekonomik etmenlere dayalı beşik kertme ve karşılıklı anlaşmayla yapılan berdel evliliği gibi çeşitli evlenme biçimleri mevcuttur.⁴⁴

Alevi toplumunda kadın-erkek ilişkilerine dair yasaklar, evlilik sürecinin başlangıcı olan kız isteme ritüeliyle başlar. Damadın ailesinin kız istemeye gitmesi ve nişan-düğün eğlencelerine katılması, kız tarafı için hakaret sayılır. Nişan öncesi kız ve erkeğin görüşmesi ayıp olarak görülür. Düğünden sonra gelinler, başlangıçta erkeklerden uzak durur, yüzlerini örterler. Ancak birkaç ay sonra küçük çocuklarla ve 18 yaş altı erkeklerle konuşmalarına izin verilir. Evliliğin ilerleyen yıllarında bazı kadınlar, gelin gittikleri ailenin erkekleriyle yemek yemelerini ve konuşmalarını ayıp sayar. Kız isteme geleneği kapsamında kız tarafının erkekten başlık parası alması, Alevi toplumundaki kadın-erkek ilişkilerinin geleneksel dinamiklerini yansıtır.⁴⁵

Alevilikte evlilikle ilgili şu hususa da değinmemiz gerekir: Alevilikte ocakzade dedeler birbirlerinden kız alıp vererek soylarının taliplerle karışmamasına özen gösterir. Ocakzade mensupları başka ocaklardan kız alır, başka ocaklara kız verir. Dede talibi ile evlenemez. Bu yönüyle Alevilikte dede, talip ve ocak ilişkileri önemlidir.⁴⁶

Geleneksel Alevilik, evliliği kutsal bir birliktelik olarak görür ve boşanmayı hoş karşılamaz. Bu nedenle, evliliğin sürdürülmesi önemlidir. Dedeler, genellikle öneri ve yatıştırma konusunda yardımcı olur, ancak son karar bireylerin özgür iradesine bağlıdır. Bu durum, Alevilikte evlilik anlayışının günümüzde daha esnek bir şekilde yorumlandığını ve bireylerin kendi mutluluklarını önemsediklerini gösterir.⁴⁷

Alevilikte düğün, gelinin erkeğin evine gelmesiyle son bulur. Bu aşamada, gelin geleneksel giysi giyer ve başına saygı sembolü olan külef takılır; çelgi ve sarık da giysisini tamamlar, bu da onun topluluğa ait olduğunu gösterir. Damat da özel bir giysi giyer. Düğünün bayraktarı, damadın arkasında durarak elindeki bıçağı damadın ensesine doğru tutar; bu, gelinin damadı alması sırasında gelenekte bir koruma ve destek simgesidir. Ardından, düğün merasimi çeşitli danslar, müzikler ve yemeklerle devam eder. Dede, güveyi giydirirken üç kere şu duayı okur:

⁴⁴ Özge Güdü Demirbulat, “Evlenme ve Düğüne Dair: Anadolu Kültüründe Kutsallaştırılmış Ritüeller”, *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, ed. Özlem Güzel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 429-430.

⁴⁵ Mehmet Yazıcı, *Alevilik* (Ankara: Çıra Yayınları, 2011), 296.

⁴⁶ Hasan Coşkun, *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu* (Tokat: Ertem Kafkars Yayınları, 2023), 138.

⁴⁷ T. Olsson vd., *Alevi Kimliği* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 117.

Peygambere salâvat

Seydina (seyyidina) Muhammed

Kutlu olsun diyenin, akıbeti hayrolsun.

Bu iş bittikten sonra, dede güveyin külefini çıkarır, güveye: “Giy külefini” der. Bu emri üç kere tekrarlar. Güvey, külefini giymez. O zaman dede, güveyin babasına, amcasına veya bir yakınına: “Bu, külefini giymiyor Ne veriyorsunuz?” diye sorar. Onlar uygun bir mal, taşınır taşınmaz bir şey verince, güvey, başlığını (külefini) giyer. Güvey giydirme işi böylece sona ermiş olur. Giydirme töreni evin avlusunda, herkesin gözü önünde olur. Nikâh ise evin bir odasında veya dedenin evinde olur. Cemaat yerlerine oturmuştur. Gelin, güveyin gömleğinin bir kenarından tutmuş, bu halde yürümektedirler, önlerinde rehber vardır. Rehber güveyin gömleğinin yakasından tutup yürür. Kapı eşiğine geldiklerinde, üçü de eşiğe niyaz eder. Sağ elleriyle eşiğe dokunup, parmaklarını dudaklarına götürürler. Sonra içeri girerler. Dedenin önüne gelirken rehber üç kere: “Erenler hü! Gatar uzatıyorum.” der. Cemaat: “Gatarları {katarları} uzun olsun.” dileğinde bulunur. Rehber: “El ele, el Hakk’a, Arş’a çıkıncaya kadar sana teslim.” diyerek, evlenecek olan çifti, dedeye teslim eder, ikisi de dedenin önünde, yan yana (gelin güveyin solunda olmak üzere diz çökerler. Dede, sağ ellerini tutuşturur. Sağ elini, iki gencin elinin üzerine koyar ve üç kere şu suali sorar: “Hakkın yanında, halkın yanında birbirinizi aldınız, kabul ettiniz mi?” Bunu kabul ettiklerini göstermek için gelin güvey, üç kere niyazlaşırlar (boyun boyuna sarılırlar). Buna, “ikrar verme” veya “nikâh ikrarı” denir. Bundan sonra, ikrar sofrasına oturulur. Horoz kesilmiş, pilav yapılmıştır. Buna “ikrar lokması” denir. Bir kadın, bir erkek olmak üzere oturulur. Yemekten sonra dede, yeni evliler için hayır dua eder.⁴⁸

Alevilik ve Bektaşılıkte evlilik ile musahiplik arasındaki ilişki önemlidir. Musahip, evlenmek isteyen kardeşine destek olur; bu süreçte musahiplik bağları büyük rol oynar. Kına gecesinde, kına önce musahibin ardından nişanlının eline yakılır. Düğün günü musahip, çifte eşlik ederken evli ise hanımı da geline yardımcı olur. Eğer genç adam, gerekli parayı ödeyemezse, musahiplik ilişkisi devreye girer ve kızı kaçırma gibi geleneksel çözümler aranır, sonunda aileler arasında anlaşma sağlanır. İki musahibin çocukları, yedi kuşak boyunca birbirleriyle evlenemez, bu durum musahipliğin önemini vurgular.⁴⁹

6. ALEVİLİK VE BEKTAŞILIKTE ÖLÜM İLE İLGİLİ RİTÜELLER

Ölüm, toplumsal yaşamda önemli bir yere sahip olduğu için antropolojide büyük ilgi görmektedir. Ölülere yönelik görevler genellikle dini yasalar ve geleneklerce düzenlenir ve detaylı bir şekilde uygulanır. Uygulamalar coğrafi olarak değişse de ölüm törenleri evrenseldir. Ölüm, sadece biyolojik bir süreç değil, din, inanç, ritüel ve sanatla bağlantılı kültürel bir olgudur; bu yüzden arkeoloji, demografi ve antropoloji disiplinlerinin konusudur.

⁴⁸ Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşılık*, 149-150.

⁴⁹ İrene Melikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010), 289.

Batı toplumlarında biyolojik bir son olarak, birçok kültürde ise beden ve ruhun ilişkisi olarak görülmektedir.⁵⁰ Ölüm sonrası dünya ve öteki dünya arasındaki inançlar, çeşitli dönüş biçimlerine şekil verir. Ölüm, toplumsal konum ve mülkiyetin aktarımıyla mirasın konusu haline gelir; bu yüzden yalnızca biyolojik bir süreç değil, kültürel, sosyal ve dini boyutları da vardır. Ölümün toplumdaki anlamı, ritüel ve toplumsal sistemle şekillenir. Bazı toplumlarda ölen kişinin yaşayanlarla ilişkisi kısa veya uzun sürerken, ölüm geçiş ritüeli sembolik bir ölümü ifade eder. Ölü beden yok olması, ruhun ve toplumsal kimliğin terk edilmesiyle toplumsal düzenin yeniden tesisini sağlar.⁵¹

Ölen kişilerin gömülmesi, ölü bedenlerin ortadan kaldırılmasının yaygın bir kültürel yoludur ve antropolojik olarak toprağa gömülmesi şeklinde tanımlanır. İlk gömme uygulamalarını gerçekleştiren tür, Orta Paleolitik dönemde yaşayan Homo Neanderthal'dir. Neanderthallerin ölümlerini açıkta bırakmak yerine gömmesi, ritüel bir uygulama olduğunu gösterir. Kuzey Irak'taki Şanidar mağarasında bulunan "çiçek gömü" mezarı, yaşlı bir Neanderthal'e aittir ve bu türün ölümlerini gömebildiğine dair önemli bir kanıt sunar.⁵²

Ölüm ve ölümlere dair dinsel tutumlar, cenaze merasimlerinde ve defin adetlerinde farklı şekillerde ortaya çıkar. Cesedin yakılması, mumyalama ve mezara konulan hediyeler, ölüye verilen önemi gösterir. Ancak bazı kültürlerde cesetler terk edilir veya yok edilir; örneğin, Xosa-Kaffei'de yalnızca kabile reisleri gömülürken diğer ölümler ıssız yerlere bırakılır. Bu durum, insanlık dışı görünse de, cesetteki ruhun kendilerine geçmesini istemekten kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlıkta komünyon ritüeli, Tanrı ile birleşmeyi simgeler. Ölünün gömülmesi ve korunması, hem cesedin tahrip edilmesinden hem de geride kalanların etkilerinden korunma amacı taşır. Ayrıca, bazı kültürlerde ölümler evin bir köşesine veya özel alanlara gömülür; cesetler genelde doğada bir yere gömülür. Göçebe kabilelerde ise cesetler özel yöntemlerle korunarak gömülür.⁵³

Dünya genelindeki cenaze törenleri genellikle benzerlikler gösterir. Ölüm yaklaştığında, yakın akrabalar ve topluluk üyeleri hasta kişinin etrafında toplanır ve bu durum ailevi bir etkinliğe dönüşür. Bazı akrabalar yanında beklerken diğerleri ölüm hazırlıkları yapar veya dini ritüeller gerçekleştirir. Bazı kültürlerde gerçek akrabalar geride durarak sorumlulukları evlilikle akraba olanlara devrederken bazı topluluklarda bu durum tersine dönebilir. Ölüm sonrası ceset yıkanır, süslenir ve genellikle tabuta konulmadan önce belirli işlemler yapılır. İkel toplumlarda, ölüme tanıklık eden bir kişi, bu durumu daha az gelişmiş topluluklarla karşılaştırarak benzerliklerden etkilenebilir.⁵⁴ Geleneksel yas ve acı ifadesi, ikel toplumlarda genellikle yaralama ve saç yolma gibi aşamalara kadar uzanır. Bu

⁵⁰ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Ölüm", 657.

⁵¹ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Ölüm", 658.

⁵² Ebru Serbes, "Göbeklitepe'den Köşk Höyük'e Kafatası Kültü: Nedensellik, İşlevsellik, Psikanaliz", *Harran ve Çevresi Arkeoloji* ed. Mehmet Önal vd. (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2019), 54.

⁵³ Ekrem Sarıçioğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 269-270.

⁵⁴ Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990), 37.

aşama, genellikle herkesin görebileceği açık bir gösteri şeklinde olur; yas sembolleri olarak siyah veya beyaz boya, tıraş edilmiş saçlar ve parçalanmış giysiler kullanılır. Yas gösterisi cesedin etrafında gerçekleşir ve ölen kişi dini dikkat merkezidir. Ceset, sevgi ve saygı gösterileriyle kucaklanır veya okşanır. Ancak, bu eylemler bazen tehlikeli ve uğursuz sayılır. Ceset, bir süre sonra defnedilmelidir. Defin yöntemleri arasında açık veya kapalı mezar, mağara, oyuk ağaçlar veya denize salma gibi çeşitli yöntemler bulunur. Bu durum, ölen kişinin vücudunu koruma isteği ile onunla ilişkiyi kesme isteği arasında bir çelişki yaratır. Mumyalama ve yakma, bu iki uç noktanın örnekleridir. Bu ritüeller, kültürel geçmişin ve evrensel insan ilişkilerinin bir ürünüdür; geride kalanların özlem, korku ve iğrenme gibi duygularını yansıtır. Sonuç olarak, bu ritüeller insanların ölümle başa çıkma ve kaybettikleriyle bağ kurma yöntemleridir ve kültürel bir öneme sahiptir.⁵⁵

Eski Türk inanç sistemi, Türklerin tarih boyunca benimsediği dünya görüşü ve dinlerin birleşimidir. Animizm, Şamanizm, Totemizm, Budizm ve Maniheizm gibi inançları kabul eden Türkler, Anadolu'ya geldiklerinde bu birikimi İslamiyet ile harmanlamışlardır. Günümüzde Anadolu'da Türklerin çoğu Müslümandır; ancak eski Türk inanç sistemine ait uygulamalar ve inanışlar hâlâ sürmektedir. Anadolu'daki inançlarda ölüm, ruhun varlığıyla ilişkilendirilir; beden çürürken ruhun başka bir varlıkta sürdüğü düşünülür. Uğurlu ve uğursuz hayvanlar ya da bitkiler, ölüm sonrası ruhun korunmasına dair inançları yansıtır. Bu nedenle mezarlar koruyucu sembollerle süslenir. Büyü, efsun ve üfürük gibi kavramlar da genellikle ruhlarla bağlantılı olarak insanların iç dünyalarıyla ilişkilendirilmiştir.⁵⁶

Türk kültüründeki eski inanışlar, ölümle ilişkili çeşitli gelenekleri hâlâ Anadolu'da yaşatmaktadır. Beklenmedik olaylar, ölümün habercisi sayılır; örneğin, evdeki eşyalardan gelen gıcırtilar veya hayvanların alışılmadık davranışları, ölümün yaklaştığını gösterir. Özellikle köpekler ve baykuşlar, ulumalarıyla ölüm habercisi olarak önem taşır. Ölüm sonrası uygulamalar, Anadolu Türk toplumunda yaygındır. Tahtacılar arasında ölenin ruhunun huzura kavuşması için ritüeller yapılır. Kırkıncı gün ritüeli, ruhun öbür dünyaya geçişinin tamamlandığını simgelerken, ellinci gün ruhun huzura kavuşması için dualar okunur. Bu ritüeller, toplumun dayanışmasını artırır ve ölenin ruhunun huzur bulmasına vesile olur.⁵⁷

Ölüm gerçekleştiğinde, ölü "rahat döşeği" olarak adlandırılan bir yatağa yatırılır; bu isim, kişinin dünya kaygılarından kurtulduğu inancından gelir. Eğer ölü bir gece evde kalacaksa, bu "ölünün gecelemesi" olarak adlandırılır ve başında birinin beklemesi gerekir. Beklemenin nedeni, ruhunun şeytan tarafından kaçırılmasını önlemektir. Ayrıca, şeytanın vücuda girmemesi için koruyucu bir demir parçası konur. Geçiş ritüellerinde, ölünün gömülmediği süre zarfında çeşitli tehlikelere açık olduğuna inanılır; bu yüzden başında

⁵⁵ Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 38.

⁵⁶ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Anadolu İnançları (Anadolu Üçlemesi-1)* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 146.

⁵⁷ İbrahim Dilek, *Türk Mitoloji Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), "Ölüm", 652-653.

beklemek önemlidir. Türk kültüründe demirin kötü enerjilerden koruduğuna dair bir inanç bulunduğu için, üzerine demir konması da gereklidir.⁵⁸

Eski Türklerde ölüm kavramı “uç barmak” yani “uçarak gitmek” şeklinde ifade edilirdi. “Can” ve “ruh” kavramları “tın” yani “nefes” ile tanımlanır, ölüm ruhun bedeni terk etmesi olarak düşünülürdü. Ruh, sadece ölüm anında değil, uykuda veya hasta olduğunda da bedeni terk edebilirdi; bu nedenle “küçük ölüm” ifadesi uykuyu tanımlar. Eski Türkler, ölümün bir son olmadığına ve ahiretin varlığına inanırlardı. Ölüm, büyük bir acıyla karşılanır, yas tutanlar siyah giyer, saçlarını keser ve ağıtlar yakarlardı. Yas çadırına siyah bayrak asılırdı; eğer ölen kişi şehitse bayrak beyaz olurdu. Kaşgaylarda, en yakınların kadın eşarbiyle dans etmesi, ölümün bir son ve hiçlik olmadığını simgeler.⁵⁹

Alevilik ve Bektaşilikte cenaze törenleri, Sünni uygulamalarla benzerlik gösterir. Ölen kişi yıkanır, kefenlenir ve cemaatin önüne getirilir. Ardından cami imamı veya köy hocası ortak dua ve namazı yönetir. Mevta, imamın okuduğu dua ve ilahiler eşliğinde mezarlığa götürülerek gömülür. Üç gün sonra “dâra çekme” adı verilen bir tören yapılır; burada komşular ve akrabalar bir araya gelir. Altı erkek ve altı kadın at nalı biçiminde dizilir, hoca dua okur ve Kur’an’dan bir ayet okunur. Törende, merhamet ve af dilemek için dualar tekrarlanır ve ardından cemaate kurban etinden yemek verilir. Bu uygulama, Sünni geleneğinde bulunmayan özel bir gelenektir, ancak dua metni ve ibadet biçimi geleneksel Sünni İslam etkisindedir. Törenler, Alevi öğretisinin unsurlarıyla birleşirken bazı yönleri Sünni geleneğine daha yakındır.⁶⁰

Eski Türklerin ve günümüz Alevilerinin gömme geleneği, doğa ve döngüsel yaşam anlayışıyla derin bir bağa sahiptir. Bu uygulama, ölüm ve yeniden doğuşun döngü olduğunu vurgular. Eski Türklerde ceset, ilkyazın gelişinde toprağa verilir; bu, ruhun yeniden bedene dönme inancına dayanır. Alevilikte de benzer bir anlayış vardır; ceset kabre verilse bile, gömme merasimi ilkyazın geldiğinde yeniden düzenlenir. Bu, ölüm ve doğum arasındaki döngüsel bağı simgeler. İlkyazınla birlikte doğanın uyanışı, ölen kişinin ruhunun yeniden doğuşa hazırlandığına inanılır. Bu gelenek, doğanın döngüsel yapısına ve yaşamın sürekli yenilenmesine olan inancı yansıtır.⁶¹

Alevilerin ölümlerini elbiseleriyle gömme geleneği üzerine daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir. Ancak Milas, Aydın ve Manisa’daki Aleviler, bu uygulamaya karşı çıkmış ve yapılan çalışmalarda tamamen İslami kurallara uyulduğu görülmüştür. İzmir Narlıdere Tahtacıları üzerinde yapılan bir araştırma, ölümlerini elbiseleriyle tabuta konduğunu ve tabutun kapağının çivilerle kapatıldığını göstermektedir. Ölen gençlerin ipeki

⁵⁸ Yağmur Alkır, “Anadolu Türklerinde Ölüm: Defin ve Yas Ritüelleri”, *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, ed. Özlem Güzel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 523-526.

⁵⁹ Celal Beydilli, *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük* (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004), “ölüm”, 454-456.

⁶⁰ Olsson vd., *Alevi Kimliği*, 31.

⁶¹ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 36-37.

kumaşlardan yapılan bayraklarla tabuta eşlik ettiği de belirtilmektedir. Ölü gömülmeden önce, hısımları helalleşme töreni için gelir ve ardından ölünün yüzüne bir tülbent örtülür.⁶²

Anadolu Alevileri, ölmek yerine “Hakk’a yürümek” gibi ifadeleri tercih ederler. Ölüm, tasavvufi bir anlamda fena fillahı, yani kulun Tanrı’nın varlığında yok olmasını simgeler. Alevi inancına göre, insanlar Allah’ın nurundan yaratılmıştır ve ölümle birlikte tekrar Tanrı’ya döneceklerdir; bu nedenle “gömme” yerine “sır etme” ifadesi kullanılır. Tahtacı gruplarda, ölünün giysileri çıkarıldıktan sonra üzerine örtülen beze “sır örtüsü” denir. Kişinin ölüm sonrası deneyimleri, Aleviler için bir sırdır. Bu inanç, İslam inancıyla tam örtüşmesine de Anadolu Alevileri için temel bir yaklaşımdır.⁶³

7. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE KURBAN RİTÜELİ

Kurban ritüeli, birçok kültürde tanrıya saygı göstermek veya dilekler için yardım istemek amacıyla gerçekleştirilir. Bu eylem, genellikle kutsal bir mekânda bir hayvanın ya da insanın kesilmesiyle yapılır. Ayrıca, ölü atalara adanan libasyon törenlerinde de hayvan veya insan kanı kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, Aztek uygarlığı, M.S. 1000’lerden 1520’lere kadar savaş halinde yaşamış ve esirleri tanrılarına kurban etmiştir. Aztek inancına göre, kozmik düzenin sürdürülmesi için insan kurban edilmesi gerekmektedir; bu kurban edilen savaşçılara “*teomiqui*” denir.⁶⁴

Kurban ritüeli, Paleolitik çağdan bu yana aşkın güçlere hoş görünmek, kötülüklerden korunmak veya dilekler için teşekkür amacıyla yapılan dini bir uygulamadır. Bu ritüel, insan ve hayvan kesimi yanında çeşitli hediyeler sunma şeklinde de gerçekleştirilir. Kurbanlar genellikle kanlı (hayvanın kesilmesi) ve kansız (yiyecek ve içecek) olarak iki biçimde yapılır. Antik Yunan’da ise yakarma, şükran ve arınma kurbanları yaygındı; kesim yöntemleri ayrıntılı bir şekilde belirlenmişti. Tanrılara erkek, tanrıçalara dişi, gök tanrılarına beyaz, yeraltı ve deniz tanrılarına siyah, ateş tanrılarına ise kırmızı hayvanlar kurban edilirdi.⁶⁵

Kurban, insanların aşkın güçlere armağan olarak sunduğu bir ritüeldir. Tanrıların insanlardan uzaklaştığına inanılması, kurban sunma gereksinimini doğurmuştur. Zamanla insanın kendisini kurban etme düşüncesi ortaya çıkmış, totemizmin başlangıcında totemler kurban olarak sunulmuştur. Ancak, toplumsal yaşamın güvence altına alınmasıyla insan kurbanı terk edilip çiftlik hayvanları kurban edilmeye başlanmıştır. İnsan kurbanlarının yakılarak sunulması geleneği, hayvan kurbanları için de devam etmiştir. Bu süreçte hediye kurbanı kavramı ortaya çıkmıştır.⁶⁶

Antropolojik açıdan kurban, sadece bir verme eylemi değil, aynı zamanda ritüel niteliği taşır ve farklı inanç sistemlerinde çeşitli işlevlere sahiptir. Eski geleneklere dayanan

⁶² Orhan Türkdöğün, *Alevi Bektaşi Kimliği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 73.

⁶³ Piri Er, *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği* (İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006), 253-267.

⁶⁴ Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 627.

⁶⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), “Kurban”, 275-276.

⁶⁶ Gürbüz Erginer, *Kurban (Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 20-22.

bu ritüeller, birçok toplumda belirli zamanlarda tekrarlanarak kurumsallaşmıştır. Kurban, genellikle yiyecek veya içecek sunma eylemi olarak tanımlanır ve tanrının lütfunu kazanmak amacıyla bir hediye olarak görülür. Kefaret teorisi, kurbanın günahların cezasını ödemek için yapıldığını savunurken, kutsallaşma teorisi, kesenin kutsallığa ulaşmasını sağladığını öne sürer. Yiyeceği paylaşma teorisi ise, kurbanın tanrıyla birlikte paylaşım anlamına geldiğini belirtir.⁶⁷

Kurban uygulamasında insanlar, tanrılara armağanlar sunar; bu süreçte sunu ve dua temel unsurlardır. Kurban, dileklerin yerine getirilmesi için bir dua biçimi olarak görülür. Yunan kültüründe, tanrılara sunulan kurbanlar onların ihtiyaç duyduğu yiyecek ve içeceklerdir. Hinduizm'de Soma kurbanı, düşmanlardan korunmak için gerçekleştirilir. Tanrılar genellikle kurban sunumlarına muhtaç olarak gösterilir. Kurbanlar, sunaklarda veya tanrı heykellerinin önünde sunulur; bazı yerlerde ise tanrılarının bu kurbanları tükettiğine inanılır. Ayrıca, kutsal su veya değerli eşyalarla birlikte hayvanların kesilmesi de kurban türlerindedir. Bazı topluluklarda, kurban unsurları manevi bir anlam kazanır ve tanrıya ulaştığına inanılır. Sunulan yiyecekler, ölümler, atalar ve tanrılarla bir bağlantı kurar.⁶⁸

Türk toplumlarında kurban ve adak ritüelleri, doğumdan ölüme kadar hayatın her aşamasında gerçekleştirilen önemli uygulamalardır. Bu ritüeller, Tanrı'ya yakarış, ata ruhlarını anma, doğum, düğün, ölüm, mezar ziyaretleri, bolluk isteği gibi çeşitli amaçlarla yapılmıştır. Tarihsel olarak, en uygun kurbanın at olduğuna inanılmış ve genellikle erkek atlar tercih edilmiştir. Kurban edilen atın kafası, bir sırığa geçirilerek sergilenmiştir.⁶⁹

Orta Asya Türkleri kurbana "Tolu" veya "Dolu" der ve bu kavram kutsal bir kültürel unsurdur. Kurbanın kanının yere akıtılmaması gerektiği için "kansız kurban" veya "saçı" önemli kabul edilir. Göçebe topluluklarda süt, kırmızı, yağ; tarım yapanlarda buğday, darı; tüccar kavimlerde ise para ve diğer eşyalar saç olarak kullanılır. "Darısı başınıza" temennisi de bu gelenekten gelir. Şamanistlerde, kurban sunulmadan ritüel ve tören yapılmaz.⁷⁰

Türklerin eski geleneklerinde kötü ruhlardan korunmak için kurbanlar kesilmiştir. Hunlar döneminde kurbanlar atalara, gökyüzüne ve Tanrı'ya adanırdı. Kurban ritüeli, bahar şenliklerinin önemli bir parçasıydı ve dağlar, nehirler gibi doğal alanlara kurban adanırken, kanlı kurban ibadetin göstergesi olarak öne çıkardı. At, kutsal bir varlık olarak en büyük kurban sayılırdı. Diğer kurban hayvanları arasında erkekler tercih edilirken, dişi hayvanlar kurban edilmezdi. İnsanın kurban edilmesi ise Türk geleneklerinde yer almazdı. Kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz, toprağa gömülür ve bazı ritüellerden sonra ocak üstüne asılırdı.

⁶⁷ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Kurban", 507.

⁶⁸ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe-Yöntem-Uygulama)* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1999), 102-103.

⁶⁹ Ezgi Kırıcı Tekeli, "Kurban ve Adak Üzerine: Köken, Teoriler ve Ritüeller", *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, ed. Özlem Güzel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 334.

⁷⁰ Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, 132.

Anadolu'da, kurban bayramında kesilen hayvanların kemikleri verimliliği simgelerken, Irak Türkmenleri çocukların ağızına kurban kanı sürerek onları korumayı amaçlardı.⁷¹

Türk toplumlarında kanlı kurban “tayılga” veya “tolu”, kansız kurban ise “saçı” olarak adlandırılır. Düğünlerde saç uygulanan gelinin, ailesi ve atalarının kabul edildiğine inanılır. Kurban ve adak uygulamaları, özellikle atalar inancı ve ölümlle ilişkilidir. Orta Asya'daki kurganlarda ölümler ve atları birlikte gömülür, atın kuyruğu mezara tuğ olarak dikilir. Bu gelenek, İslamiyet sonrası da önemli kişilerin mezarlarına yapılan ziyaretlerde devam etmiş, dualar ve kurbanlar sunulmuştur.⁷² İslam'dan önce Türkler ve Moğollar kurbanlık hayvanın etini yedikten sonra kemiklerinin kırılıp parçalanmamasına özen gösterir, büyük bir itina ile toplar ya gömer ya da yakardı. Bu şekilde kurbanlık hayvanın gökte yeniden dirilerek Tanrı'ya ulaşacağına inanılırdı. Kemiklere bir şekilde zarar verildiği ya da birkaçının eksik olduğu anlaşıldığında o hayvanın sakatlanacağı inanılırdı.⁷³

Alevi ve Bektaşî inanç sisteminde kurban, Allah ve aşkın güçlerle irtibat kurmanın önemli bir aracıdır. Kurban olmadan cem ritüeli ve ziyaretler yapılamaz; bu nedenle Alevi ritüellerinde kurban kesimi vazgeçilmez bir parça olarak yer alır. Kurban, “tercüman” olarak adlandırılır; çünkü öteki dünyada sahiplerine yol gösterir. Cem ritüellerinde genellikle İkrar, Görgü ve Musahip kurbanları kesilir. Kurban Bayramı, Hıdırellez gibi özel günlerde de kurbanlar kesilir, ancak bunlar cem kurbanları değildir. Alevi ve Bektaşî topluluklarında kurban kesiminde, hayvanın kanının yere akmaması için özen gösterilir ve geleneksel olarak kemikleri kırılmadan gömülür. Bu uygulama, Orta Asya kültüründen miras kalmıştır.⁷⁴

Alevilik ve Bektaşilikte kurban kesimi ve kemiklerin işlenmesine özel önem verilir. Hayvan, İslami kurallara uygun olarak şah damarından kesilir ve kanı akıtılır. Kızılbaşlar ve Aleviler, kanı bir kapta biriktirip temiz bir çukura döker. Hayvanın derisi, genellikle özel bir odada, tek parça halinde pişirilir. Pişirilen et, kemiklerden dikkatlice ayrılır; kemiklerin zarar görmemesi, hatta kırılmaması sağlanır. Kemikler, çoğunlukla deriye sarılarak kana benzer şekilde toprağa gömülür. Anadolu Aleviliğinde ve Altay Türklerinde, kurban hayvanının kemiklerinin korunmasına büyük önem verilir. Altay Türkleri, kemikleri saklayarak toprağa gömer ve iskeleti ayakta dikebilirler.⁷⁵

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Din antropolojisi, din ve kültür arasındaki ilişkileri incelemektedir. Bu inceleme, dinin kültür üzerindeki ve kültürün din üzerindeki etkilerini anlamayı amaçlamaktadır. Dinler, doğdukları coğrafyanın ötesine geçerek yayıldıkça, yeni toplum ve kültürlerle etkileşimde bulunmaktadır. Bu etkileşim, yeni dinlerin farklı formlar kazanmasına ve kültürel olarak

⁷¹ Beydilli, *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük*, “Kurban”, 348-349.

⁷² Tekeli, “Kurban ve Adak Üzerine: Köken, Teoriler ve Ritüeller”, 335.

⁷³ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 173.

⁷⁴ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 330-368.

⁷⁵ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, 160-192.

zenginleşmesine olanak sağlamaktadır. Çeşitli dini kültürler bu süreçlerin bir ürünü olarak şekillenmektedir ve din antropolojisi, bu oluşumları bilimsel bir bakış açısıyla ele almaktadır.

Alevilik ve Bektaşilik, farklı platformlarda geniş bir tartışma yelpazesine sahip önemli bir konudur. Ancak tarih boyunca Alevi ve Bektaşiler, Anadolu coğrafyasındaki diğer inanç mensuplarıyla huzur içinde yaşamış ve halen yaşamaktadırlar. Kökleri Orta Asya ve İslamiyet öncesi dönemlere uzanan Alevi-Bektaşî inancı, Türk halkının derin kültürel yapısından beslenmektedir. Alevi-Bektaşî inancı, birçok inanç, ritüel ve öğretinin birleşimi ile zengin bir dini ve sosyolojik olgu oluşturur. Araştırmamızda, Alevilik ve Bektaşilik ritüellerinin din antropolojisi açısından hangi süreçlerden geçtiğini, hangi inanç ve kültürlerden etkilendiğini ve bu etkileşimlerin yarattığı değişimleri incelemeye çalıştık.

Alevilik ve Bektaşilik, farklı inanç ve kültürlerden etkilenmekle birlikte Türklerin Anadolu'ya göçünden önceki inançlarının izlerini taşımaktadır. Türkler, Anadolu'ya göç ederken kültür ve inançlarını korumuş ve İslam ile tanıştıklarında bu unsurları da yaşatmaya çalışmışlardır. İslam'dan bazı öğeleri kültürlerine dâhil ederken kendi inanç ve geleneklerini de sürdürmüşlerdir. Bu durum, Alevilik ve Bektaşilik ritüellerinde de geçerlidir; Aleviler ve Bektaşiler, İslam'a geçmeden önce icra ettikleri birçok ritüeli koruyarak günümüze taşımışlardır. Cem ritüeli bunun en belirgin örneklerinden biridir. Ritüeller, kişinin aşkın olarak kabul ettiği varlıkla iletişimini sağlamak için önemli bir araç olarak görülmektedir.

Çalışmamız boyunca Alevilik ve Bektaşilik ritüellerinin izini sürmeye çalıştık. Bunu yaparken, bu ritüellerin kaynağını tespit etme arzusundaydık; ancak hepsini tespit ettiğimizi söyleyemeyiz. Bu noktada literatürdeki çalışmalardan faydalanırken aynı zamanda da konuyla ilgili literatür eksikliğinin de farkına vardık. Bu bağlamda aşağıdaki önerileri sıralayabiliriz:

-Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili çalışmalar disiplinler arası bir perspektifle antropoloji, arkeoloji, dinler tarihi, mitoloji gibi farklı disiplinlerin yöntem ve tekniklerle ele alınabilir, böyle çalışmaların sayısı arttırılabilir.

- Disiplinler arası çalışmalar yapılırken konunun özgünlüğünün ve objektifliğinin ön planda tutulabilmesi önem arz eder.

- Benzer şekilde bahsi geçen disiplinler aracılığıyla yapılacak çalışmalar saha çalışmaları ile desteklenebilir, konuyla ilgili projelere öncelik ve ağırlık verilebilir.

-Alevilik ve Bektaşiliğin ülkemiz, toplumumuz ve komşu coğrafyalar için önem arz eden bir konu olması hasebiyle yapılacak disiplinler arası çalışmalar bu kültürün yaşadığı veya iz bıraktığı coğrafyalarda da yaygınlaştırılabilir ve desteklenebilir.

- Arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin yöntem ve teknikleriyle yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıkacak somut kültürel miras koruma altına alınabilir ve yaşatılabilir.

- Konuyla ilgili akademik etkinliklerin sayısı arttırılabilir, topluma konuyla ilgili net ve objektif bilgi verilebilir, saha çalışmalarına önceik verilerek toplumun bu konudaki varsa ön yargıları kırılarak farkındalığı arttırılabilir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar, İlyas ÜNLÜ: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, analiz ve yazma (%70).

2. Yazar, Doç. Dr. Hasan COŞKUN: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu araştırma, herhangi bir insan ya da hayvan denek üzerinde uygulama, deney, gözlem veya kişisel veri toplama süreçlerini içermemektedir. Çalışma tamamen doküman incelemesine dayandığı için, etik kurul kararı gerektiren hususlardan olan katılımcı rızası, kişisel veri kullanımı veya deneysel uygulamalar söz konusu değildir. Bilimsel araştırma ve etik ilkeler çerçevesinde yürütülen bu çalışma, etik kurul onayı gerektirmemektedir.

İTHAF / DEDICATION

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aça, Mustafa - Yolcu, Mehmet Ali (ed.). *Geçmişten Geleceğe Avrasya*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Akın, Bülent. "Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi". 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*. 4/45-61. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Akın, Bülent. "Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufi Zeminiyle Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti". *SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1(2023), 1-18.
- Alkır, Yağmur. "Anadolu Türklerinde Ölüm: Defin ve Yas Ritüelleri". *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. ed. Özlem Güzel. 523-539. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite (Adıyaman Dedeleri Örneği)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bates, Daniel G. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. çev. Suavi Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Beydilli, Celal. *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004.
- Bodrogi, Krisztina Kehl. *Kızılbaşlar/ Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci- Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bulut, Alican. "Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27 (2023), 192-210.
- Coşkun, Hasan. *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu*. Tokat: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Çelikel, Gülcan. "Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (ŞİAD)* 2/1 (Haziran 2023), 93- 105. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12600556>
- Çınar, Ali Abbas. "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri". *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 16/126 (2020), 63-74.
- Dilek, İbrahim. *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Emiroğlu, Kudret - Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1977.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Anadolu İnançları (Anadolu Üçlemesi-1)*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Gökbek, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gönç Şavran, Temmuz. "Din Antropolojisi". *Sosyal Antropoloji*. ed. Hatice Yaprak Civelek. 140-171. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2021.

- Güdü Demirbulat, Özge. "Evlenme ve Düğüne Dair: Anadolu Kültüründe Kutsallaştırılmış Ritüeller". *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. ed. Özlem Güzel. 423-457. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015.
- Gündüz, Ali Osman. "Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları". *II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. ed. Hüseyin Gönel-Murat Gür 1/1-15. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- James, Wendy. *Törenselle Hayvan-Yeni Bir Antropoloji Portresi-*. çev. Sevda Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kahraman, Ahmet. "Eski Dinlerde ve İslam'da Oruç". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/112-113 (Eylül-Ekim 1971), 318-320.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının Etkisi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Kaplan, Ayten. "Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (Aralık 2020), 117-144.
- Kaygalak Çelebi, Sonay. "Anadolu Kültüründe Doğum Ritüelleri". *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. ed. Özlem Güzel. 459-483. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Kırıcı Tekeli, Ezgi. "Kurban ve Adak Üzerine: Köken, Teoriler ve Ritüeller". *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. ed. Özlem Güzel. 305-338. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*. Adana: Ant Yayınları, 2016.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları)*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaş İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Olsson, T. Olsson vd. *Alevi Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Sarıkoçlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- Serbes, Ebru. "Göbeklitepe'den Köşk Höyük'e Kafatası Kültü: Nedensellik, İşlevsellik, Psikanaliz". *Harran ve Çevresi Arkeoloji*. ed. Mehmet Önal vd. 1/53-64. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2019.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler-Halk İslamında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- Şahin, İlkey. "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 269-285.
- Şahin, İlkey. "Dünya Kurmak: Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü". *Kare* 9 (2020), 133-166.
- Şahin, İlkey. "Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 7-28.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yaman Ali. "Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: Düşkünlük". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 203-210. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Mehmet. *Alevilik*. Ankara: Çıra Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33/414-416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yüner, Recep. "Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (Aralık 2021), 3794-3817.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 507-523.

İslam Felsefesinin İki Kurucu İsmi: Kindi ve Farabi’de Gök Kürelerinin Canlılığı*

The Vitality of the Sky Spheres in the Two Founding Names of Islamic Philosophy: Kindi and Farabi

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536873>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
28.10.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
19.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Mehmet BİLEN

ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir, TÜRKİYE.

bilen_571@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0006-0374-5827>

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ

ESOGÜ İlahiyat Fakültesi,
Eskişehir, TÜRKİYE.

saritaskamil@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4420-3881>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

* Bu makale ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Prof.
Dr. Kamil SARITAŞ danışmanlığında yürütölen
“Klasik Dönem İslam Filozoflarında Ay Üstü
Âlemin Canlılığı” başlıklı yüksek lisans tezinden
üretölmüştir.

Öz

Antik Yunan’dan beri tartışılan ve varlık felsefesinin vazgeçilmez bir konusu olan kozmosun oluşumu meselesinde, gök kürelerinin konumu ve özellikleri önemli bir yer işgal etmektedir. Gök kürelerinin nefis sahibi canlı ve hatta düşünöbilen akıllı birer varlık oldukları fikri, gerek Antik Yunan gerekse İslam filozofları tarafından çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Her filozof bu düşüncesini temellendirmede farklı argümanlar kullanmış ve canlılık özellikleri olarak farklı fikirler öne sürmüştür. Mesela; Milet Okulu filozofları, canlılığı maddenin ayrılmaz bir özelliğı olarak kabul ederken Pythagorasçılarda ve Herakleitos’da bu atomcu canlılık fikri, bir bütün olarak evrenin canlı olduğı görüşüne evrilmiştir. Platon ise daha çok mantiki çıkarımlarla kozmosun canlı ve akıllı bir varlık olması gerektiğı sonucuna ulaşmıştır. Aristoteles’e gelindiğinde o; ilk Gök Küresinin hareketini sağlamada Tanrı’yi, Aşk’ın nesnesi olarak görüp gökküresinin O’na iştiyak duyması ile harekete geçtiğini ifade etmiştir. Plotinus olayı daha mistik bir zeminde inceleyerek sudur teorisi gereğı akıldan taşan ruhun gökkürelerine hayat verdiğini ileri sürmüştür. Stoa felsefesinde ise evrenin kendisi tanrısal bir varlığın vücudu olarak canlı telakki edilmiştir. İlk İslam filozoflarından Kindi ve Farabi’de de gök kürelerinin canlı olduğı fikri yer almıştır. Yalnız onlar da bu düşüncelerini farklı açılardan temellendirmişlerdir. Mesela Kindi meseleyi tamamen, göklerin Allah’a itaati bağlamında değerlendirirken; Farabi konuya daha çok Aristo çizgisinde ve sudur bağlamında yaklaşmıştır. Kindi ve Farabi, aynı kaynaklardan beslendikleri için aralarında benzerlikler olmakla birlikte önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Bu makalede, gökkürelerin canlılığı konusunun Antik Yunan’daki izleri süröldükten sonra Kindi ve Farabi’deki yansımaları ele alınmış, sonra da; bu iki filozof arasında bir karşılaştırma ile benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmuştur. Sonuç ve değerlendirme bölümünde ise bu farklılıkların sebepleri ifade edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gök Küreleri, Canlılık, Kindi, Farabi.

Abstract

In the issue of the formation of the cosmos, which has been discussed since ancient Greece and is an indispensable subject of ontology, the position and characteristics of the ce-

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Bilen, Mehmet – Saritaş, Kamil. “İslam Felsefesinin İki Kurucu İsmi: Kindi ve Farabi’de Gök Kürelerinin Canlılığı”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 507-523. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14536873>

CC BY-NC 4.0 DEED

lestial spheres occupy an important place. The idea that the celestial spheres are living beings with souls and even intelligent beings that can think has been expressed in various ways by both ancient Greek and Islamic philosophers. Each philosopher has used different arguments to substantiate this idea and has put forward different ideas about the characteristics of life. For example; while the philosophers of the Milesian School accepted life as an inseparable feature of matter, in the Pythagoreans and Heraclitus this atomistic idea of life evolved into the view that the universe as a whole is alive. Plato, on the other hand, reached the conclusion that the cosmos must be a living and intelligent being through more logical inferences. When it comes to Aristotle, he stated that in providing the movement of the First Celestial Sphere, he saw God as the object of Love and that the celestial sphere moved with longing for Him. Plotinus examined the event on a more mystical basis and argued that the spirit overflowing from the mind gave life to the celestial spheres according to the theory of emanation. In Stoic philosophy, the universe itself was considered alive as the body of a divine being. The idea that the celestial spheres were alive was also present in the first Islamic philosophers, Kindi and Farabi. However, they also based their ideas from different perspectives. For example, while Kindi evaluated the issue entirely in the context of the obedience of the heavens to Allah, Farabi approached the subject more along the lines of Aristotle and in the context of emanation. Since Kindi and Farabi drew from the same sources, there are similarities between them, but there are also important differences. In this article, after tracing the traces of the vitality of the celestial spheres in Ancient Greece, its reflections in Kindi and Farabi were discussed, and then; a comparison was made between these two philosophers and the similarities and differences were revealed. In the conclusion and evaluation section, the reasons for these differences were tried to be expressed.

Keywords: Islamic Philosophy, Celestial Spheres, Vitality, Kindi, Farabi.

1. GİRİŞ

Kindi ve Farabi, gerek Antik Yunan gerekse İslami olsun aynı kaynaklardan beslenmiş İslam felsefesinin iki kurucu filozofudur. Ayrıca Meşşai geleneğinin ilk temsilcileridir. Çalışmamızın konusunu bu iki İslam filozofunun kozmolojilerinde yer alan gök cisimlerinin canlılığını; önce betimleme suretiyle tespit, sonra da karşılaştırma şeklinde fark ve benzerliklerinin ortaya konulması oluşturacaktır.

Bu araştırmada amacımız; aynı kaynaklardan beslenmelerine ve aynı geleneğin ilk temsilcileri olmalarına rağmen, Kindi ve Farabi'nin spesifik bir konuda nasıl ve ne şekilde düşündüklerini ortaya koyabilmektir.

Çalışmanın önemi ise; İslam filozoflarının, kaynakları aynı olsa da birbirlerinin fikirlerini kopyalayan değil birbirinden faydalanan ama kendi fikirlerini de kendilerine özgü bir şekilde ortaya koyan bir yol izlediklerini göstermesidir.

Yöntemimiz, sosyal bilimler araştırmalarında sıkça kullanılan literatür taraması şeklinde olmuştur. Çalışmada kullandığımız materyalleri çoğunlukla birincil kaynaklar olarak filozofların kendi eserleri teşkil etmiştir. Bunun dışında, gerektiğinde ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Çalışmanın ana konusuna geçmeden önce iki İslam filozofunun da beslendiği kaynaklardan biri olan Antik Yunan felsefesinde konuya hangi açılardan bakıldığını makalenin sınırlılığı çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Daha sonra, çeviri hareketleri ile birlikte Antik Yunan Felsefe mirası ile ilk tanışan filozoflardan biri olan Kindi'nin ve onu

takiben Farabi'nin varlık öğretileri ve kozmosun oluşumu konularında, gök cisimlerindeki canlılık meselesine yer verip vermedikleri, verdilerse hangi açılardan ve ne şekilde ele aldıkları irdelenecek ve çalışmanın sonunda bu mesele özelinde benzerlik ve farklılıkları ele alınacaktır. En nihayetinde sonuç ve değerlendirme ile çalışma hitama erdirilecektir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. ANTİK DÖNEM KOZMOLOJİSİNDE GÖK KÜRELERİNİN CANLILIĞI FİKRİ

Antik Yunan'da Milet Okulu'na kadar götürebileceğimiz; arke'nin yani varlığın temel ilkesinin canlı olduğu düşüncesi mevcuttu. Antik Çağ Yunan düşüncesinin ilk filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes; ilk neden olarak düşündükleri su, apeiron ve psykhe özdeklerini canlı olarak tasarlamışlardı. Onlara göre bütün bunlar canlıydılar; çünkü her şey bunlardan ortaya çıkıyor ve oluşuyordu.¹ Daha sonraları felsefede bu görüşe veya akıma "Hylozoizm" adı verilmiştir. Hylozoizm; canlı maddecilik olarak bilinir ve genel olarak, canlılığın ve hayatın maddenin temel bir niteliği olduğunu, madde ve canlılığın birbirinden ayrı olamayacağını; canlılığın maddeden çıktığını ya da onun tinsel niteliklerine sahip olduğunu dile getiren düşünceye denir.²

Thales, arkhesi olan suyun canlılık özelliğini kendi içinde olan ayrılmaz bir niteliği saymış, dıştan gelen bir olgu olarak ele almadığı gibi dıştan gelen Tanrı müdahalesinin de yerini alan bir işlevde göstermiştir. Çünkü ilk madde olan arkhenin evrendeki çokluğu oluştururken, dışarıdan müdahale edecek mitsel tanrıların yerine o maddenin içinde olan, fail nedenin de var olması gerekmektedir. Bu da o maddenin canlı bir varlık olması anlamına geliyordu. Yani burada arkhenin canlı olduğu düşüncesi dayanaksız bir niteleme değil, teklikten çokluğa geçişte onda bulunması gereken içsel bir devinim, bir kuvvet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu ifade ederken de Thales, arkhesine tanrısal nitelemesini kullanmaktadır.³

Anaksimandros ise evreni karşıtlıkların toplamı şeklinde düşündüğü için arkhesi olan apeironu, tarafsız ve karşıtların kendisinden çıkabilecek, somut ve cisimsel olmakla birlikte duyumsanamayan bir töz olarak tasarlamıştır. Bu tözün en belirgin özelliği; her zaman genç, diri ve her zaman canlı, ezeli-ebedi olarak devinim halinde tanrısal olmasıydı; ayrıca her şeyi kuşatıp yönetmesiydi.⁴ Anaksimandros'a göre kozmosun doğumu sırasında apeirondan öncelikle, ilk karşıtlar olan sıcak ve soğğun tohumu ayrılmıştır. Bu açıklamada "tohum" diye

¹ Orhan Hançerlioğlu, "Canlı Özdekçilik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 1/ 213.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), "Canlı Maddecilik", 80.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 22-24.

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 129-133.

çevrilen “*gonimon*” sözcüğünün canlılığı ifade eden “doğurganlık” anlamında kullanılmış olması apeirondan çıkan ve karşıtlıkların yumurtası sayılan şeyin de canlı olarak nitelendiğini göstermektedir.⁵

Aneksimenes’e göre varlığa gelmiş ve gelecek her şey arkhe olan havanın yoğunlaşması veya seyrekleşmesi ile oluşur. Havanın kendisi sonsuz olduğu gibi içindeki bu devinim de kendisinden kaynaklanır. Bu nedenle filozofumuz da arkhesinin bu özelliğini selefleri gibi tanrısal olarak nitelemiştir. Her şeyin onun doğumundan (genesis) meydana geldiğini ifade etmiştir.⁶ Burada; hem diğer hילוzoist filozofların ebedi devinimi anlatmak adına kullandıkları “tanrısallık” nitelemesinden hem de canlıların bir özelliği olan “doğum” ifadesinden onun da arkhesini canlı olarak tasarlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Milet okulunda ortaya çıkan bu fikir Pythagorasçılarda⁷ ve Herakleitos’da⁸ canlı maddecilik yerine canlı evren anlayışı şekline dönüşmüştür. Daha sonraları Elea Okulun’da varlığın birliği⁹, Atomcu filozoflarda ise atomun bölünmezliği ve kendiliğinden hareketi içinde¹⁰, özdeksel bir anlatımda kaybolan bu düşünceye Sofistlerde yer verilmediği görüle de; Platon ve Aristo’nun evren tasavvurlarında açık bir şekilde tekrardan değinildiğini görmekteyiz. Böylece felsefe tarihinde ilk çağ filozofları kozmik âlemi canlı ve birbiri ile organik etkileşimi olan bir bütün olarak tasarlamışlardır, diyebiliriz.¹¹

Platon, evrenin varoluşu ile ilgili konuları ağırlıklı olarak “*Timaíos*” diyalogunda işler ve evrenin meydana getirilmesindeki nedeni açıkladığı konuşmasında, onun akıllı ve ruh sahibi canlı bir varlık olduğuna vurgu yapar. Çünkü Platon’a göre evreni var eden iyidir ve iyi olanda hırs olmaz. Bu nedenle de her şeyin mümkün olduğu kadar kendisine benzemesini arzu eder. Hey’et şekline girmiş akli olan bir bütün, akli bulunmayan bir bütünden daha güzel olacağı; bununla birlikte aklın o hey’ette bulunabilmesi adına ruhun da olması gerektiğinden Tanrı; akli ruhun içine ruhu da bedenine içine hapseder ve öz olarak en iyisini yaparcasına evrene şekil verir. Sonuç olarak evrenin bir ruhu ve akli vardır, kendisini oluşturan da Tanrı’dır, diyen Platon; daha meydana getirilişinde evrenin nefis sahibi bir canlı olarak tasarlandığını ifade eder.¹²

Platon, Tanrı’nın evreni hangi canlıya benzeterek meydana getirdiği sorusunun cevabını ararken de, onun nefis sahibi olduğunu şu cümleleri ile dile getirmiştir:

⁵ W.K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2021),103.

⁶ W.K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 134-135.

⁷ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 52.

⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 54.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 27.

¹⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 44.

¹¹ Melike Doğan-Abdullatif Tüzer, “*Yalnızlık ve Felsefe*”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1* (June 2024), 148.

¹² Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990),50-51.

“Ne de olsa Tanrı kavranabilen canlıların en güzeline ve her açıdan en kusursuz olanına benzetmek istiyordu ve özü açısından tüm canlıları kapsayıp görülebilir bir canlı varlık yaratmıştır.”¹³

Platon, evrenin canlı olmasının altında yatan temel sebebin; onun kendi kendine yeten mükemmel bir varlık olması için Tanrı tarafından bu şekilde meydana getirildiğini de şu ifadelerle açıklar:

“Tanrı onu öyle bir şekilde yaratmış ki kendi kendine beslenebiliyor, her yaptığı şeyi kendiliğinden kendi içinde yapıyor. Çünkü Tanrı başka bir şeye ihtiyaç duymasındansa kendi kendine yeterli olmasını tercih etmişti.”¹⁴

“Tam ortasına bir ruh koydu, ruh her yere yayıldı, öyle ki cisimlerin dışında bile yer aldı. Bu sayede kendisi daire şeklinde, tek başına, aynı zamanda kusursuz ve başka herhangi bir şeye ihtiyacı olmayan, sadece bilginin ve dostluğun dostu, kendisine yeterli bir evren yarattı...”¹⁵

Ayrıca Platon, gök cisimlerinin onlara uygun bir şekilde; yani birbirlerine canlı bağlarla bağlı olarak ve kendilerine emredilen şeyi öğrenerek hareket ettirildiklerinden bahsederken¹⁶ hem aralarındaki bağ üzerinden hem de öğrenme fiili bağlamında canlılıklarını farklı bir açıdan da ele almıştır.

Çünkü Platon, evrenin hareket ettiği düşüncesini temellendirdiği en önemli argümanını da onun akıl ve ruh sahibi bir canlı olmasında arar. Buna göre canlı olan bir şeyin en temel özelliği hareket etmesidir ve ruh da hareketin ilkesi olan varlık demektir. O halde evren hareket eden bir canlıdır.¹⁷

Sonuç olarak Platon; Tanrı'nın bir bütün olarak görülebilir ilk varlık şeklinde meydana getirdiği evrenin Tanrı'ya benzemesi nispetinde mükemmel olması gerektiği üzerinden başta onun canlı, akıllı ve ruh sahibi hareket eden bir varlık olduğunu söylemiş ve kozmolojisini de bunun üzerine bina etmiştir diyebiliriz.

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in kozmolojisinde de hocasındaki kadar vurgulu olmasa da gök kürelerinin canlı olduğu düşüncesine rastlamaktayız. Aristoteles buna hareket argümanı üzerinden ulaşmaktadır. Çünkü ona göre “İlk Gök” olarak ifade ettiği sabit yıldızlar küresi ezeli ve ebedidir, aynı zamanda hareket etmektedir. Onu hareket ettiren ise kendisi hareket etmeyen, ezeli ve ebedi bir töz olan, salt fiil sahibi uç bir varlık yani Tanrı'dır.¹⁸

Aristoteles; Tanrı'nın kendisi hareket etmediği halde ilk hareket ettirici olarak ilk Gök'ü nasıl harekete getirdiğini ise ereksel neden üzerinden açıklar. Buna göre hareketsiz bir varlık olarak ereksel neden olan Tanrı, kendisi Aşk'ın nesnesi olarak ilk Gök'ü hareket ettirir. Bu durumda Tanrı Aşk'ın nesnesidir yani arzu konusu şeyin arzu duyanda oluşturduğu

¹³ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 40.

¹⁴ Platon, *Timaios*, 42.

¹⁵ Platon, *Timaios*, 43.

¹⁶ Platon, *Timaios*, 47.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 369.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 503-504.

harekete benzer bir etkiyle, ilk Gök'ü hareket ettirmektedir ve bu hareket diğer kürelere nakledilerek onların da hareket etmeleri sağlanır.¹⁹

İlk Gök'ün, onda oluşan aşk ve arzu ile hareket etmesi Aristoteles'te onun ruhu olan canlı bir varlık olduğu görüşüne bizi götürmektedir. Aristoteles'in şarihlerinden olan İskender Afrodîsî de Tanrı'nın Aşk'ın Objesi olarak tüm varlıklara hem hareket hem de canlılık özelliği verdiğini söylemektedir.²⁰

Gök cisimlerinin canlı olduğu görüşünü destekler mahiyette Aristoteles'in doğrudan söylemiş olduğu şu ifadelerini de aktarabiliriz:

“Madem devinim ilkesi taşıyan nesnelere bu tür olanaklar olduğunu, gökyüzünün ise canlı olduğunu ve devinim ilkesi taşıdığını daha önce belirledik...”²¹

“Ne ki biz yıldızları birlikler düzeni taşıyan ama tamamen ruhtan bağımsız cisimler olarak düşünüyoruz. Oysa onları eylem ve canlılığa katılan varlıklar olarak da ele almamız gerekir. Ancak böylece onlar hiç de usa aykırı görünmeyecektir.”²²

Sonuç olarak Aristoteles'te sabit yıldızlar küresi denilen ilk Gök'ün canlı olduğu düşüncesine; onun hareketini sağlayan ilk hareket ettiriciyle arasındaki bağ ve kendi ifadelerinde geçen söylemleri üzerinden varılabildiğini söyleyebiliriz.

Daha sonra, Helenistlik-Roma felsefesinin önemli akımlarından biri olan Stoa felsefesinde de; evrenin Tanrısal varlığın vücudu olarak görüldüğünü ve bu sebeple herhangi bir kusuru olmayan mükemmel bir canlı organizma şeklinde tasavvur edildiğini görmekteyiz.²³

Çeviri hareketleri ile birlikte Antik Yunan'ın bu felsefe mirası İslam filozoflarına ulaşmıştır. İslam filozoflarına kaynaklık eden Platon, Aristo ve Stoa öğretileri doğrudan kendi kaynakları ile etkide buldukları gibi; kronolojik olarak daha sonra gelen ve İslam filozoflarına daha yakın dönemde yaşamış, kurduğu Yeni Plâtonculuk felsefesiyle de bu üç düşünce sistemine eklektik bir şekilde öğretilerinde yer vermiş Plotinus'un da başta sudur teorisi olmak üzere önemli etkileri olmuştur.

Plotinus'a göre varlık, “Bir” olan Tanrı'dan sudur etmiştir. Sudur, ışığın güneşten yayılması şeklinde Tanrıdan varlığın çıkıp yayılması, taşmasıdır. Ancak bu taşma sırasında Bir'in mükemmelliğinden hiçbir şey eksilemez. Tanrı'dan ilk taşan şey Akıl'dır. Buna “Nous” da denir. Akıl varlık âleminde olanların en yetkinidir. Birlikten kesrete geçiş de burada başlar ve aşağıya doğru bir hiyerarşi oluşur. Akıldan sonra var olanlar gittikçe daha az

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 505.

²⁰ Kamil Saritaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 118.

²¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 105.

²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 143.

²³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 107.

mükemmeldirler. Aslında var olma, Tanrısal yetkinliğin düşmesi ve gittikçe azalmasıdır, diyebiliriz.²⁴

Varlıktaki canlılığı ise akıldan sudur eden “Ruh” sağlar. Ruh, Nous’tan taşan akılsal bir ilke olduğu için maddeye akılsal ve canlı bir düzen kazandırır.²⁵

Ruh fenomenal dünya ile akledilir dünya arasında aracı rolündedir. Böylece Ruh üst konumda olan Nous’u düşündüğünde üst parçası ile hareket ederken maddi yani duyuşal âlemi temaşa ettiğinde aşağı parçası ile hareket etmektedir. Bu anlamda Ruh bir yönüyle kendisini düzenleyen Nous’u dahi aşarak Tanrıya yaklaşmakta, bir yönüyle de duyuşal dünyayı organize ederek madde kavramını açığa çıkarmış olmaktadır.²⁶

Ruh, Plotinus’un sisteminin odağında yer alır. O, tinsel dünyanın son; duyuşal dünyanın ise ilk ilkesi olmaktadır. Ruh, aracı bir rol üstlenerek onları birbirine bağlar. Bu şekilde her iki âlem ile ilişki içindedir.²⁷

Plotinus ruhu iki şekilde ele almaktadır. Bunlardan biri evrensel ruh dediği küllî ruh veya âlem ruhu; diğeri ise bireysel ruhtur. Ona göre Nous’tan taşarak ilk var olan Evrensel Ruh olmuştur. Göksel varlıkları oluşturan, onlara canlılık veren de bu ruhtur. Ferdi ruhlar ise bu evrensel ruhtan ayrılmış parçalardır. Bu ruhlar da aşağı âlemlerdeki bedenlere canlılık veren hayat kuvvetinin kaynağıdır.²⁸

Plotinus’un varlık sisteminde; silsilede taşan şey taşıdığı şeyden daha az mükemmeldir. Buna göre ruh aşağıya doğru devamlı bir hareket içinde taşar. Ruh azalan yetileri ile bitkilere kadar ilerledikten sonra aşağı varlıklara ilgisiyle bir başka varoluşu yani doğayı meydana getirir. Sonrasına yetileri ile ruh olarak ilerleyemez.²⁹ Yani canlılık ve hareket verme özelliği buraya kadardır. Buradan da anlaşılacağı üzere madem ruh bitkilere kadar aşağıya doğru ruh olarak yani canlılık verme özelliğiyle ilerlemiş daha doğrusu onlara nüfuz etmiştir, yukarıya doğru yani gök cisimlerine nüfuz etmesi de canlılık vermek şeklinde olacaktır. Bu durumu onun şu ifadelerinde de açık bir şekilde görmekteyiz:

“... güneş ışınları karanlık bir bulutu nasıl aydınlatırsa ve onları yaldızlanmış gibi gösterirse, gökyüzünün bedenine giren ruh da aynı şekilde ona kendi dinginliğinden kaynaklanan hayatı, ölümsüzlüğü ve kendi dinginliğinin huzurunu verir.”³⁰

Sonuç olarak gök cisimlerinin Evrensel Ruhun Nous’u temaşa etmesinden meydana gelmesi ve ruhun cisimlerdeki hareketlilik ile canlılığın sebebi olması, ayrıca aşağı âleme

²⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 554-555.

²⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi V* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 173.

²⁶ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 557.

²⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi V*, 156.

²⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2011), 18.

²⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 36.

³⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneades)*, 19.

yöneldiği zaman da insan, hayvan ve bitki hayatına kadar nüfuz edebilmesi gösterir ki Plotinus felsefesinde de gök cisimleri ruhun nüfuz etmesiyle canlı olarak tasavvur edilmiştir.

Konumuzun dayanakları mahiyetinde buraya kadar yapmış olduğumuz tetkikat sonucu İslam filozoflarına kaynaklık eden Antik Yunan Felsefesinin; varlık öğretisi ve kozmosun oluşumu düşüncelerinde, ay üstü âlemin varlıkları olan gök kürelerinin gerek arkheleri gerek kendileri olsun hatta bir bütün olarak tüm âlem şeklinde düşünülün; farklı filozoflarda farklı şekillerde “canlı” oldukları görüşünün yer aldığı görülmüştür.

3. İLK İSLAM FİLOZOFU KİNDİ’DE FELEKLERİN CANLILIĞI

İlk İslam filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf Ya’kub b. İshak b. es-Sabâh el-Kindi, soylu bir ailenin çocuğu olarak Kufe’de dünyaya gelmiştir (ö.252/866?). Çocukluk ve gençlik yıllarında Kufe ve Basra’da temel eğitimini tamamlayan Kindi, daha sonra Bağdat’a giderek geri kalan hayatını burada geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Bağdat’ta Halife Me’mun tarafından kurulan Beytül Hikme’nin bilgin ve mütercim kadrosunda yer almıştır. Bu vesileyle Antik Yunan mirası ile ilk tanışan İslam filozoflarından olmuş; felsefeden tıba, matematikten astronomiye, siyaset, psikoloji, ilahiyat vb. geniş bir yelpazede pek çok eser vermiştir.³¹

Kindi’nin konumuz olan gökkürelerinin canlılığını ele aldığı eseri ise, “*Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*” adlı risalesidir. Kindi’nin bu risalesinin başında da iddia ettiği ve risale boyunca da ispat etmeye çalıştığı konu; göklerin itaatinin iradeli bir itaat olduğu, bunun için de Gök kürelerinin akla sahip canlılar olmaları gerektiğidir. Kindi varoluş sitemini Allah’ın yoktan yaratmasıyla başlatır ve sebeplilik ilkesi gereği ilk yaratılanın bir sonraki varlığı etkilemesi şeklinde devam eder. Buna göre Allah yakın sebep olarak feleği yaratmıştır ki kevn ve fesada uğrayan diğer canlıların yakın etkin sebebi olarak iş görebilsin.³²

Çünkü Kindi’ye göre felek de bir cisimdir. Yalnız feleğin cismi oluş ve bozuluşa tabi olmayıp yoktan yaratılmıştır. Bununla birlikte her oluşan ve bozulan varlığın yakın etkin sebebidir. Bu durumda felek, altında bulunan varlıklara hayat vermek şeklinde etki etmektedir. Bu etki de feleğin mahiyetinden kaynaklanan üstün gelme yoluyla oluşmaktadır. Çünkü felek, oluşa tabi olmadığından ve bilfiil halinde bulunduğundan oluşa tabi ve sürekli güç halinde olan diğer varlıklardan üstündür. İşte yapısındaki üstünlükten kaynaklanan bu etki ile etkilemektedir.³³

Bilfiil olma feleğin yapısında zorunlu olarak bulunduğundan canlı olma da onun için tabii olmaktadır. Çünkü cisimlerde sürekli ve düzenli hareketi meydana getiren nefistir yani canlılık durumudur. Bu da sürekli hareket halinde olan felekte canlılığın tabii olduğunu gösterir. O halde felek zorunlu olarak canlıdır. Çünkü kendisindeki hareket, oluşa tabi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Bilakis onun canlı

³¹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 3-5.

³² Kindi, “*Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 231-232

³³ Kindi, “*Resailü’l-Kindi el-felsefiyye*”, nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi, 1950), 240.

olmasının nedeni cisimden ve hareketten uzak, diri olan Allah'tır. Buna göre en son felek sürekli ve bilfiil canlı olduğu için oluşa tabi, kendinden aşağı olan diğer varlıklara zorunlu olarak hayat sağlamaktadır.³⁴

Bu durumda Kindi, feleğin oluş ve bozuluşa tabi olmayıp yoktan yaratıldığı için diğer varlıkların yakın sebebi olduğu, bu sebep olma durumunun da onlardan üstün olduğu için etki etmek suretiyle gerçekleştiği, bu etkinin hayat vermek şekliyle olacağı, çünkü feleğin bilfiil yani sürekli hareket halinde olduğu, dolayısıyla bu sürekli hareketin tabii bir lüzumu olarak canlı olması gerektiğinden bahseden bir mantık silsilesi kurduğunu görmekteyiz.

Daha sonra ise Kindi, feleğin diğer varlıklara vermiş olduğu canlılık özelliğinin felektekiyle aynı niteliklere sahip olmadığını çünkü felekteki canlılığın da ona bu hayatı vereninkinden farklı olduğunu anlatan, konunun başka bir boyutuna değinir. Kindi'ye göre sebeplinin sebep olana eşit olması imkânsızdır. Bu durumda, oluşan cisimdeki canlılık hem ferdi bir hayattır hem de feleğinki gibi sürekli değildir. Yalnız, canlılık bu varlıkların türünde süreklilik gösterebilir. Bununla birlikte felek de kendiliğinden değil hareketle canlılık kazanmıştır. Yalnız onun canlılığının sebebi yani ona bu hareketi veren cisimsiz ve hareketsiz daima hay olan Allah'tır.

Kindi, feleklerin canlılığına başka bir açıdan değinme ve iradeli itaatlerini gösterme noktasından onlarda bazı duyuların da bulunduğunu iddia eder. Buna göre; canlıların değişmeyen özelliği duyu ve harektir. Felek ise kevn ve fesada uğramayan bir canlı olduğu için büyümeyen canlı türündendir. Bu nedenle duyu gücünden büyüme ile doğrudan alakalı tat ve koku duyuları onda bulunamaz, dönüşüm ve etkilenmeye uğramadığı için de dokunma duyusuna sahip olamaz. Öyleyse büyüme ile doğrudan alakalı olmayan ve hakiki bilgileri elde etmeye yarayan görme ve işitme duyularına da sahip olmadıkları da söylenemez.³⁵

Kindi, feleklerdeki canlılığın bir başka özelliğini, iradeli itaatın bir gereği olarak düşünme ve akletme şeklinde belirler. Ona göre Gökküreleri canlı birer varlık olup canlının temel özelliklerinden biri olan duylardan da feleklerde sadece işitme ve görme duyularına sahip olmaları; bu iki duyunun ise fazileti elde etmeye sebep olması ama gökkürelerinde fazileti elde etme gibi bir şeyin bulunmaması sonucunda onların sebepsiz var olması durumu ortaya çıkacaktır. Hâlbuki tabiatta sebepsiz ve anlamsız bir şey yoktur. Öyleyse bu iki duyu başka bir şey için sebep veya o başka bir şey, bu iki duyu için sebeptir ki o da ayırt etme gücüdür. O halde gökkürelerin temyiz gücü vardır ve onlar zorunlu olarak düşünen varlıklardır.

Başka bir açıdan bakacak olursak; Kindi'ye göre gök küreleri ya akleden ya da akletmeyen varlıklardır. Hâlbuki akleden akledemeyenden daha kıymetlidir. Eğer gök küreleri akledemeyen varlıklar ise bizim onlardan daha değerli olmamız lazımdır. Hâlbuki gök küreleri

³⁴ Kindi, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*, 233-234.

³⁵ Kindi, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*, 234.

varoluşumuzun yakın sebepleridir. Varlığımızın ve türümüze has olan akletmenin etkin nedeni olduklarına göre, onları akledemeyen birer varlık olarak düşünmek hatasına düşmemek gerektir. Çünkü sebep olan sebepliden daha kıymetlidir.

Her nefsin düşünme, şehvet ve öfke olmak üzere üç gücü vardır. Şehvet ve öfke korumak ve üremeye hizmet etmektedir. Hâlbuki gökkürelerin buna ihtiyacı yoktur. Bu durumda düşünme gücüne de sahip değillerse canlı özelliklerini de yitireceklerinden, canlılığın bir özelliği olarak düşünme gücüne sahip oldukları söylenir.³⁶

Kindi risalesinin sonunda; insanın âlem-i asgar kâinatın da âlem-i ekber olması sözüne de değinerek ve konuyu risalesinin başında aldığı ayetle de destekleyip tüm kozmosun tek bir canlı olduğu kanaatini dile getirmektedir:

“Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin, çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir. Bunun çoğunda -değerli gök cisimleri demek istiyorum- değerli nefis gücü bulunmakta ve bu güç kendinden aşağıdakilerin her birinin durumuna en uygun ne ise -diyelim ki bir insan- onlara öylece etki etmektedir.”

“İmdi, tam kudret sahibi olan Allah’ın tümüyle kozmik varlığı evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir!.. Nitekim bir tek insanda bunların hepsi vardır. Kitabımızın baş tarafında söylediğimiz gibi özellikle sadık Muhammed’in getirdiği mesaj bu görüşe ters düşmüyorsa?!”.³⁷

Sonuç olarak Kindi, hem gökkürelerinin hem de tümüyle kozmik varlığın canlı olduğu düşüncesini birçok şekilde müteaddit olarak ifade etmiştir diyebiliriz.

4. MUALLİM-İ SANİ FARABİ’DE GÖK KÜRELERİN NEFS SAHİBİ OLMASI

İslam Felsefe tarihinde “Muallim-i Sani” (ikinci öğretmen) olarak meşhur olan Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Farabi, Türkistan’ının Farab şehri yakınlarındaki Vesic’te (258/871-72) dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini doğduğu topraklarda tamamladıktan sonra Bağdat, Dımaşk, Halep gibi merkezlerde bulunmuştur. Buralarda Arapça, Mantık, Felsefe gibi ilimler tahsil etmiş ve birçok alanda eserler vermiştir. 339/950 yılında seksen yaşında iken vefat eden Farabi, Dımaşk’a defnedilmiştir. Geriye bırakmış olduğu 100 civarındaki eserden ise elimizde sadece 43 tanesi bulunmaktadır.³⁸

Farabi’nin gök küreleri konusuna yer verdiği eserleri “Uyunu’l Mesail”, “Es- Siyasetü’l Medeniyye” ve “İdeal Devlet” kitapları olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi bu eserlerinde kozmosun oluşumunu sudur nazariyesi ile anlatmaktadır. Bu nazariyede, kendi zatını düşünen Tanrı’dan ilk akıl çıkmakta ve bu ilk akıl da hem kendi zatını

³⁶ Kindi, *Resailü’l-Kindi el-felsefiyye*, 242.

³⁷ Kindi, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Ediş Üzerine*, 238.

³⁸ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 107-108.

hem de Tanrı'yı düşünmektedir. Tanrı'yı düşünmesi sonucu soyut olan ikinci bir akıl oluşurken kendi zatını düşünmesiyle de İlk Gök'ün varlığı ortaya çıkmaktadır.³⁹

Bu düşünme süreci ve oluşan varlık kategorileri de şu şekildedir. Her kozmik akıl kendini var edeni düşünerek bir sonraki akılı, kendi varlığının başkasına bağlı olduğunu düşünerek feleklerin nefislerini ve varlığının mümkün olduğunu aklederek de feleklerin cisimlerini ortaya çıkarır. Bu şekilde her aklıdan üç şey meydana gelir; bir sonraki akıl, gök küresinin nefsi ve cismi.⁴⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki; gök cisimleri oluşurken canlılığa sebep olacak bir nefse sahip olarak meydana gelmektedir.

Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu bu kozmolojide göksel cisimler, hayat sahibi sayılmakta ve onların nefsleri olduğu kabul edilmektedir. Böylece Farabi'deki nefis anlayışına; klasik kategori içerisinde bulunan bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin dışında dördüncü olarak semâvî cisimlerin nefsleri de eklenmektedir. Canlı birer varlık olarak göksel cisimler, nefis sahibi sayılmakta ve onların nefsleri, diğer canlı türlerinde bulunan nefslerden daha farklı ve üstün bir mevkide bulunmaktadır. Çünkü semâvî cisimlerin nefsleri, bilkuvve değil bilfiil akıldır yani sürekli olarak düşünme halindedirler. Yalnız Fârâbî'de göksel cisimler, düşünme yetisine sahip olmakla birlikte duyumlama ve tahayyül yetilerine sahip değillerdir.⁴¹

Gök cisimlerinin nefslerinde bulunan üç yönlü düşünme etkinliği, onlarda kesretin varlığını göstermektedir. Bu da feleki nefsler için bir noksanlık meydana getirir. Feleki nefsler de kendilerinde bulunan bu noksanlıkları gidermek adına daha üstün bir mevkide bulunan akıllara benzemeye çalışmak için hareket ederler. Çünkü eksik olan bir şeyin kemale ermek istemesi düsturunca, o şey bu yönde hareket edecektir. Gök cisimlerinin nefslerinde bulunan bu tür eksiklikler de bir bakıma göksel kürelerin dönme hareketine sebep teşkil ederler.⁴²

Farabi, kendisine aidiyeti tartışmalı⁴³ bir eser olan “*Uyunu'l Mesai'l*”de gök cisimlerinden bahsederken onlar için özel bir hareket türü tanımlamaktadır. Bu hareket vaz'i yani konumsaldır. Yer değiştirmeyen dairevi bir harekettir. Buna göre semavi cisimler devri hareketleri içerisinde mekân değiştirmeksizin vaz'i hareket etmektedirler. Bununla birlikte semavi cisimlerin canlılığını gösteren ise bu hareketin tabi veya zoraki olmadığı aksine iradeli bir hareket olduğu görüşüdür. Böylece iradi hareket insanlar ve hayvanlarla birlikte semâvî cisimler tarafından da gerçekleştirilen hareket olmaktadır. Çünkü onlar da nefslere sahip varlıklar oldukları için iradeli bir şekilde hareket etmektedirler.⁴⁴

³⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 31.

⁴⁰ Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 113.

⁴¹ Farabi, “*Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye el-mulekkke bi mebadî'ul-mevcudat*”, thk. Fevzi Metri Neccar (Beyrut: Matbaatu'l Katulikiyye, 1964), 34.

⁴² Kübra Serbest, *Farabi'de Semavi Cisimler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 82-83.

⁴³ M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 27, (Eylül 2012), 29-39.

⁴⁴ Farabi, *Uyunu'l Mesail*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 61.

Göksel cisimler, soyut akıllara benzemek için hareket ederler. Buna göre dairesel bir devinim yapan semavi cisimler, bu hareketi bir konumdan başka bir konuma gitmek için değil, kendilerini harekete geçiren soyut akıllara ve dolayısıyla da Tanrı'ya benzeme amacıyla gerçekleştirmektedirler. Bu hareketin kaynağı nedir diye sorulduğunda ise onları, büyük bir aşk ile kendisine doğru yönelmiş oldukları Tanrı'nın harekete geçirdiği görülmektedir. Aralarında bulunan aşkın gücü, âşıkların maşuka doğru hareket etmelerine neden olmaktadır. Dolayısıyla göksel cisimler, hareket sahibi olmaları yönüyle canlılık alanında değerlendirilebilirler. Çünkü Farabi semâvî cisimlerin yetkinleşmeye dair yaptıkları hareketi şehvi ve gadabi hareketler olarak nitelemekte, arzu ve iştiaqla yöneldiklerini söylemektedir.⁴⁵ İşte bu gibi yetilere sahip olan felekler bu hareketleri bahsi geçen nefsleriyle gerçekleştirmektedirler.

Farabi'nin göksel cisme mutluluk ve gurur duyma gibi canlılığa has bazı özellikler de attığını söyleyebiliriz. Ona göre göksel cisim özü itibari ile mutluluk duymaktadır. Yalnız bu sadece kendi özünü düşünmesi ile değil, Tanrı ve varlığına sebep olan aşkın akli düşünmesi ile olmaktadır. Hatta varlığına sebep olan aklın da Tanrı'ya olan aşkını paylaştığını ve Tanrı'nın yüceliği ile güzelliğinden pay aldığından ötürü de kendisiyle gurur duymaktadır.⁴⁶

En nihayetinde Farabi'nin kozmolojisinde feleklerin nefis sahibi canlı birer varlık olduklarını, hatta canlılığa ait düşünme yetisi, iradi hareket, arzu ve iştiaqla yönelme gibi niteliklere de sahip bulduklarını söyleyebilmekteyiz.

5. KİNDİ VE FARABI'NİN, GÖK KÜRELERİNİN CANLILIĞINA DAİR GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

İslam alimleri, Kuran'daki bir çok ayeti farklı şekillerde yorumladıkları gibi sema ve arzı canlılık ile niteleyen ayetleri de hakiki veya mecazi olarak çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Mesela İsrâ Suresi 44. Ayette; "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır." Buyrulmaktadır. Bu ayette; yedi gök ve yerin, bunların içinde bulunanlar ile birlikte tesbih ettiği ifade edilmektedir. Burada yedi gök ve yer hakiki manada ele alındığında bu varlıkların insanların işitemeyeceği ve kavrayamayacağı bir zikir ile tesbih ettiği anlamı çıkarken mecazi manada ele alındığında ise bunların hal dili ile zikir ettikleri söylenebilir.⁴⁷

İlk İslam filozoflarından olan Kindi ve Farabi de, göklerin canlılığı konusunu hem İslam hem de Antik Yunan kaynaklarından hareketle ele almışlar, yalnız onlar da farklı izahlar ve yorumlar getirmişlerdir.

⁴⁵ Farabi, *Uyunu'l Mesail*, 63,67.

⁴⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, 44.

⁴⁷ Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Ayşe Betül Oruç, "Hakiki ve Mecazi Yorumlar Bağlamında Sema ve Arza Canlılık Atfeden Ayetler", *Eskişehir Osmanî Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 85-112.

Kozmolojilerinde yer alan “gök kürelerinin canlılığı” özelinde ele aldığımız bu iki filozofumuzun, meseleye yaklaşımlarını, benzer fikirlerini ve aynı felsefi geleneğin ilk temsilcileri olup aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen görüş farklılıklarını ortaya koymak adına bir karşılaştırma yapmayı değerli bulduk. Buna göre temel benzerlik ve farklılıklardan şu şekilde bahsedebiliriz.

Kindi, canlı olan feleğin meydana gelmesini açıklarken Allah’ın onu yoktan yarattığını ifade eder. Farabi ise Tanrı’nın kendisini düşünmesinden ilk aklın meydana geldiğini ve o ilk aklın da Tanrı’yı düşünmesinden başka bir akıl ve kendisini düşünmesinden ise nefsi olan bir gök küresinin oluştuğunu söylemektedir. Yani Kindi’de yoktan yaratım şeklinde meydana gelen felek, Farabi’de Tanrı’dan sudur/taşma şeklinde oluşmaktadır. Bu noktada feleklerde bulunan canlılık özelliği Kindi’de Allah’tan yaratım esnasında doğrudan bahsedilen bir nitelik iken Farabi’de ise kozmik aklın kendini düşünmesi sonucu sudur eden gökküresinin bir niteliği olarak var olmaktadır.

Kindi, varlıklar hiyerarşisinde gök kürelerindeki nefs/canlılık ile diğer varlıklar arasındaki canlılık için bir kategori oluşturmamıştır. Farabi ise nefsleri; bitki, hayvan ve insan nefsleri olarak ayırdıktan sonra gök cisimlerine ait farklı bir tür olarak “felekî nefis” kategorisi koymuştur. Yalnız her iki filozof da feleklerin nefslerinin diğer nefslerden farklı ve üstün olduklarını vurgulamış ve bunun temel sebebi olarak da bilkuvve değil bilfiil olmalarını nazara vermiştir.

Kindi’de feleklerin duyuşsal manada görme ve işitme özellikleri var iken Farabi’de gök kürelerinin herhangi bir duyuşlama özellikleri bulunmadığı görülmektedir.

Kindi’de gökkürelerindeki dairevi hareketin herhangi bir fazileti elde etme çabasından kaynaklı değil Allah’a itaat gereği olduğu ve bunun için de canlı olmaları gerektiği anlatılmaya çalışılırken; Farabi’de ise gök kürelerinin canlılığını gösteren; yetkinleşmeye dair bir iştiaak içinde olmaları, bunun için de kozmik akıllara benzemeye çalışmaları, nihayetinde Tanrı’ya ulaşma adına aşkla hareket etmelerinden bahsedilmiştir. Ayrıca her iki filozofta da feleklerin hareketi zoraki ve tabii değil tamamen iradeli bir harekettir. Bu da meselemiz olan canlılık özelliği için kayda değer bir durumdur.

Kindi ve Farabi’de gök kürelerin en temel ortak özelliği olarak düşünmeleri yani akledilemelerini gösterebiliriz. Yalnız burada düşünmeye ille olan durumlar ikisinde de farklı özellikler taşımaktadır. Kindi’de gök kürelerinin düşünebilmelerindeki gereklilik mantıki bir çıkarımla ve kıyasla elde edilmiştir. Mesela; “Sebeplere sebepliden üstündür.” ilkesi gereğince ay altı âlemin canlılığı ve akıllı varlıkların olması ay üstü âlemde ise bunların olmaması bir tenakuzdur, denilmiştir. Ayrıca, nefsin üç gücü olması, feleğin bunlardan şehvet ve gadab güçlerine sahip olmaması, diğer güç olan akletme de bulunmaz ise canlı özelliğinin kalmayacağı gibi, çıkarımlardan hareket edilmiştir. Farabi’de ise düşünme, gökkürelerinin kuvveleri ve temel özellikleridir. Sudurun işleme mekanizmasıdır. Onlar bilfiil akıldır ve başta hareket olmak üzere her etkinliği için kaynağı onların bu düşünme faaliyetleridir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Kindi ve Farabi'nin, gerek Antik Yunan gerekse İslami olsun aynı kaynakları mütalaa etmelerine ve Meşşai geleneğin ilk temsilcileri olmalarına rağmen felsefelerinde bazı farklılıklar görülmektedir. Tabii aynı kaynaklardan beslenmeleri kayda değer benzerlikleri de beraberinde getirmektedir. Ayrıca göklerin canlılığı ile ilgili ortaya koydukları mesele, günümüz fizik bilimi ve âlem tasavvurunda farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Bu farklılık da, başta Kindi ve Farabi'nin âlemi canlı olarak görmelerinin nedenlerinden en önemlisi; o günün bilim anlayışının buna müsaade etmiş olmasıdır. Bu durumu her ikisinin de kozmolojilerinde bulunan "gök cisimlerinin canlılığı" meselesini irdelerken açık bir şekilde görebilmekteyiz.

Kindi ve Farabi'nin, gerek Antik Yunan gerekse İslami olsun aynı kaynakları mütalaa etmelerine ve Meşşai geleneğin ilk temsilcileri olmalarına rağmen felsefelerinde bazı farklılıklar görülmektedir. Tabii aynı kaynaklardan beslenmeleri kayda değer benzerlikleri de beraberinde getirmektedir. Ayrıca göklerin canlılığı ile ilgili ortaya koydukları mesele, günümüz fizik bilimi ve âlem tasavvurunda farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Bu farklılık da, başta Kindi ve Farabi'nin âlemi canlı olarak görmelerinin nedenlerinden en önemlisi; o günün bilim anlayışının buna müsaade etmiş olmasıdır. Bu durumu her ikisinin de kozmolojilerinde bulunan "gök cisimlerinin canlılığı" meselesini irdelerken açık bir şekilde görebilmekteyiz.

Bu bulgulardan ve karşılaştırmalardan Kindi ve Farabi özelinde birçok yorum ve değerlendirmede bulunulabilir. Biz ise iki filozof arasındaki tespit ettiğimiz bazı farklılıkları, daha çok bakış açılarına bağlamaktayız. Evet, Kindi'nin konuyu "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine" başlıklı bir risalede ele almış ayrıca kozmolojisini Antik Yunan felsefesinde bulunmayan ve dini bir argüman olan "yaratma" olgusu üzerine bina etmiştir. Bu durum ihtimaldir ki İslam dünyasının felsefeyle tanıştığı ilk yıllara şahit olan hatta tercüme hareketleri ile bizzat içinde bulunan Kindi'nin, dini bakış açısından çok uzaklaşmadan felsefesini kurmaya çalıştığını göstermektedir, diyebiliriz.

Farabi'nin ise göklerin canlılığı meselesini ele alırken kozmolojisini Antik Yunan felsefesindeki sudur teorisi üzerine kurması, hem konuyu "Uyunu'l Mesail", "Medinetü'l Fadıla" ve "Siyasetül Medeniyye" gibi kitaplarında işlemesi, meseleyi daha felsefi bir zeminde ele aldığını göstermektedir. Böylece aynı kaynaklardan beslenen bu filozofların İslam felsefesindeki yerlerini alırken, bu kaynaklardan birini daha ön planda tutabildiğini spesifik bir mesele üzerinden okuyabiliriz, diye düşünmekteyiz.

Evet, genel olarak filozoflar aynı kaynaklardan beslenmiş ve aynı felsefi geleneğin temsilcileri olsalar hatta özel bir konudaki düşüncelerinde -gök kürelerinin canlı olduğunu kabul etmeleri gibi- sonuçta aynı noktada birleşseler dahi farklı düşünme tarzlarıyla bu sonuca ulaşabildiklerini görebilmekteyiz.

Son olarak, bu çalışmamızın ve değerlendirmemizin İslam filozofları arasındaki düşünce farklılıklarının temelinde yatan bazı sebepleri göstermek açısından farklı çalışmalara ve başka karşılaştırmalara da salık vereceği kanaatindeyiz.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1.Sorumlu Yazar, Mehmet BİLEN: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%70).

2. Yazar, Prof. Dr. Kamil SARITAŞ: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi I. Cilt*. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi II. Cilt*. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi V. Cilt*. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Doğan, Melike - Tüzer, Abdullatif. "Yalnızlık ve Felsefe". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1* (June 2024), 142-157. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11532723>
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Farabi. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 18. Basım, 2024.
- Farabi. "*Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye el-mulekkkebi mebadî'ul-mevcudat*". thk. Fevzi Metri Neccar. Beyrut: Matbaatu'l Katulikiyye, 1964.
- Farabi. *Uyunu'l Mesail*. çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 33. Basım, 2020.
- Guthrie, W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2. Basım, 2021.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Canlı Özdekçilik". *Felsefe Ansiklopedisi*. 1/ 213. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Kaya, M Cüneyt. "Şukûk Alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (Eylül 2012), 29-67.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Kindi. "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risaleler*. 229-238. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kindi. "*Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*". nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1950.
- Oruç, Ayşe Betül. "Hakiki ve Mecazi Yorumlar Bağlamında Sema ve Arza Canlılık Atfeden Ayetler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (March 2021), 85-112. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.835082>
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Platon. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Plotinus. *Dokuzluklar V*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1. Basım 2011.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2012.

Serbest, Kübra. *Farabi'de Semavi Cisimler*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2017.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2015.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 524-543.

Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği Kapsamında Tekstil Eserlerde Belgeleme Çalışmalarının Önemi*

*The Importance Of Documentation Studies In Textile Artifacts Within The Scope of
Sustainability of Cultural Heritage*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14541818>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
14.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
20.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğr. Üyesi Gözde UZGİDİM
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi,
Mimarlık Tasarım ve Güzel Sanatlar
Fakültesi, Osmaniye, TÜRKİYE.

gozdeuzunca@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-3872-0700>



* Bu makale, Gazi Üni. Güzel Sanatlar Enst. Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı'nda Doç. Dr. Hatice Tozun danışmanlığında yürütölen ve Koç Üni. Vehbi Koç Ankara Araç. Uyg. ve Araç. Mer. Semahat-Nusret Arsel Koleksiyonuna ait tekstil eserlerin belgelenmesini konu alan sanatta yeterlik tezinden üretilmiş olup, Ankara HBV. Üni. Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen 01/2020-28 kodlu projeden faydalanılarak gerçekleştirilmiştir.

Öz

Taşınabilir kültür varlıkları ulusal ve evrensel bazda değerli kabul edilen kültürel, sanatsal, etnografik objelerdir. Önemi ve kıymeti ise bulunduğu coğrafya ve ait olduğu kültür, yaşam biçimi, manevi değerler ile yakından ilişkilidir. Toplular bu objeleri saklamaya, korumaya ve gelecek nesillere aktarmaya çalışmışlardır. Bu koruma eylemi bazen bilinçli bir şekilde obje özeline göre oluşturulmuş; bazen de farkında olmadan sadece etrafında bulunan insanlara göstererek, anlatarak aktarılmıştır. İnsanların yaşamında genel olarak ihtiyaca yönelik üretilen geleneksel tekstiller; teknik, motif, renk, kompozisyon düzeni ve uyumu bakımından incelendiğinde geleneksel yaşamı anlatan kültür temsilcileri olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kültürel mirasın sürdürülmesine yönelik hazırlanan koruma yaklaşım ve çalışmalarında belgeleme, kayıt oluşturma, arşivleme süreç ve yöntemleri oldukça önemlidir. Bu çalışmada evrensel ve ulusal platformda kültürel mirasın önemine değinilmiştir. Kültürel varlıkların korunması ve beraberinde sürdürülmesine yönelik belgeleme yöntemleri açıklanmıştır. Kültürel mirasın önemli bir alanını oluşturan tarihi/etnografik/ geleneksel tekstillere ilişkin teknikler, çeşitleri, belgeleme süreçleri ve gerekliliğinin nedenleri incelenmiştir. Betimsel tarama modeli, çalışmanın yöntemi olarak tercih edilmiştir. Araştırma verileri literatür taraması yapılarak elde edilmiştir. Verilerin toplanması aşamasında konu ile ilgili tez, kitap, dergi, makale gibi basılı bilimsel kaynaklardan yararlanılmıştır. Günümüzde geleneksel tekstiller alanında bazı hammadde ve tekniklerin değişikliğe uğradığı ve hatta kullanılmadığı düşünüldüğünde verilerin kayıt altına alınarak belgelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Tekstil, Belgeleme, Belgeleme Yöntemleri, Koruma, Sürdürülebilirlik, Dijitalleşme.

Abstract

Portable cultural properties are cultural, artistic and ethnographic objects considered valuable nationally and universally. Its importance and value are closely related to the geography it is located in and the culture, lifestyle and spiritual values it be-

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Uzgidim, Gözde. "Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği Kapsamında Tekstil Eserlerde Belgeleme Çalışmalarının Önemi". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/2 (Aralık 2024), 524-543. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14541818>

CC BY-NC 4.0 DEED

longs to. Societies have tried to preserve, protect and pass on these objects to future generations. This act of protection was sometimes consciously created according to the specific object; sometimes it was unconsciously transferred by showing and telling it to the people around it. Traditional textiles, which are generally produced for the needs of people in their lives, are evaluated as cultural representatives that tell the story of traditional life when examined in terms of technique, pattern, color, composition order and harmony. Therefore, documentation, record keeping, and archiving processes and methods are very important in the conservation approaches and studies prepared for the sustainability of this cultural heritage. This study discusses the importance of cultural heritage on a universal and national level. Documentation methods for the protection and sustainability of cultural properties are explained. The techniques, types, documentation processes and reasons for the necessity of historical/ ethnographic/ traditional textiles, which constitute an important area of cultural heritage, were examined. In the study descriptive survey method was used. The research data was collected by literature review. Printed scientific sources such as theses, books, journals and articles on the subject were used during the collection of data. Today, considering that some raw materials and techniques have changed or are not even used traditional textiles, the importance of recording data becomes evident.

Keywords: Traditional Textile, Documentation, Documentation Methods, Conservation, Sustainability, Digitalization.

1. GİRİŞ

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanların çeşitli yöndeki ihtiyaçlarını gidermeye yönelik çabası olmuş ve bunun sonucunda sınırsız keşifler gerçekleştirilmiştir. Bu keşiflerden en eski ve önemli olanlarından birisi de tekstil üretimidir. Tekstil sanatları üretildiği toplum ile derin bir ilişki içerisinde. Toplumsal roller, kimlik, coğrafi konum, yaşam biçimi, estetik değerler, rituel, dini ve soyut yaklaşımlar tekstil nesnelere üretiminde etken olmuştur. Dolayısıyla toplum kültürünün anlaşılmasında tekstil materyali her zaman sosyolojik bir unsur olarak kabul edilmiştir.

Nesnel kültürün önemli bir bileşeni olan tekstil, farklı kullanım şekli ve alanlarına sahiptir. Tekstil sanatları içerisinde kültürel yapının somut bir ifade şekli olan tarihi/geleneksel/etnografik tekstiller, toplumun yapısına dair geniş bir bilgiyi bünyesinde barındırmaktadır. Geleneksel tekstil sanatlarının farklı toplumlarda görülmesi ve etkileşimle zenginleşmesi tarım ile uğraşmayı öğrenen insanın göçebe yaşam tarzından uzaklaşarak yerleşik hayata geçmesi, farklı gereksinimlerinin ortaya çıkması ve bunlara yönelik ürettiği çözümler ile ilgilidir.¹ Sosyal ve kültürel yaşamda yer bulan geleneksel tekstiller, insanların korku ve sevinç gibi duygularını, düşüncelerini, hayal güçlerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini farklı biçimlerde ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Dolayısıyla oldukça geniş bir alanda kullanılmıştır. Tekstil, keçe, dokuma, örgü, dantel, oya, kumaş, işleme gibi farklı sanat dallarında karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu teknikler ile üretilen nesnelere süsleme ve desenlendirilmesi önemli bir öğedir. Desen bir tekstil yüzeyini süsleyen ve ona anlam katan en önemli unsurlardan biridir. İnsanın doğal dünyası ve bakış açısının simgelenmesine kadar uzanan değerler, süslemenin esin kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim insanlar özellikle doğada ve çevresinde gördüklerini süsleme ögesi olarak kullanmışlardır. Araştırmalar,

¹ Ayşe Gamze Öngen, "Geleneksel Tekstil Teknikleri Işığında Günümüzün Giyilebilir Sanat Algısı", *İdil* 24/5 (2016), 1239.

geçmişte insanın süsleme arzusunun altında yatan gerçeği “boşluk korkusu” olarak tanımlamaktadır. Geleneksel tekstillerin süsleme ve desen özelliklerinde ise üretilen nesneye göre işleme teknikleri, boyama, baskı, motif ve kompozisyonlardan oluşan bir düzen söz konusudur.²

Günümüzde toplumlar, içinde bulunduğu çağın gerekliliği olarak bir gelişim ve beraberinde değişim içerisinde. Söz konusu değişim alışkanlıklara ve kültürel yapıya yansımaktadır. Bu durumun olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır. Ancak günümüz Türkiye’inde kültürel anlamda ki değişimin pek doğru ilerlediği görülmemekle beraber, insanların günlük yaşamını kolaylaştırmaya yönelik üretilen eşyaların kültür tarihi boyutu dikkate alındığında ise eski zamanlarda olduğu gibi eşya-insan ilişkisine pek önem verilmediği de görülmektedir. Geleneksel kültürün önemli bir unsuru olan etnografik eşyalar günümüzde kaybolmakta, kaybolmaya yüz tutmakta veya çağdaştırma anlamında bir takım değişikliğe uğramaktadırlar. Kültürel devamlılık veya sürdürülebilirlik açısından söz konusu durum onarım, koruma ve müzecilik faaliyetlerinin önemini ve beraberinde gelişime yönelik çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır.³

Kültürel mirasın geleceğe taşınmasında sürdürülebilirlik oldukça önem arz eden bir kavramdır. Bilimsel araştırmalar, çalışmalar ve kazılar sonucu elde edilen objeler ve beraberinde oluşturulan veriler, belgeleme çalışmaları ile sürdürülebilir hâl almaktadır. Nitekim objeler, müzeler veya kurumlarda etkin veya önleyici koruma çalışmaları dâhilinde koruma altına alınacakken, bu sürecin ilk ve son basamağını belgeleme çalışmaları oluşturacaktır. Geleneksel tekstillerin sürdürülmesine yönelik önemli çalışmalardan birisi de doğru ve eksiksiz olarak belgelenmesidir. Koruma ve müzecilik faaliyetlerinin ilk aşaması belgeleme ile başlamaktadır. Kültürel miras olarak nitelendirilen ve kabul gören geleneksel tekstilleri belgelemenin farklı yöntemleri vardır. Son yıllarda uluslararası çerçevede bu yöntemler ile kayıt altına alınan çalışmaların varlığı söz konusudur. Özellikle kaybolmaya yüz tutmuş veya kaybolmuş tekniklerin belgelenmesi ise ayrıca önemlidir. Yerel veya ulusal bazda hazırlanan projeler ile güçlendirilen belgeleme çalışmaları, söz konusu tekniklerin kayıt altına alınmasını daha etkin kılacaktır. Belgeleme çalışmaları farklı disiplinlerden uzmanların bir arada çalışmasını gerektiren bir süreçtir. Belgeleme çalışmalarının en temel hedefi korumak ve kültürel devamlılığın sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bunun yanında sergileme ve depo alanlarının kontrolünün, müze ortam şartlarının düzenlenmesine yardımcı olmaktadır. İyi bir envanter sistemine sahip olan müzelerde özellikle depo alanlarının önleyici koruma yaklaşımına göre düzenlenmesi ve tasnif edilmesi ileride yapılacak işlemler açısından kolaylık sağlamaktadır.

² Füsün Özpulat, Dilek Yurt, “Günümüz Baskı Desenli Kumaşlarında Desen Tarzları ve Teknikleri”, *Akdeniz Sanat* 4/7 (2011), 29.

³ İsmail Öztürk, *Koruma Kültürü ve Geleneksel Tekstillerin Korunması Onarımı* (Ankara: Mor Fil Yayınları, 2007), 47-48.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak, Ankara HBV. Üni. Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen 01/2020-28 kodlu projeden faydalanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, insanlarla veya hayvanlarla ilgili herhangi bir etik sorun ortaya çıkmamıştır. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında objektiflik ve bilimsel bütünlükten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Tez danışmanı 19.11.2024 tarihinde ikinci yazar olmaktan feragat ettiğini bildirmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

2. GELENEKSEL TEKSTİL SANATLARI VE TEKNİKLERİ

Yüzyıllar boyunca toplumlar yaşamlarını daha konforlu devam ettirebilmek ve aynı zamanda ihtiyaçlarını karşılayabilmek için sınırsız buluşlar gerçekleştirmiştir. İnsanlık tarihinin en eski buluşlarından tekstil; giyinme, örtünme, süslenme ve değişik iklim koşullarına karşı korunma ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkmıştır. Tarih öncesi ve sonrası devirlerde tekstil alanında her toplumun özelliğine, kültür ve geleneklerine göre devam eden bir gelişim ve yenilik süreci söz konusu olmuştur.

Geleneksel tekstiller, geleneksel Türk sanatları alanından hammaddesi lif kategorisinde değerlendirilen objelerdir. Geleneksel tekstiller, Türk toplumlarında her zaman önemli kabul edilmiş ve değerli görülen kültür varlıklarıdır. Toplumun yaşam biçimi, kültürü, zevkleri, inanç şekli, estetik yaklaşımı gibi soyut ve somut değerleri söz konusu objeler ile de anlaşılmaktadır. Bu objeler yaşam alanının ihtiyacına yönelik fonksiyonel özelliklere sahip olmasının yanında, süsleme özellikleri ile de insanların düşüncelerinin sözsüz bir ifade şekli olmuştur. İnsanların bir önceki kuşaktan gördüğünü devam ettirmesi ve bunun üzerine kendi yaşadığı döneme ilişkin malzeme eklemesi, kendi duygularını renk, sembol ve motifler ile aktarması bakımından geleneksellik söz konusudur.

Anadolu coğrafyası geleneksel tekstil alanı bakımından zengin bir geçmişe ve kültüre sahiptir. Geleneksel tekstil sanatlarının çeşitliliğinin nedeni, Türk toplumunun doğumundan ölümüne kadar olan sürecinde yaşamının her alanında kullanması ile ilgilidir. Yaylak-kışlak yaşam biçimi, coğrafi koşullar ve paralelinde tarım ve hayvancılığın rolü, sosyolojik, ekonomik ve kültürel değerlerin sahip olduğu toplum yapısı gibi dinamikler geleneksel tekstillerin üretiminde etken olmuştur.

Geleneksel tekstiller yaşam alanında kullanılanlar, dekoratif amaçlı kullanılanlar, süsleme/süslenme amaçlı veya giyime yönelik olmak üzere farklı şekilde kullanım alanına sahiptir. Öyle ki tekstil malzemesinin kullanımı ilk olarak insanların giyinme ve örtünme ihtiyacı ile başlamıştır. Bu serüven zaman ilerledikçe farklı arayışlar, beklentiler ve keşifler sonucu çeşitli kullanım alanlarına doğru değişiklik göstermiştir. Geleneksel tekstiller teknik ve araçlarına göre şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

- 1) Dokuma (kumaş, yer yaygıları, kolan dokumalar):

- Kirkitli dokumalar
 - Havlı dokumalar (Halı, tülü)
 - Havsız dokumalar (Kilim, cicim, zili, sumak)
 - Mekikli dokumalar (kumaşlar)
 - Çarpana ve dar dokumalar
- 2) Örme (şiş örücülüğü, tığ örücülüğü, mekik örücülüğü, firkete örücülüğü, iğne örücülüğü, bitkisel örücülük vb.)
 - 3) Dokusuz Yüzeyler (keçe)
 - 4) İşleme-Nakiş (Dival işi, tel kırma, hesap işi vb.)
 - 5) Yazma (Baskıcılık).⁴

3. KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI VE BELGELENMESİ

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nun 2863 sayılı 3. Maddesinde:

“Kültür varlıkları; tarih öncesi ve tarihi devirlere ait bilim, kültür, din ve güzel sanatlarla ilgili bulunan veya tarih öncesi ya da tarihi devirlerde sosyal yaşama konu olmuş bilimsel ve kültürel açıdan özgün değer taşıyan yer üstünde, yer altında veya su altındaki bütün taşınır ve taşınmaz varlıklardır” tanımı yapılmaktadır.

UNESCO, ICOMOS ve benzeri uluslararası kurum, kuruluş ve platformlar tarafından hazırlanan sözleşmelerde, uluslararası hukuk metinlerinde veya ulusal düzeyde kullanılan yasalarda ve yönergelerde belirtilen kültürel miras/varlık kategorileri şu şekildedir:

- 1) Somut Kültürel Miras
 - Taşınır Kültürel Miras (tablolar, heykeller, sikkeler, el yazmaları, arkeolojik eserler vb.)
 - Taşınmaz Kültürel Miras (anıtlar, arkeolojik sitler, tarihi kent dokuları vb.)
- 2) Sualtı Kültürel Mirası (batıklar, sualtı kalıntıları ve kentleri)
- 3) Somut Olmayan Kültürel Miras (sözlü gelenekler, gösteri sanatları, ritüeller vb.)
- 4) Doğal Miras (kültürel boyutu olan doğal sitler, kültürel peyzajlar gibi, fiziki, biyolojik ve jeolojik formasyonlar vb.).⁵

Belgeleme, oldukça geniş bir alana hitap eden, farklı tanımlamaları bulunan bir kavramdır. Ancak kültürel miras alanında en temel şekli ile “Belgeleme, bir müzenin veya kültür kurumunun sorumluluğunda bulunan koleksiyonlar hakkındaki bilgilerin kayıt altına

⁴ Hatice Feriha Akpınarlı-İbrahim Üner, “Geleneksel Tekstillere Özellikleri ve Çeşitleri”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (2019), 134; İsmail Öztürk, *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş* (Ankara: Özdemir Basım, Yayın ve Dağıtım, 1994), 114; Servet Senem Uğurlu, *Geleneksel Tekstil Teknikleriyle Yeni Sanatsal Çalışmalar* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2018), 38, 49.

⁵ Zeynep Gül Ünal, *Kültürel Mirasın Korunması, İstanbul Sismik Riskin Azaltılması ve Acil Durum Hazırlık Projesi (İSMEP)* (İstanbul: Beyaz Gemi Sosyal Proje Ajansı, 2014), 11.

alınması işlemidir⁶ tanımını yapmak mümkündür. Daha geniş kapsamda tanımı ise “Belgeleme, kültür varlıklarından her bir eserin mevcut durumunun yakından incelenmesi esasına dayalı olarak detaylandırılan araştırma ve tanımlamalarının, değişik ölçek ve nitelikteki çizimler, fotoğraflar, analizler, sayısallaştırılmış belgeler ile doğru ve eksiksiz bir biçimde yazılı ve/veya elektronik olarak kayıt altına alınmasıdır”.⁷

CIDOC (ICOM International Committee for Documentation), ICOM’un uluslararası dokümantasyon komitesidir. Kurum müzelerde dokümantasyon standartları oluşturmaya yönelik çalışmalar yapmaktadır. Bu kurum dokümantasyon yani belgeleme terimini şu şekilde açıklamaktadır:

Bir müze koleksiyonundaki tüm nesnelerin tarihini, üretimini, müze tarafından satın alınmasını ve sonrasında gerçekleşen işlemleri belgeleyen kayıtlardır. Bu tür belgeler, eserin önceki sahibinin ve satın alan müzenin de hazırlamış olduğu satın alma kaydı, eserin üretim kaydı, koruma raporu, katalog bilgileri, fotoğraflar, araştırma-inceleme gibi belgeleri kapsamaktadır.⁸

Belgeleme, kültür varlıkları ile ilgili yapılacak her işlemin, müdahalenin, kararın önemli sürecidir. İyi ve donanımlı bir belgelemede, ele alınan eserin geçmişten günümüze tüm süreci anlatılmalı ve mümkün olduğunca tüm detaylar belirtilmelidir.⁹

Dünya’da kültürel mirasın korunmasına yönelik faaliyet gösteren UNESCO, ICOMOS, ICOM gibi çeşitli kurum ve kuruluşlar bulunmaktadır. Bu kurumlar belirli dönemlerde toplantılar düzenlenmekte ve güncellemeler yapmaktadır. II. Dünya Savaşı sonucu yok olan kültürel mirasın getirdiği endişe ile 1954 yılında hazırlanan “Silahlı Çatışma Sırasında Kültürel Varlıkların Korunması hakkında Lahey Sözleşmesi”nde taşınır ve taşınmaz kültür varlıklarının korunması ve savaş dönemi uyulması gereken yükümlülükler belirtilmiştir. Burada alınan temel önlemlerden birisi de “Düzenli envanterin hazırlanması” yönündedir. Söz konusu sözleşmenin, taraf devletlere karşılıklı olarak fayda sağlayacağı düşünüldüğü için barış döneminde bahsi geçen önlemin ve diğer maddelerin uygulanması önerilmektedir. Nitekim belgelemeye yönelik faaliyetlerin devam etmesi yönünde çaba söz konusudur.¹⁰

Taşınır ve taşınmaz durumdaki kültür varlıklarını belgelemenin gerekliliği ve amaçları şu şekilde sıralanabilir:

⁶ Anna Paolini (ed.), *Kültür Mirasını Koruma El Kitabı Koleksiyonların Belgelenmesi* çev. Mahmut Aydın ve Ramazan Bozkurttan (İstanbul: Kültürel Mirasın Dostları Derneği Yayınları, 2016), 4.

⁷ Uluç Pakben, *Tarihi Yapıların Rölöve ve Analizlerinde Kullanılan İleri Belgeleme Teknikleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7; Canadian Conservation Institute (CCI), *Condition Reporting-Paintings. Part I: Introduction. CCI-ICC Notes 10/6* (Ontario, Canadian Conservation Institute, 1993), 1.

⁸ Alice Grant vd. (ed.) *International Guidelines for Museum Object Information: The CIDOC Information Categories* (France: International Committee for Documentation of the International Council of Museums (CIDOC), 1995), 24.

⁹ Michelle Moore, “Conservation Documentation and the Implications of Digitisation”, *Journal of Conservation and Museum Studies* 7 (2001), 6.

¹⁰ Safeguarding Archaeological Assets of Turkey (SARAT), *Türkiye’nin Arkeolojik Varlıklarının Korunması* (Ankara: British Institute at Ankara, 2019).

- Kültürel mirasın taşıdığı mesajı, tarihi anlamını ve kendisini gelecek nesillere aktarmak,
- Kültür varlıklarının geçmişi ile ilgili bilgi sahibi olmak,
- Mevcut durumunu ve var ise sorunlarını tespit etmek,
- İleride yapılması muhtemel koruma ve onarım işlemleri için metin, fotoğraf ve çizimlerden (röleve, restitüsyon vb.) oluşan gerekli verileri sağlamak,
- Kültür varlıklarının bakım işlemlerine elde edilen veriler doğrultusunda yardımcı olmak ve yanlış tespitlerden kaçınmak,
- Toplumunu bilinçlendirmek,
- Bilgilerin sürekli geliştirilmesiyle uzmanlara referans sağlamak,
- Kültür varlığının çevresel faktörler, doğal afetler, savaş, vandalizm gibi faktörlerden dolayı aniden yok olma tehlikesi altında olabilme riskine karşın veri oluşturmak,
- Kültür varlıklarının estetik, kavramsal ve fiziksel özelliklerinin daha iyi anlaşılabilir şekilde değerlendirilmesi ve günümüz koşullarında yaşamasını sağlamaktır.¹¹

Doğru ve detaylı bir belgeleme çalışması yapmak veya belgeleme dosyası oluşturmak için araştırma verileri eksiksiz, net ve güvenilir olmalıdır. Bir belgeleme projesine başlanıldığı zaman, gerekli araştırmaların doğru yapılması için bileşenlerin tam ve dokümanların yeterli olması gerekmektedir. Araştırma, teorik alt yapı, uygun metot seçimi, teknik, disiplinler arası iş birliği, yayın-bilgi sistemleri ve ekonomik destek faktörleri bir bütün içinde olmalıdır.¹²

Lourenço ve Gessner'e¹³ göre belgeleme, eserlerin içeriği hakkında bilgi vermekten ziyade bir süreci kapsamaktadır. Müzelerde sergilenen koleksiyonların sadece malzeme, teknik gibi detaylarının değil, tarihsel geçmişinin de araştırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Belgeleme yapılırken bu konuya da dikkat edilmelidir ki belgeleme dosyasında bu bilgilerin yer alması eseri ve bulunduğu koleksiyonu daha güçlü kılacaktır. Yapılan belgeleme ile tarihsel içerik ve geçmişi araştırılan koleksiyonlar sergilendiklerinde, ziyaretçilere daha zengin bir içerik sunacaktır.

Belgeleme işlemlerinin yapılma gerekçeleri değişkendir. Ancak temel anlamda yapılan belgeleme çalışmalarının -obje türü ve malzeme grubu fark etmeksizin- ortak bir hedefi vardır: korumak. Temel anlamda söz konusu düşünceleri savunan belgeleme raporları, kişi veya kurumların ne amaçla veya hangi doğrultuda bu raporları kullanmak istediklerine göre farklı

¹¹ Berna Çağlar Eryurt, "Resim-Heykel ve Sanat Müzeleri Koleksiyonlarındaki Tuval Resimlerinin Korunmasında Durum Taramasına İlişkin Belgeleme Çalışmalarının Önemi", *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 22 (2019), 10; Armağan Güleç Korumaz vd., "Kültürel Mirasın Belgelenmesinde Dijital Yaklaşımlar", *Selçuk Üniversitesi. Müh.-Mim. Fakültesi Dergisi* 26/3 (2011), 68; Elif Kork, *Arkeolojik Araştırmalarda Kültürel Mirasın Belgelenmesi ve İzlenmesi Sürecinde "Fotogrametri"nin Uygulama Alanları* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 55.

¹² Güleç Korumaz vd., "Kültürel Mirasın Belgelenmesinde Dijital Yaklaşımlar", 68,70.

¹³ Marta C. Lourenço - Samuel Gessner, "Documenting Collections: Cornerstones for More History of Science in Museums", *Science & Education* 23/4 (2014), 727,730.

amaçlar ile hazırlanabilmektedir. Eser bilgi formu, durum tespit raporu, gözlem fişi gibi farklı isimlerde kullanılan, eser hakkında bilgi veren her türlü form birer belgeleme şeklidir. Ortak noktaları eserler (objeler) ile ilgili bilgileri içeren bu formlar, kullanım alanı ve amacına göre farklılık göstermektedir. Koruma raporu, inceleme raporu, durum tespit raporu, eser giriş formu (giriş kaydı), bilgi kartları, depo konum kaydı, ödünç alma kaydı, ödünç verilen eserlerin kaydı, çıkış formu gibi kurumların uygulayacağı işleme göre farklı türde belgeleme formları kullanılmaktadır. Söz konusu formlar, her bir eser veya koleksiyon için hazırlanan belgeleme dosyasına, uygulama alanına göre hazırlanıp eklenmelidir. Yapılacak işlem türüne göre raporun temel ve alt başlıkları belirlenebilir. Bir eserin inceleme raporunda olması gereken temel bölüm veya başlıklar şu şekilde oluşturulabilir:

- Eserin kimliği (adı, dönemi, sanatçı, inceleme tarihi, belgeleme yapan kişi, bağlı olduğu koleksiyon, üretildiği yer gibi bilgiler)
- Eserin tanımı (türü, kullanılan renkler, ölçüleri, yüzey özellikleri, üretim tekniği, onarım durumu, onarım var ise onarımın nerede olduğu, bulunduğu yer, bulunduğu yerin ve destekleyici malzemelerin özellikleri)
- Eserin önceden geçirdiği müdahaleler (onarımda kullanılan malzemeler, yapışkan, astar, sabitleştirici, bant, boya türü)
- Eserin durumu (eserin fiziki koşulları (solma, lekelenme, küf oluşumu, kir tabakası, esneklik, kırılabilirlik, kat izleri gibi özellikler) bulunduğu ortamın koşulları,). Fotoğraf, ölçüm ve çizimler ile desteklenebilir.
- Testler ve analizler (Testin türü, örnek büyüklüğü, örnek alınan alan, test yapılacak yer, sonuçların yorumlanması)
- Eser için gerekli koruma ve onarım önerisi (onarım işlemleri, işlem seçenekleri veya onarım yapılmaması, riskler/önlemler/faydalar, süre ve maliyet)
- Diğer öneriler (ısı, ışık, nem uyarı, periyodik bakım düzeni, depolama ve sergileme koşulları, taşıma ve paketleme koşulları)¹⁴

Kültürel mirasın belgelenmesi sürecinde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi terminoloji üslubu ve birliğidir. Literatürde ortak kullanım alanı bulmuş sözcüklerin, ifadelerin, terimlerin kullanılması eserlerin ileride yapılacak başka bir çalışmada anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Belgeleme işlemini yapan uzmanın anlam birliği ve bütünlüğü oluşturması için kullandığı terim ve ifadelerin net, anlaşılır, ulusal ve uluslararası literatürde ortak kullanım alanında olmasına dikkat etmesi esastır.

3.1. Eser Kimliği (Object ID)

Eser Kimliği (Object ID), kültürel eserleri tanımlamak için kullanılan standartlaştırılmış uluslararası bir kayıt sistemidir. Kayıp veya hırsızlık durumunda

¹⁴ Krueger, Holly vd., "Written Documentation", *Paper Conservation Catalog*, ed. Catherine I. Maynor (Washington: American Institute, 1994), 7, 11.

arkeolojik, kültürel ve sanatsal eser koleksiyonlarının tanımlanmasını kolaylaştırmaktadır. Bu nesnelere belgelemek ve açıklamak için standart bir prosedür belirlemektedir. Tehlikedeki objeler bu standarda göre kaydedilmişlerse tanımlanmaları kolaylaştırmaktadır¹⁵.

Eser Kimliği projesi (Object ID), dünya genelinde sanat eserlerinin belgelenmesinin bir standarta göre oluşturulması için Getty Information Institute tarafından 1997 yılında başlatılmıştır. Dünya müze topluluğu, polis ve gümrük kurumları ve dahi galeriler de bu projede enstitü ile beraber çalışmışlardır. ICOM, bu standartın lisans haklarına sahiptir ve UNESCO, WCO¹⁶ ve INTERPOL¹⁷ ile iş birliği içindedir. Projenin iki temel çıkış noktası vardır:

- Birincisi çalınan bir eser yeterli ve düzgün belgelenmediği sürece eser sahibine, müzeye veya galeriye iade edilemez.
- İkincisi ise yine hırsızlık durumunda eser ile ilgili doğru bilgiler birtakım kuruluşlara verildiği zaman o kuruluşların sisteminden tanınabilmelidir.

Her iki konu için bir eserin yeterli tanımlanması ve kayıt oluşturulması gerekmektedir. Böyle bir standart ile oluşturulacak anlaşma kapsamında, uluslararası, ulusal ve yerel düzeyde kültürel miras paydaşları arasında, kamu ve özel alanda fikir birliğine varılmış olacaktır. Projenin başarısı ise çok sayıda kuruluşun (dünya çapında binden fazla) danışma sürecine katılmaya istekli olmasından kaynaklanmaktadır¹⁸.

Eser kimliği standardının amaçları şunlardır:

- Çalınan veya kayıp eserlerin belirlenmesi için gereken bilgilerin bir kontrol listesini sağlamak;
- Bir eseri tanımlamak için gereken minimum bilgileri içeren bir belgeleme standardı oluşturmak;
- Kuruluşların eserleri hızlı bir şekilde tanımlamasına izin verecek bilgi ağlarını geliştirmek;
- Eserlerin belgelenmesini öğreten herhangi bir eğitim programına sağlam bir zemin hazırlamaktır.¹⁹

¹⁵ SARAT, *Türkiye'nin Arkeolojik Varlıklarının Korunması*. Interbational Council of Museums (ICOM), "Object ID" (Erişim 10 Ağustos 2020).

¹⁶ Dünya Gümrük Örgütü. Ulusal gümrük idarelerinin etkili ve verimli çalışmalarını sağlamak ve geliştirmek amacıyla kurulmuş bir uluslararası örgüttür. Örgütün merkezi Brüksel'de yer almaktadır. 1952 yılında kurulmuştur. Detaylı bilgi için: World Customs Organization (WCOOMD), "Dünya Gümrük Örgütü" (Erişim 10 Ağustos 2020).

¹⁷ Uluslararası Kriminal Polis Teşkilatı. 1923 yılında uluslararası polis iş birliği sağlamak için Lyon, Fransa'da kurulmuştur. 190 üye ülke ile dünyanın en büyük uluslararası örgütlerinden birisidir. Türkiye INTERPOL'ün 1956'dan beri üyesidir. Kültürel varlıkların yasadışı trafiğine karşı mücadelede anahtar bir kurumdur. Çalınan tarihi eserler ve sanat eserleri hakkında küresel bilgi alışverişini kolaylaştırır. Sadece polis teşkilatları ile değil, UNESCO, ICOM gibi kuruluşlarla da bilgi alışverişini sürdürür INTERPOL'den yardım almak için Object ID kullanmak gereklidir (SARAT, *Türkiye'nin Arkeolojik Varlıklarının Korunması*).

¹⁸ Robin Thornes vd., *Introduction to Object ID Guidelines for Making Records that Describe Art, Antiques and Antiquities* (United States of America: Getty Information Institute, 1999), 3.5. Interbational Council of Museums (ICOM), "Object ID".

¹⁹ Thornes vd., *Introduction to Object ID Guidelines for Making Records that Describe Art, Antiques and Antiquities*, 1.

3.2. Belgelemede Dijitalleşmenin Rolü

Son zamanlarda müzelerin, dijital platformlarda kullanılması (sanal müze, dijital envanterlerinin paylaşımı vb.) ve kapsamlı dijital programlar kullanması söz konusudur. Her geçen gün daha fazla müze ve özel koleksiyon sahibi, arşivinde bulunan eserleri dijital veri tabanlarını kullanarak kayıt altına almaktadırlar.

Dijital arşiv, farklı zamanlarda ve farklı şekilde faydalar sağlamaktadır. Dijital teknoloji, raporları ve belgeleme dosyalarını daha kolay erişebilir hale getirmektedir. Maliyet ve zamandan tasarruf sağlamaktadır. Kaydedilen verilerin tutarlılığını ve doğruluğunun saptanmasını kolaylaştırdığı gibi fiziksel olarak depolama alanı gereksinimlerini de azaltacaktır. Nitekim dijital kopya kayıtları, orijinalerin kullanılmasını önlediği için zorunlu bir koruma rolüne sahiptir. Müzeler ve kurumlar tarafından dijital olarak belgeleme şekli için sistematik bir plan oluşturulmalı ve uygulanmalıdır. Öyle ki dijitalleştirme ve dokümantasyon, gelecek nesiller için kültürel mirasın daha fazla erişimi, etkileşimi ve korunması gerekçesiyle koleksiyonerler ve araştırmacılar için umut vaat etmektedir.²⁰

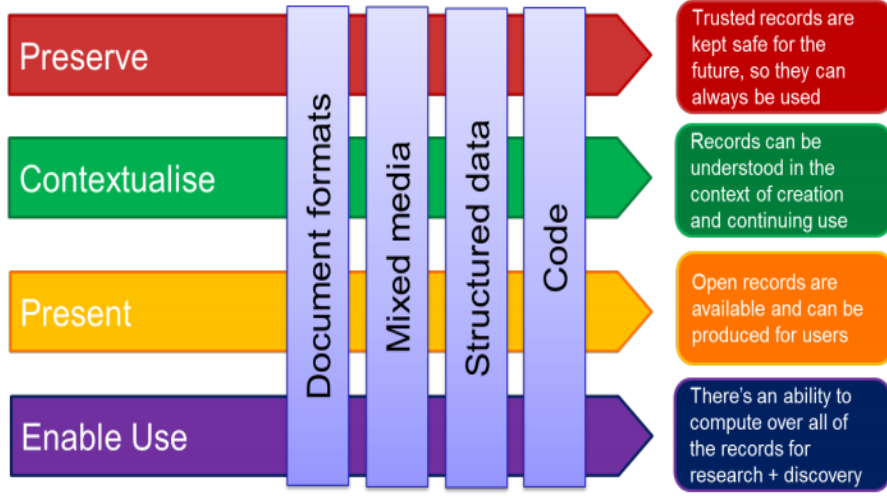
Müze Bilgisayar Ağı'nın kullanımı 1967 yılında gerçekleşmiştir. Bu sistemin yaklaşık elli yıllık tarihinde, dijital teknoloji, sadece muhasebeciler için bir meşguliyet alanı olmaktan çıkmış, tüm ekip ve birimler için önemli bir fikir olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. 1980 ve 1990'lar da ise uzmanlar, bilgi edinmenin kâğıt yığınları arasında geçirilen zaman alıcı ve tekrarlayıcı bir süreç olduğunu dile getirmişlerdir. Bir eser hakkında bilgi almak için kayıtlara bakıldığında, iyi hazırlanmış bir arşivde bile raporu bulmanın ve okumanın 5 ile 10 dakikalık bir süreyi kapsadığını belirtmişlerdir. Bu nedenle, uzmanlar, bilgisayarları ve dijital teknolojiyi tam olarak benimseyip öğrenirse, belgeleme kayıtlarının oluşturulması ve saklanması olumlu yönde değişebileceğini savunmuşlardır.²¹

Dijital arşiv kullanımının, uzmanlara sağladığı katkı korumak, bağlamsallaştırmak, hazır olması ve etkin kullanımı şeklinde değerlendirilmektedir.²² *Korumak*, dijital verilerin gelecekte kullanımı güven altındadır, böylece her zaman kullanılabilirler anlamına gelmektedir. *Bağlamsallaştırmak*, dijital veriler, onların oluşturulması ve sürekli kullanımı bağlamında anlaşılabilir durumdadır. *Hazır olması*, dijital veriler kullanılabilir durumdadır ve kullanıcılar için yayınlanabilir anlamındadır. *Etkin kullanımı*, tüm açık dijital verileri, kullanıcılara araştırma yapabilmeleri için çözümlenmekte ve bulguları indekslemeye olanak sağlamaktadır (Şekil 1).

²⁰ Kirti Manek, *Documentation of Rare Textile Artifacts: Focus On Preservation And Conservation* (Vadodara: The Maharaja Sayajirao University of Baroda, Department of Clothing and Textiles, Doctor of Philosophy, 2012),6; Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 6; Paolini, *Kültür Mirasını Koruma El Kitabı Koleksiyonların Belgelemesi*, 19.

²¹ Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 6; Alex Morrison, *Digital Strategy for Museums* (United Kingdom: Cogapp, 2019), 7; Athanasios Velios, "Online Event-Based Conservation Documentation: A Case Study From The IIC", *Studies in Conservation* 61/1 (2016), 15.

²² The National Archives (TNA), *Digital Strategy* (England, 2017), 6.

Şekil 1: Dijitalleşmenin Olumlu Yanları²³

4. BELGELEME YÖNTEMLERİ

Kültür varlıklarının doğru belgelenmesinde önemli ölçütlerden biri kullanılacak belgeleme yöntemidir. Yaşanılan çağın gerekliliği, imkânları ve erişim durumu/ulaşılabilirlik göz önüne alındığı takdirde sadece klasik yöntemlerin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Gelişen teknoloji ile birlikte belgelemede çağdaş veya ileri belgeleme teknikleri geliştirilmiştir. Ancak günümüzde klasik belgeleme teknikleri de kullanılmakta olup, proje ve/veya obje türüne göre her iki yöntem de tercih edilebilmektedir.

4.1. Metinsel/Yazılı Belgeleme

Metinsel belgeleme yönteminde serbest metin ve kontrol listesi olmak üzere iki biçimde belgeleme yapılır. Hangi biçimin kullanılacağı belgelemeyi yapan kişiye göre değişiklik göstermektedir. Her iki biçimin avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır.²⁴

Serbest Metin / Yazılı Dokümantasyon: Bir obje veya koleksiyon hakkında yapılan gözlemlerin bir derlemesi olarak tanımlanabilir. Serbest metin yönteminde, eser hakkında bilgiler eser türüne bağlı olarak bir metin halinde hazırlanır. Yazılı belgeler objenin türüne, koşullara, belgenin kullanım amacına, kapsam alanına (tek bir nesne veya bir koleksiyon) göre, belgeyi hazırlayan kişinin tercihi doğrultusunda farklı formatta olabilir. Zaman alıcı ve yoğun emek isteyen bir süreçtir. Belgeleme işlemi yapan kişi, eser hakkında her şeyi net, anlaşılır ve açık bir biçimde ifade etmelidir. Bu tarz metinlerde belirli bir bilgi ögesini aramak zordur. Dolayısıyla koleksiyona dair bilgiye ulaşmak hızlı ve pratik değildir. Bu form genellikle koleksiyondan ziyade tek bir parçayı tanımlamak veya yüksek değere sahip eserlerin belgelenmesinde tercih edilmektedir.²⁵

²³ TNA, *Digital Strategy*, 7.

²⁴ Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 8.

²⁵ Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 8; Krueger vd., "Written Documentation", 3, 7, 11; Velios, "Online Event-Based Conservation Documentation: A Case Study From The IIC", 16.

Kontrol Listesi: Bir eserin veya koleksiyonun oluşturulan kategoriye veya tanımlamalara göre değerlendirildiği biçimdir. Bu yöntem ile istenilen bilgiye ulaşmak daha kolaydır. Bilgiyi belgelemenin daha hızlı bir yöntemidir. Terminolojinin standartlaşmasını sağlamaktadır. Eserin durumu, öneriler ve uygulanacak işlemler de bu listede yer alabilir. Ancak her iki biçimin kombinasyonun hazırlanmış şekli en iyi belgeleme formu olarak görülmektedir. Bu nedenle yeni fikirlerin oluşması, farklı bakış açıları ile ideal bir belgeleme formu hazırlamak devam eden bir süreçtir.²⁶

4.2. Görsel Belgeleme

Görsel belgelemeyi fotoğraf ile belgeleme ve çizimler ile belgeleme olarak iki grupta incelemek mümkündür.

Fotoğraf ile Belgeleme: Bir eserin durumunu belgelemenin en etkili yöntemlerinden biri fotoğraf kayıtlarıdır. Eserin durumu, genel ve detay özelliği, rengi gibi özellikleri net bir şekilde gösterir. Fotoğraf ile belgelemek, olası bir kayıp veya çalıntı durumunda eserin tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca, fotoğraflar kırılabilir eserlerin elleçlenme gerekliliğini azaltarak istenmeyen zararlara maruz kalmasını önlemektedir.²⁷

Çizimler ile Belgeleme: Görsel belgelemede en sık yararlanılan ikinci yöntem çizimlerdir. Uygulanacak çizim tekniği, eserin türü ve niteliğine göre değişiklik gösterebilmektedir. Genellikle rölöve, analitik rölöve, restitüsyon çizimleri tercih edilmektedir. Çizimler ve fotoğraflar ile belgeleme dosyayı daha güvenilir ve anlaşılır kılacaktır.

4.3. Görsel ve İşitsel Belgeleme

Son yıllarda bazı müze, kurum ve kuruluşlar online (çevrimiçi) sisteme geçiş yapmış, ziyaretçilerine kapılarını sanal ortamda açmışlardır. Bununla birlikte sahip oldukları koleksiyonları dijital platformda arşivleme yoluna da gitmişlerdir. Görsel ve işitsel belgeleme yöntemleri bu bağlamda giderek önem kazanmaktadır. Bu yöntem video ile belgeleme ve sesli slayt belgeleme olarak iki grupta incelenebilir.

Video ile Belgeleme: Genellikle bir coğrafyaya özgü geleneksel bir yaşamı, kültürü, inancı, ritüeli, töreni belgelemede kullanılmaktadır. Belgesel yapımcılarının daha çok tercih ettiği bir yöntem olmasına rağmen son yıllarda, özellikle 1980'lerde etnografik eserlerin belgelenmesinde de tercih edilmeye başlanmıştır. Bazı araştırmacılar özellikle yok olmaya yüz tutmuş geleneksel tekstillerin üretim sürecinden başlamak üzere tüm aşamalarını bu teknik ile belgelenmesinin daha doğru olacağını düşünmektedirler. Kültürel anlamda değeri olan etnografik eserlerin üretim sürecini görsel ve hareketli çekim ile kaydettiğinden dolayı video kullanımı, belgeleme yönteminde hayati önem taşımaktadır. Eserin türüne göre alanında uzman kişiler tarafından hazırlanan, ortak bir terminoloji çerçevesinde eser hakkında ayrıntılı

²⁶ Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 8; Krueger vd., "Written Documentation", 3.

²⁷ Moore, "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation", 8; Paolini, *Kültür Mirasını Koruma El Kitabı Koleksiyonların Belgelenmesi*, 13.

bilgi veren bir metin de hazırlanıp videoya dâhil edilmelidir. Video kaydının uzunluğu çalışılan esere göre 5 dakika ile 30 dakika arasında değişiklik gösterebilmektedir.²⁸

Sesli Slayt ile Belgeleme: Video ile belgelemenin yapılamadığı durumlarda bu yöntem kullanılabilir. Bir eserin yapım aşamasının veya başka bir detayının video kaydı olmayabilir. Ancak o eserin görsel ve işitsel bir belgesinin hazırlanması gerektiği zaman, sesli slaytlar ile bu sorun giderilebilir.

4.4. İleri Belgeleme Yöntemleri

Son yıllarda ileri belgeleme yöntemlerinin kullanımı daha da önem kazanmıştır. Bu yöntem ile eser türüne göre analizler yapılmakta ve belgeleme dosyasına bulgular eklenmektedir. Özellikle kompozit bir eserin materyal tespitini yapmak, malzemenin morfolojisi hakkında veri elde etmek oldukça önemlidir. Analizler ile eserin geçmişi, günümüz durumu ve var ise bozulmaları ile ilgili veriler sağlanabilir. Ersen vd.'ne²⁹ göre SEM-EDX (Scanning Electron Microscopy & Energy Dispersive X Ray Analysis); ICP-MS (Inductively Coupled Plasma/Mass Spectrometer); XRF (X - Işını Floresans Spektroskopisi), XRD (X Ray Diffraction); TEM (Transmission Electron Microscopy); ESEM (Environmental Scanning Electron Microscopy); HPLC ile Kromatografik analiz (High Pressure/ Performance Liquid Chromatograph); İyon Kromatografisi; DTA-TG (Differential Thermal Analysis & Thermal Gravimetry Analysis); Atomik Absorbsiyon Spektroskopisi gibi kültür varlıklarının belgelenmesinde çeşitli aletli ileri analiz yöntemleri kullanılmaktadır.

5. GELENEKSEL TEKSTİL ESERLERDE BELGELEMENİN ÖNEMİ

Geleneksel tekstiller tarihsel, sanatsal ve kültürel açıdan değerli etnografik eserlerdir. Bir ulusun kimliğinin yansımasıdır. Yüzyıllar boyunca, insanlar kendilerini ifade etme biçimi olarak tekstil ürünlerini kullanmışlardır. Tekstillerin üretiminde kullanılan hammadde, boya, renk, motif, desen, süsleme malzemesi gibi etkenler hangi bölgede yapıldığının birer simgesidir. Dolayısıyla söz konusu bölge, toplum, ulus veya ulusların yaşayış biçimi, kültürü, düşünce yapısı, toplumsal rolleri, ritüelleri, inanışları gibi kendilerine özgü sahip olduğu soyut ve somut değerler ve sosyolojik düzeni hakkında bilgi edinmek mümkündür. Yaşamın her alanında yer bulması ve her kesim/sınıf/statü tarafından kullanılması farklı malzemelerden örneklerin ve tasarımların dokunmasına neden olmuştur. Ayrıca geleneksel tekstillerin süsleme materyalleri bölgenin coğrafi yapısı ile ilgili fikir yürütmeye de yardımcı olmaktadır. O bölgede yetişen bitkiler, bölgeye özgü hayvanlar veya toprak yapısı gibi ayırtıcı faktörlerin tespiti yapılabilir. Daha önceden orada yetişen bir bitki veya hayvan, günümüzde yetişmiyor olabilir. Dolayısıyla o dönemde üretilen bir tekstil eseri kullanılan bu materyaller ile tarihsel ve sanatsal anlamda daha özgün olma özelliği taşıyacaktır.

²⁸ Louise W. Mackie vd., "Traditional Textiles In Cultural Contexts International Research and Video Documentation", *Textile Society of America* 645, 151-152.

²⁹ Ahmet Ersen vd., "Konservasyon Raporunun Önemi, İçeriği ve Hazırlanma Adımları", *Restorasyon Konservasyon Çalışmaları Dergisi* 2 (2009), 8.

Bir tekstil eserinin kapsamlı bir belgeleme çalışması ile oldukça fazla bilgiye sahip olunabilir. Eserin tarihi, estetik, teknik durumunun ve var ise bozulmaların incelenmesi belgeleme raporunun en temel halini oluşturmaktadır. Ancak belgelemenin türü ve ölçeği neticesinde başlıklar değişkenlik gösterebilmektedir. Raporun kapsamı, hedef ve amaca göre düzenlenebilir. Belgeleme çalışmasının türü ve niteliğine bakılmaksızın esere ilişkin bilgiler doğru ve eksiksiz bir şekilde kayıt altına alınmalı ve eserin kimlik formunun çıkarılması tüm rapor türlerinin ortak amacıdır. Kapsamlı bir belgeleme ile araştırma, öğretim ve öğrenmenin gelişmesi, kültürel hafızanın canlı kalması ve 'gelecek için geçmişi korumak' düşüncesi sağlanabilmektedir.³⁰

Tekstil eserlerde belgeleme en genel şekli ile eserin fiziksel olarak tanımının yapılmasıdır. En basit ölçekte süreç şu şekilde değerlendirilebilir:

Belirli imkân çerçevesinde eserde görsel çalışma ile başlar. Öncelikle görsel olarak kayıt altına alınan esere, sonrasında uygulanacak laboratuvar işlemleri eklenir. Lif tayini, renk tayini, desen-kompozisyon analizi gibi tekstil eserin türüne göre ölçütler belirlenir, eserin teknik çizimi ve restitüsyonu ile süreç devam eder. Gerekli görüldüğü takdirde esere etkin veya önleyici koruma işlemleri uygulanır. Eğer bu işlemler uygulanacaksa her aşaması fotoğraflanmalı ve raporda işlem basamakları yer almalıdır. Ancak söz konusu uygulamalar gerçekleştirilmeyecekse belgeleme süreci başlangıcında yapılan profesyonel fotoğraf çekimleri yeterli olacaktır. Eserin ön ve arka yüzünün ve gerekirse süsleme detayının fotoğraf çekimleri olmalıdır. Eserin genel bilgilerini yani tanımını içeren başlıkta boyutları, dönemi, edinim türü, sanatçısı, lifi, dokuma tekniği, rengi, süsleme materyalleri, desen ve kompozisyon özelliği ve durumu bilgilerine yer verilmelidir. Motif adlarının doğru tespit edilmesi oldukça önemlidir. Eserin durumu, oluşturulacak rapora göre yazılabilir. Eser inceleme veya durum tespit raporu hazırlanıyorsa kısaca durumu ve bulunduğu ortam koşulları hakkında bilgi verilir. Ancak koruma raporu hazırlanıyorsa genel bilgiler verildikten sonra eserin bozulmasına ilişkin bilgiler yer almalıdır. Burada detaylı bir durum incelemesi yapılır. Bozulma nedenleri, bozulma türü, geçirdiği onarımlar, müze veya depo alanındaki durumu, kondisyon durumu (rakamsal olarak ifade edilebilir) yazılır. Eğer önceden bir müdahalede bulunulmuş ise bu işlemlerin ne olduğu açıklanır. Bozulma nedenleri ve türü detaylı bir biçimde sınıflandırılabilir. Nitekim böcek yeniği, böcek lekesi, güve yeniği, çivi deliği, doku kaybı, ter lekesi, lekelenme, kir durumu, hav kaybı, metal korozyon, süsleme malzemesi kaybı, renk solması, liflerde gevşeme, kırılma gibi eserin fiziksel durumu belirten açıklamalar yazılabilir.

İncelenen eserler bir müze veya kurumda yer alıyorsa gerekli izinler alındıktan sonra analizler yapılabilir ki analizler belgeleme dosyasını daha güçlü kılacaktır. Analitik veriler ile

³⁰ Öztürk, *Koruma Kültürü ve Geleneksel Tekstillerin Korunması Onarımı*, 40; Mandu Sharan vd., "Documentation: Preservation Technique For Textiles", *fbre2fashion* (Erişim 09 Ekim 2020).

doğru tespitlere ulaşılabilecektir. Belgeleme dosyasında fotoğrafların yanında çizimlerin olması genellikle tercih edilmektedir. Tekstil eser türüne göre çizim şekline karar verilebilir. Belgelenen eser halı ise restitüsyonu; giyim ürünü ise kalıp çizimi; ev tekstiline yönelik ürünler ise teknik çizimi yapılabilir. Bu seçenek uzmanın tercihinin göre değişkenlik gösterebilir. İnceleme raporu, durum tespit raporu veya koruma raporunda yer alan açıklama veya gözlem ve notlar sekmesinde uzmanın belirtmek istediği detaylar aktarılır.

Geleneksel tekstil eserleri, çalışmada bahsi geçen belgeleme yöntemlerinin tümü ile belgelenmektedir. Seçenek fazla oldukça eserin tanımlanması ve belgeleme kapsamı daha detaylı olacaktır. Nitekim detay bilgilerin yer alması avantaj olarak yorumlanabilir. Bunun nedeni, özellikle bazı dokuma teknikleri, günümüzde çok az tercih edilmekte veya hiç kullanılmamaktadır. Özellikle bu gibi durumlarda; metinsel/ yazılı belgeleme ve görsel belgelemenin yanında görsel ve işitsel belgelemenin de yapılması önem arz etmektedir. Görsel ve işitsel yöntem ile belgelenmesi durumunda görsel bir kayda sahip olunacak ve bu eserlerin yeniden dokunması durumunda söz konusu kayıtlar rehber görevi görecektir. Bazı dokuma teknikleri sadece dokunduğu yöre tarafından bilinmektedir. Ulusal veya uluslararası bazda yapılacak projeler ile bu teknikteki dokumaların yeniden hayat bulması durumunda söz konusu kayıtlardan yararlanılacaktır. Bu bağlamda belgeleme çalışmaları ile sürdürülebilir tekstil alanına destek olunacak ve geleneksel tekstillerin geleneksel kültürdeki kritik rolü ve öneminin anlaşılması sağlanacaktır.

Geleneksel tekstillerde görsel ve işitsel belgelemenin önemine yönelik 1989 yılında bir çalışma yapılmıştır. Mackie, Stack ve Sorber³¹ tarafından Fas ve Mısır'da geleneksel tekstil eserlerinin video ile belgelenmesi yönünde bir proje başlatılmıştır. Geleneksel tekstillerin (kumaşların) kalıpları, desenleri, tekniği, üretimi ve kullanım biçiminin özellikle 1990'lı yıllarda sanayileşme nedeniyle yok olmadan önce araştırılması ve video ile belgelenmesinin kritik bir durum olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle kültürel kimliği yansıtan ve kaybolmakta olan kumaşları (tekstilleri) tespit etmek ve mümkün olan en kısa sürede belgelemek için söz konusu projeyi hayata geçirmişlerdir.

El dokuması kumaşlar, işlemeler ve süslemeler olarak sınıflandırma yapılmış, her gruba yönelik bir çalışma ekibi oluşturulmuştur. Tüm gruplar için ortak bir metodoloji ve terminoloji hazırlanmış, belgelemede yazılı ve işitsel bölümlerde bir bütünlük sağlanmıştır. Her iki ülkede gerçekleştirilen projelerde müzeler, ulusal ve uluslararası üniversiteler ve farklı disiplin alanlarındaki uzmanlar (antropolog, medya tasarım uzmanı vb.) ile çalışılmıştır. Ayrıca Türkiye, Suriye ve Tayland'da geleneksel tekstillerin belgelenmesine yönelik görüşmeler ve tartışmaların olduğu belirtilmiştir. Çok fazla uzman, akademisyen ve işbirlikçiler ile büyük bir projenin hayata geçirilmesi düşünülmektedir. Bu yönde bir çalışma başlamamış olmasına rağmen kaybolmakta olan geleneksel tekstillerin uzmanlar tarafından belgelenmesinin tarihi bir adım olacağı savunulmaktadır.

³¹ Mackie vd., "Traditional Textiles In Cultural Contexts International Research and Video Documentation", 151-152.

Geleneksel tekstiller organik malzemelerden üretilmeleri nedeniyle bozulma süreçleri hızlıdır. Bu faktör göz önünde bulundurulduğunda belgeleme çalışmaları yeniden önem kazanmaktadır. Tekstillerin bozulma³² süreçlerinin yavaş veya hızlı olması bulunduğu ortamın koşullarına göre değişkenlik göstermektedir. Doğru, kapsamlı ve anlaşılır belgeleme raporları, müzeler için oldukça önemli kayıtlardır. Müze ortamında bulunan eserler için, depo veya sergi alanında fark etmeksizin, hazırlanan belgeleme raporları doğrultusunda müzenin ortam koşulları ayarlanacaktır. Uygun sıcaklık, ışık, bağıl nem değerleri, böceklerin kontrolüne yönelik önlemler, destekleyici malzemeler, depolama ve sergileme koşulları gibi müzelerde önleyici koruma yaklaşımlarına yönelik tedbirler alın. Ayrıca eserlerin nakil olması gereken durumlar olabilir. Nakil işlemleri sırasında söz konusu raporlar incelenecek ve uygun nakil şekli kararlaştırılacaktır. Eserin başka bir alana taşınması gerekiyorsa rapor doğrultusunda eserin elleçlenmesi ve nakil planı oluşturulacaktır. Dolayısıyla müzede gerçekleşecek her türlü işlem öncesi eserin kendisi değil, bilgilerini içeren raporlar incelenecektir.

Tekstil eserlerine yönelik hazırlanan belgeleme dosyalarının dijitalleştirilmesi korumaya yönelik kapsamlı bir yaklaşımdır. Genellikle hassas eserler arasında yer alan geleneksel tekstillere özellikle de müze deposunda bulunanlara ulaşım ve inceleme yapmak zor bir süreçtir. Başka bir ülkede yaşayan araştırmacılar için ise zaman ve mesafe kısıtlamaları nedeniyle bu süreç daha da zorlu bir hâl almaktadır. Ancak müze veya kurumlarda yer alan tekstil koleksiyonların dijitalleştirilmesi halinde bu eserlerin binlerce kişi tarafından incelenmesi, kültürlerarası sanat etkileşiminin olması ve gelecek nesiller için geçmiş yılların koleksiyonuna kolay erişim imkânı vermesi gibi kültürel miras bilgisinin sürdürülmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca bir tekstil müzesinde bulunan eserlerin hepsinin sergilenme imkânı yoktur. Dijital platform ve teknoloji ile eserlere erişim, kataloglama ve değerlendirme (analiz etme) olanaklarından da yararlanılabilecektir³³.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Tekstil, yaşamın her döneminde çağın getirileri ve imkânları dâhilinde etkin bir malzeme olarak kullanılmıştır. Anadolu insanı geleneksel malzemeler ve teknikler ile Neolitik Çağ'dan itibaren tekstil materyalini kullanmaktadır. Dönem ilerledikçe farklı hammaddeler ve teknikler ile gelişme kaydetmiş ve bölgede geleneksel tekstillere yönelik bir çalışma alanı meydana gelmiştir. Geleneksel tekstiller ve içerisinde önemli bir grubu oluşturan etnografik eserler, bir ulusun toplumsal yapısı, gelenekleri, sosyo-ekonomik durumuna ilişkin fikir

³² Yanlış sıcaklık değerleri; yüksek sıcaklık tekstillerin dağılmasına, parçalanmasına ve renk değişimine (solma); düşük sıcaklık ise kırılganlaşmasına; Yanlış nem değerleri; yüksek nem (%65 >) küflenme ve korozyon; fiziksel etkenler; darbe, sarsıntı gibi etmenler biçimlerinin bozulmasına, aşınmasına, delinmesine, esnemesine; hırsızlık, vandalizm, bakımsızlık, yangın, su baskınları; biyolojik etkenler haşereler delinmesine, kırılganlaşmasına, lekelenmesine; radyasyon ise parçalanmasına ve kararmasına neden olmaktadır (Manek, Documentation of Rare Textile Artifacts: Focus On Preservation And Conservation, 4).

³³ Manek, Documentation of Rare Textile Artifacts: Focus On Preservation And Conservation, 6-7; Sharan vd., "Documentation: Preservation Technique For Textiles".

yürütülmesini sağlayan kültürel bileşenlerdir. Nitekim geleneksel tekstiller Anadolu kültüründe önemli bir değerdir. Söz konusu tekstiller yüzyıllar boyunca bir iletişim aracı olarak görülmüştür. Bazen bir sanat eseri olarak, bazen de yaşamın bir ihtiyacını karşılamaya yönelik üretilen nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Dokuma, örgü, keçe, işleme gruplarında yaşadığımız toprakların önemli kültür mirası eserleri bulunmaktadır.

Küreselleşme ve sanayileşmenin etkisi ile geleneksel tekstillerde bazı teknikler günümüzde tercih edilmemektedir. Teknolojinin ilerlemesi ile yapay (sentetik) liflerden akıllı tekstiller, teknik tekstiller gibi insanların yaşamını daha konforlu kılan ürünlerin üretilmesi bu yöne eğilimi arttırmaktadır. Dokuma işlemi, istenilen boyutta, farklı malzeme kullanımı ile daha kısa sürede fonksiyonel makinelerde yapılabilmektedir. Bu noktada geleneksel yöntemler ile üretilen geleneksel tekstillere ilgi ve talep azalmakta ve hatta bazı teknikler kaybolmaya yüz tutmaktadır.

Günümüz koşullarında geleneksel sanatlar kaybolmaya yüz tutan sanatlar olarak nitelendirilmektedir. İçerisinde geleneksel tekstillerin de bulunduğu kültürel mirasın sürdürülmesine yönelik koruma ve belgeleme çalışmaları önem taşımaktadır. Kaybolmaya yüz tutmuş sanatların arşivlenmesi, belgelenmesi kapsamlı ve uzun bir süreçtir. Kapsamlı bir belgeleme çalışması zamanla bozulmaya maruz kalan özellikle nadir tekstillerin ileriki çalışmalarına referans görevi sağlayacaktır. İmkânlar dâhilinde nadir tekstillerin belgelenmesinde en uygun belgeleme tekniklerinin seçilmesi önem arz etmektedir. Özellikle geleneksel tekstil eserlerinde kullanılan bazı dokuma teknikleri, günümüzde çok az tercih edilmekte veya hiç kullanılmamaktadır. Bu gibi durumlarda ise görsel ve metinsel yöntemlerin yanı sıra video ile belgeleme yönteminin önemi ve gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu yöntem ile belgelenmesi durumunda görsel ve işitsel bir kayda sahip olunacak ve bu eserlerin yeniden dokunması durumunda bu kayıtlardan faydalanılacaktır.

Koruma faaliyetlerinden biri de belgeleme işlemleri tamamlandıktan sonra eserlerin türü ve özelliğine uygun olarak acil durumlar için acil durum eylem planının hazırlanmasıdır. Olası muhtemel afetler için uygulanacak işlemler ve işlem sırasını anlatan bir eylem planı kapsamlı bir müze belgeleme dosyasında bulunmalıdır. Acil durum eylem planında oluşabilecek her durum için ayrı önlemler yer almalıdır. Yangın, deprem, sel, savaş gibi oluşabilecek etkenlere karşı koruma plan dosyaları hazır olmalıdır.

Alınacak bazı önlemler ile söz konusu sanat alanı yeniden hayat bulabilir. Bölgesel bazda kalkınma projeleri ile geleneksel üretim canlandırılabilir. Geleneksel hammadde üretimi, dokuma tekniği, süsleme kompozisyonları ve dokuma tezgâhı ile geleneksel tekstillerin üretimine yönelik sürdürülebilir çalışmalar yapılabilir. Bu noktada, geçmişte hazırlanmış olan belge veya belgeleme dosyalarından faydalanmak gerekir. Dosyalarda var olan bilgiler ışığında işlem basamakları oluşturulur ve kültürün yansıması olan geleneksellik devam ettirilebilir. Dolayısıyla belgeleme ile kültürel yozlaşma yok olabileceği gibi, sürdürülebilirlik devam edecektir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Herhangi bir kişi veya kurumla çıkar çatışması olmadığı beyan edilmiştir.

Etik Kurul Beyanı

Bu makale, Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı'nda Doç. Dr. Hatice Tozun danışmanlığında yürütülen "Koç Üniversitesi Vehbi Koç Ankara Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Semahat-Nusret Arsel Koleksiyonuna Ait Tekstil Eserlerin Belgelenmesi" başlıklı sanatta yeterlik tezinden üretilmiştir.

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akpınarlı, Hatice Feriha - Üner, İbrahim. "Geleneksel Tekstillerin Özellikleri ve Çeşitleri". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (2019), 133145.
- CCI, Canadian Conservation Institute. *Condition Reporting -Paintings. Part I: Introduction. CCI-ICC Notes 10/6*. Ontario: Canadian Conservation Institute, 1993.
- Çağlar Eryurt, Berna. "Resim-Heykel ve Sanat Müzeleri Koleksiyonlarındaki Tuval Resimlerinin Korunmasında Durum Taramasına İlişkin Belgeleme Çalışmalarının Önemi" *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 22 (2019), 9-18.
- Ersen, Ahmet vd. "Konservasyon Raporunun Önemi, İçeriği ve Hazırlanma Adımları". *Restorasyon Konservasyon Çalışmaları Dergisi* 2 (2009), 3-16.
- Grant, Alice vd. (ed.). *International Guidelines for Museum Object Information: The CIDOC Information Categories*. France: International Committee for Documentation of the International Council of Museums (CIDOC), 1995.
- Güleç Korumaz, Armağan vd. "Kültürel Mirasın Belgelenmesinde Dijital Yaklaşımlar". *Selçuk Üniversitesi Müh.-Mim. Fakültesi Dergisi* 26/3 (2011), 67-83.
- ICOM, International Council of Museums. "Object ID". Erişim 10 Ağustos 2020. <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/objectid>
- Kork, Elif. *Arkeolojik Araştırmalarda Kültürel Mirasın Belgelenmesi ve İzlenmesi Sürecinde "Fotogrametri"nin Uygulama Alanları*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Krueger, Holly vd. "Written Documentation". *Paper Conservation Catalog*. ed. Catherine I. Maynor. Washington: American Institute, Ninth Edition, 1994.
- Lourenço, Marta C. - Gessner, Samuel. "Documenting Collections: Cornerstones for More History of Science in Museums". *Science & Education* 23/4 (2014), 727-745.
- Mackie, Louise W. vd. "Traditional Textiles In Cultural Contexts International Research and Video Documentation". *Textile Society of America* 645, 151-152.
- Manek, Kirti. *Documentation of Rare Textile Artifacts: Focus On Preservation And Conservation*. Vadodara: The Maharaja Sayajirao University of Baroda, Department of Clothing and Textiles, Doctor of Philosophy, 2012.
- Moore, Michelle. "Conservation Documentation and the Implications of Digitisation". *Journal of Conservation and Museum Studies* 7 (2001), 6-10.
- Morrison, Alex. *Digital Strategy for Museums*. United Kingdom: Cogapp, 2019.
- Öngen, Ayşe Gamze. "Geleneksel Tekstil Teknikleri Işığında Günümüzün Giyilebilir Sanat Algısı". *İdil* 24/5 (2016), 1237-1254.
- Özpulat, Füsün - Yurt, Dilek. "Günümüz Baskı Desenli Kumaşlarında Desen Tarzları ve Teknikleri". *Akdeniz Sanat* 4/7 (2011), 29-31.
- Öztürk, İsmail. *Koruma Kültürü ve Geleneksel Tekstillerin Korunması Onarımı*. Ankara: Mor Fil Yayınları, 2007.
- Öztürk, İsmail. *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş*. Ankara: Özdemir Basım, Yayın ve Dağıtım, 1994.
- Pakben, Uluç. *Tarihi Yapıların Rölöve ve Analizlerinde Kullanılan İleri Belgeleme Teknikleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Paolini, Anna (ed.). *Kültür Mirasını Koruma El Kitabı Koleksiyonların Belgelenmesi*. çev. Mahmut Aydın ve Ramazan Bozkurttan. İstanbul: Kültürel Mirasın Dostları Derneği Yayınları, 2016.

- SARAT, Safeguarding Archaeological Assets of Turkey. *Türkiye'nin Arkeolojik Varlıklarının Korunması*. Ankara: British Institute at Ankara, 2019. <https://digitalrepository.biaa.ac.uk/arkeolojik-varliklarin-korunmasi-ve-kurtarilmasi-safeguarding-and-rescuing-archaeological-assets>
- Sharan, Mandu vd. "Documentation: Preservation Technique For Textiles". *fibre2fashion*. Erişim 09 Ekim 2020. <https://www.fibre2fashion.com/industry-article/7536/documentationpreservation-technique-for-textiles>
- TNA, The National Archives. *Digital Strategy*. England, 2017. <https://cdn.nationalarchives.gov.uk/documents/the-national-archives-digital-strategy-2017-19.pdf>
- Thornes, Robin vd. *Introduction to Object ID Guidelines for Making Records that Describe Art, Antiques and Antiquities*. United States of America: Getty Information Institute, 1999.
- Uğurlu, Servet Senem. *Geleneksel Tekstil Teknikleriyle Yeni Sanatsal Çalışmalar*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2018.
- Ünal, Zeynep Gül. *Kültürel Mirasın Korunması, İstanbul Sismik Riskin Azaltılması ve Acil Durum Hazırlık Projesi (İSMEP)*. İstanbul: Beyaz Gemi Sosyal Proje Ajansı, 2014.
- Velios, Athanasios. "Online Event-Based Conservation Documentation: A Case Study From The IIC". *Studies in Conservation* 61/1 (2016), 13-25.
- WCOOMD, World Customs Organization. "Dünya Gümrük Örgütü". Erişim 10 Ağustos 2020. <http://www.wcoomd.org>.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 544-569.

Hac İbadetinin Uygulaması İle İlgili Fıkhî Bazı Tartışmalar

Some Fiqh Discussions Regarding the Implementation of Hajj Worship

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14568064>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
29.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Dr. Süleyman SARI

Diyanet İşleri Başkanlığı (Emekli),
Ankara, TÜRKİYE.

suleysar@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0006-7572-5534>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

İslâm'ın beş temel esasından biri olan Hac; ibadet niyetiyle belirli bir zaman ve mekânda ihram elbisesi giyerek Kâbe etrafında dönmek (tavaf), Safa ve Merve arasında sa'y etmek, Arafat'ta vakfeye durmak, şeytan taşlamak, kurban kesmek ve traş olmak gibi birtakım ritüelleri yerine getirmek suretiyle ifa edilen bir ibadettir. Hz. Peygamber "Hac ibadetinizi benden öğrenin" buyurarak, bu ibadetin şekil ve esaslarını ümmetine öğretmiş; hayatında yalnızca bir kez hac yapmıştır. Bununla birlikte, sahâbe ve tabiîn dönemlerinden itibaren bu ibadetin bazı uygulamalarında farklı yaklaşımlar, fıkhî tartışmaları beraberinde getirmiştir. Çalışmada, hem mali hem de bedeni bir ibadet olan hac ibadetinin uygulanmasında sağlık gibi bazı engellerin istitâat kapsamına alınıp alınmayacağı incelenmiştir. Dört günde ifa edilebilen hac ibadeti için verilen sürenin yani hac aylarının anlamı ana hatlarıyla değerlendirilmiştir. Hacı adaylarının aşırı yoğunluğu nedeniyle sıranın gelmemesi durumunda bu kimselerin mükellefiyetlerini kaybedip kaybetmeyecekleri gibi hususlar ile Müzdelife vakfesinin ve şeytan taşlamanın zamanı ile hedy kurbanının kesim mahalli gibi konular ele alınmıştır. Bu bağlamda, hac ibadetiyle ilgili mevcut fıkhî birikimden faydalanarak, bu ibadetin uygulanması sırasında karşılaşılan sorunlara yönelik fıkhî açıdan çeşitli çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır. Bu öneriler, hac ibadetinin icrasını kolaylaştırmayı ve mevcut sorunlara etkili çözümler getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, Hac, Mîkât, Şeytan Taşlama, İstitâat, Fıkhî Tartışmalar, Cidde.

Abstract

Hajj (pilgrimage), one of the five fundamental principles of Islam, is a form of worship performed by performing certain rituals such as circling the Kaaba (tawaf) wearing the ihram dress at a certain time and place with the intention of worship, performing the sa'y between Safa and Marwa, standing at Arafat, stoning the devil, sacrificing an animal and shaving. The Prophet Muhammad taught his ummah the forms and principles of this worship by saying, "Learn your Hajj from me"; he performed Hajj only once in his life. However, since the times of the Companions and the Successors, different approaches to some practices of this worship have brought about fiqh discussions.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Sarı, Süleyman. "Hac İbadetinin Uygulaması İle İlgili Fıkhî Bazı Tartışmalar". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 544-569.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14568064>

CC BY-NC 4.0 DEED

In this study, it has been examined whether some obstacles such as health can be included in the scope of disposition in the practice of Hajj, which is both a financial and physical act of worship. The meaning of the months of Hajj, which can be performed in four days, has been evaluated in general terms. Issues such as whether or not the pilgrims will lose their obligations if their turn does not come due to excessive crowding, as well as the time of the Muzdalifah waqf and the stoning of the devil, and the place of slaughtering the hedy sacrifice have been discussed. In this context, by benefiting from the existing jurisprudential knowledge on Hajj, various solutions have been proposed from a jurisprudential perspective for the problems encountered during the performance of this worship. These suggestions aim to facilitate the performance of Hajj and to provide effective solutions to existing problems.

Keywords: İslâmic Law, Hajj, Mîqât, Stoning of The Devil, İstitâat, Fiqh Discussions, Jeddah.

1. GİRİŞ

Bütün Peygamberlerin getirdiği din, İslâm'dır. Onlar İslâm binasını zaman ve mekâna göre birer tuğla koyarak inşa etmişlerdir. Allah Rasülü Hz. Muhammed de son tuğlasını¹ koyarak tamamlamıştır. “*Buğün size dininizi ikmal edip nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'a rıza gösterdim*”² mealindeki ayet bunu açıkça ifade etmekte ve Allah katında makbul din İslâm olduğunu³ ve bu dinden başka hiçbir din kabul edilmeyeceğini⁴ beyan etmektedir.

İslâm'ın en kutsal mekânı ve yeryüzünde mabet olarak inşa edilen ilk yer olan Kâbe,⁵ Mekke'de bulunmaktadır. Bu kutsal şehir, insanlık tarihindeki derin bir anlamı ve manevi bağları barındırır. Mekke, “elest bezmi”⁶ olarak bilinen, ruhlar âleminde Allah'ın Rab oluşunun kabul edildiği mekânlardan biri olarak nitelendirilir. A'râf Suresi'nin 172-173. ayetlerinde ifade edilen ve hadislerde de işaret edilen⁷ bu olayda, Allah Teâlâ, Hz. Âdem'in neslinden gelen bütün insanları Arafat'ta bir araya getirmiş ve bu topluluk “kâlû belâ” diyerek Rablerini kabul ettiklerini ifade etmişlerdir.

İslâm'ın hac ibadetiyle olan tarihsel ve ilâhî bağı, Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilişiyle başlar. Hz. Âdem'in yeryüzüne inişinden sonra Mekke'ye gelerek ibadet etmesi⁸ ve iki oğlunun kurban ibadetiyle sınanması,⁹ bu bölgenin manevi önemini ortaya koymaktadır. Hz.

¹ İşaret edilen hadiste Hz. Peygamber: “*Ben binada eksik bırakılan son tuğlayım,*” buyurmuştur. bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, ts.), “Fezâil”, 21.

² el-Mâide 5/3.

³ Âl-i İmrân 3/19.

⁴ Âl-i İmrân 3/85.

⁵ Âl-i İmrân 3/96-97 (Âyette, “Mekke” ismi “Bekke” olarak verilmiştir).

⁶ İşaret edilen hadis şöyledir: “Allah Âdem'in belindeki soyundan *Na'man*'da (Arafat'ta) söz aldı. Onun sulbünden yarattığı bütün nesilleri çıkartıp zerreler gibi önüne saçtı, sonra kendileriyle konuştu. Buyurdu ki: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Onlar da: ‘Elbette (sen bizim Rabbinizsin), biz buna şahitlik ederiz’ dediler. (Bunları) kıyâmet gününde ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz ya da ‘Bizden önceki ecdâdımız Allah'a başka şeyleri ortak koşmuştu ve biz sadece onların izinden giden bir kuşağız, öyleyse (hakkı bizden) gizleyenlerin yaptıklarından dolayı bizi helâk mi edeceksin?’ demeyesiniz (diye size hatırlatıyoruz).” (el-A'râf 7/172-173). bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.), 1/272 (No. 2455); a.mlf., *el-Müsned*, çev. ve thk. Rifat Oral, – Süleyman Sarı (Konya: Ensar Yayıncılık, 2003.), 1/4 (No. 1/1-2).

⁷ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/272 (No. 2455).

⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Mekkî el-Ezrakî, *Ah'bâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-neşr, ts.) 1/36.

⁹ el-Mâide 5/27.

İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in Kâbe'nin temellerini yükseltirken yaptıkları dualar,¹⁰ bu kutsal mekâna yönelik evrensel bağlılığın ve teslimiyetin bir sembolüdür. Ayrıca, yetmiş peygamberin Medine ile Mekke arasındaki Ravhâ¹¹ vadisinden geçerek Mekke'ye gitmeleri ve Mina'da bulunmaları,¹² hac ibadetinin tarihsel sürekliliğini destekleyen önemli deliller arasında yer almaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, “Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de oruç farz kılındı”¹³ âyeti, İslâm'ın beş temel esası olan kelime-i şehadet, namaz, zekât, oruç ve haccın,¹⁴ Hz. Âdem'den itibaren peygamberler aracılığıyla insanlığa tebliğ edilen bir ibadet silsilesinin parçası olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Hz. Âdem'in de hac ibadetini yerine getirdiğine dair İbn Abbâs (ö. 68/687-688), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Ebû Seleme'den (ö. 4/625) nakledilen rivayetler¹⁵, bu ibadetin derin tarihi köklerini gözler önüne sermektedir.

Gelecekte Hz. İsa'nın da Ravhâ vadisinden geçerek hac ve umre yapacağına dair rivayetler,¹⁶ hac ibadetinin hem peygamberler tarihindeki yerini hem de kıyamete kadar sürecek olan evrensel boyutunu yansıtır. Bu tarihsel ve manevi süreklilik, hac ibadetinin sadece İslâm dini için değil, tüm peygamberlerin tebliğ ettiği ilâhî mesajın bir parçası olarak evrensel bir ibadet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Böylece, Kâbe ve çevresindeki ibadet mahalleri, insanlık tarihinin ilâhî birliği ve Allah'a kulluk bilincinin en önemli sembollerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Hac, sözlük anlamı olarak; mutlak kasıt, yüceltilen şeye ulaşmayı çok istemek, saygı gösterilecek yer ve makamı ziyâretetmektir.¹⁷ Terim olarak ise; ibadet niyetiyle Şevval, Zilkade ve Zilhicce aylarında hac niyeti ile ihrama girerek Zilhicce'nin 9. (yani arefe) günü

¹⁰ el-Bakara 2/124-131.

¹¹ Ravhâ, Medine-Bedir yolu üzerinde Medine'ye 80 km. mesafede bir konaklama yeridir. Kuyu ve ağaçları ile dikkatleri çeken bu vadiye Hz. Peygamber vedâ haccında dinlenmiştir. bk. Rifat Oral, Peygamberimizle 27 Gün (Vedâ Haccı), 2. Baskı, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 45-48.

¹² İşaret edilen rivayet şöyledir: “Ka'be'ye gitmek üzere olan ve her birinin kendisine göre telbiyesi olan 70 peygamber yalın ayak ve abalı bir şekilde Ravhâ'daki kayalığa uğramıştı. Yunus, Mûsâ ve İsa da onlardan biriydi.” bk. Ezrakî, *Ah̄bâru Mekke*, 1/66-73; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/138 (No. 5596); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984), 7/562 (No. 4275), 13/201 (No. 7231); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, (Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984), 17/16, (No. 12). Ayrıca iki dağ arasında kalan Mina'da “Sürar Mescidi” denilen yerde de 70 peygamberin bulunduğu rivayeti vardır. bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'* (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* içinde, nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), (Beyrut: y.y., 1403/1983), 11/450, (No. 20975); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaţta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hac”, 430.

¹³ el-Bakara 2/18.

¹⁴ Hadiste ifade edilen esaslar, İslâm'ın temel ibadet ve inanç esaslarını açıklayan bir yapıdadır. Rivayete göre Allah Rasûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “İslâm beş şey üzerine bina edilmiş (bir dindir): (Bunlar da) Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Kutsal Mâbed (Kâbe) de hac yapmak ve Ramazan orucunu tutmaktır.” bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/363-364.

¹⁵ bk. Ezrakî, *Ah̄bâru Mekke*, 1/44-45; 2/13.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/272, 513; Müslim, “Hac”, 216.

¹⁷ bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-Arab*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekî, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 1/86-87.

Arafat'ta belli bir süre durmaktan, Kâbe'yi ziyâret tavafı yapmaktan ibaret olan, mâlî ve bedenî bir ibadettir.¹⁸ Ayrıca Müzdelife vakfesi, Safa ve Merve arası sa'y, hedy kurban kesimi ve şeytan taşlama gibi ibadetler de bulunmaktadır. Umre ise insan ömrünü imar eden, günahları tamir eden ve insanı mamur hale gelmesinde katkısı olan Kâbe'yi tavaf, Safa ve Merve arası sa'y ile traş olmaktan ibarettir. Hac, gerekli şartları taşıyan mükelleflerin ömürde bir kez yerine getirdikleri farz bir ibadettir.¹⁹ Dolayısıyla Müslümanların hayatında çok büyük bir öneme sahiptir.

1988 yılında Ürdün'ün başkenti Amman'da gerçekleştirilen İslâm İşbirliği Teşkilatı toplantısında hac kotasının "ülke nüfusunun binde biri" olarak belirlenmesiyle²⁰ birlikte, farklı ülkelerde sıra usulü, mutlak kura veya katsayılı kura uygulamaları hayata geçirilmiştir. Bu uygulamalar, hac ibadeti için gerekli olan istitâat şartını taşıdığı halde hacca gidemeyen insanların sayısında artışa yol açmıştır. Bu durum, hacca gidebilme imkânını kaybeden bireylerin hac yükümlülüğünün devam edip etmeyeceği gibi önemli dini meseleleri gündeme getirmiştir. Özellikle, sıra beklerken hayatını kaybeden veya sağlık durumu nedeniyle hac ibadetini ifa edemeyen bireylerin durumu, dinin kolaylık prensibi çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gereken bir konudur.

Hac ibadetine hazırlık sürecinde, özellikle iklim farklılıklarından kaynaklanan sağlık sorunları dikkat çekmektedir. Çok soğuk bölgelerden gelen hacı adaylarının uçakla Cidde'ye ulaşmasının ardından aşırı sıcak iklim koşullarına adapte olamaması ve hastalanması, önemli bir problemdir. İhrama kendi ülkelerinde giren hacı adaylarının, bu durumdan kaynaklanan sağlık sorunları nedeniyle hastaneleri doldurduğu ve bazı durumlarda hac ibadetlerini tamamlayamadan vefat ettikleri kaydedilmektedir. Bu bağlamda, Cidde'nin mîkât mahalli olarak kabul edilmesi yönünde fikhî bir çözüm geliştirilmesi, hem dini kolaylık prensibiyle uyumlu olacak hem de sağlık sorunlarını hafifletecektir.

Hac sırasında Arafat, Mina, Cemat, Müzdelife, metaf ve sa'y alanlarındaki sınırlı kapasite nedeniyle oluşan yoğunluk, zaman zaman izdiham ve can kayıplarına yol açmaktadır. Bu bölgelerdeki ibadetlerin zamanlamasına ilişkin hükümler, zaten meşakkatli olan hac ibadetinin daha zor şartlar altında yerine getirilmesine neden olmaktadır. Dinin kolaylık ilkesine aykırı olan bu durum, ibadetin kolaylaştırılması yönünde adımlar atılmasını gerekli kılmaktadır. Hacı adaylarının hem fiziksel hem de ruhsal yüklerini azaltmaya yönelik çözümler, dini esaslarla uyumlu bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu bağlamda, mevcut ruhsatların modern şartlar ışığında birer azimet olarak değerlendirilebileceği tartışılmalıdır.²¹

¹⁸ bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (İbn Nüceym), *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, ts.), 2/330.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/255.

²⁰ Mehmet Bayyığit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 50.

²¹ Hac ibadeti, Suudi Arabistan topraklarında gerçekleştirildiğinden, organizasyon süreci her yıl Türkiye ile Suudi Arabistan arasında yapılan protokoller çerçevesinde yürütülmektedir. Türkiye'de hac organizasyonu resmi olarak Diyanet İşleri

Bu çalışma, mezhepler arası tartışmalara girmeksizin, kaynaklarda yer alan dini veriler ve hac tecrübelerini birleştirerek hac ibadetiyle ilgili tartışmalı konuları ele almayı ve çözüm önerileri sunmayı amaçlamaktadır. İbadetin tarihi, dini ve organizasyonel boyutlarıyla güncel sorunlarına değinerek, hac ibadetine daha verimli ve kolaylaştırılmış bir şekilde gerçekleştirilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, bilimsel araştırma teknikleri ve akademik etik ilkelerine tamamen uyularak hazırlanmıştır. Çalışma sürecinde veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, tüm veriler doğruluk ve güvenilirlik ilkelerine sadık kalarak toplanmış ve analiz edilmiştir. Araştırma, başka bir kaynaktan kısmen veya tamamen intihal edilmemiştir ve yayımlanmak üzere başka bir dergiye veya yayına gönderilmemiştir. Çalışma kapsamında kullanılan tüm kaynaklar, ilgili literatürden alınmış ve uluslararası akademik alıntı kurallarına uygun şekilde doğru bir biçimde referanslandırılmıştır. Literatür taraması yalnızca daha önce yayımlanmış ve kamuya açık olan veriler üzerinden yapılmış olup, araştırma süreci etik standartlara uygun şekilde yürütülmüştür.

2. HAC İBADETİNİN İFÂ EDİLME ZAMANI

Hac ibadeti, Mekke'ye gitmeye güç ve imkân bulabilen kimselere farz kılınmıştır.²² Namazın eda edilmesi için vakit şart olduğu gibi,²³ hac ibadetine de belirlenmiş olan hac ayları içinde yerine getirilmesi şarttır. Bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça ifade edilmiştir ve hadîs-i şerîflerle de teyit edilmiştir. Nitekim Kur'ân'da "Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir,"²⁴ buyrulmuş; yine bir başka âyette "Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihrama girerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günaha yönelmek ve kavga etmek yoktur,"²⁵ şeklinde bir açıklama yer almıştır.

Hac ayları, Şevval ve Zilkade aylarının tamamı ve Zilhicce'nin ilk on günü olarak belirlenmiştir. Bu sürelerden önce hac niyetine girilmesi mümkün değildir; çünkü hac ibadetine rükünleri, belirli bir zaman ve mekânda ifa edilmesi gereken fiillerdir. Haccin en önemli rükünlerinden biri olan ihram, bu aylar içerisinde giyilir ve hac ibadetine niyeti edilir. Zilhicce'nin dokuzuncu günü olan Arefe, Arafat vakfesinin yerine getirildiği gündür. Zilhicce'nin onuncu günü ise nahr (kurban kesme) günü olarak anılır ve Kurban Bayramı'nın ilk günüdür. Bu tarihte, haccin temel fiillerinden biri olan ziyaret tavafı (ifada tavafı) icra edilmeye başlanır.²⁶

Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmekte ve bu süreçte karşılaşılan sorunlara yönelik bilimsel çalışmalar düzenlenmektedir. Örneğin, 7-9 Temmuz 2006 tarihlerinde düzenlenen Hac Organizasyonu Sempozyumu, organizasyonel aksamalar ve fikhî meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. Benzer şekilde, 1-3 Nisan 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası Hac Sempozyumu, pandemi koşullarında ortaya çıkan çağdaş problemlerin ele alındığı verimli bir platform olmuştur.

²² Âl-i İmrân 3/97.

²³ en-Nisâ 4/103.

²⁴ el-Bakara 2/189

²⁵ el-Bakara 2/197

²⁶ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerikandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/390-391.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), “Umre, kıyâmet gününe kadar haccın içine girmiştir,” şeklindeki hadisi yorumlarken, hac ayları içinde de umre yapmanın mümkün olduğunu belirtir. Bu görüş, Muhammed İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye et-Temîmî el-Hanzalî (ö. 238/853) gibi âlimler tarafından da benimsenmiştir. Zira Câhiliye döneminde halk, hac aylarında umre yapmazdı. İslâmiyet’in gelişiyle birlikte hac aylarında (Şevval, Zilkade ve Zilhicce’nin ilk on günü) umre yapma imkânı sundu. Bu sebeple, hac için ihrama girecek kimsenin bu aylar içerisinde ihrama girmesi gerekmektedir.²⁷

Her ne kadar hac aylarında umre yapmak mümkünse de hac menâsikinun uygulandığı Arefe ve Kurban bayramı günlerinde umre yapmak Hanefîlere göre tahrimen mekruhtur. Cumhur (Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler) ise hacca niyet etmeyenlerin o günlerde umre yapmasını caiz görür. Hacca niyet eden kimselerle ilgili ise Mâlikîlere göre dördüncü günü güneş batıncaya, Şâfiîlere göre ise veda tavafı dışında haccın tüm menâsikini yapıncaya kadar bu kimseler umre yapamazlar.²⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de “*hac, bilinen aylardadır,*”²⁹ âyetinde geçen, “bilinen aylardan” kastedilen, Arapların Hz. İbrâhîm’den bu yana ifâ ettikleri hac ibadetini Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayları³⁰ içinde gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Bu aylar, ihrama girilerek hac ibadetinin başladığı ve uygulandığı zaman dilimleridir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de “*bilinen aylar*” ifadesinin yanı sıra “*belirli günler*” ifadesi de yer almaktadır. Bu bağlamda “*bilinen aylar*”, hac için ihrama girilebilecek süreyi ifade ederken, “*belli günler*”, hac ibadetinin gerçekleştirildiği arefe, nahr (Kurban Bayramı’nın birinci günü) ve teşrîk (bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri) günlerini kapsamaktadır.

Mezhep imamaları Zilhicce ayı ve hac günleriyle ilgili bazı farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu görüşler ise üç maddede sunulabilir:

a. Hanefî ve Hanbelîlere göre hac ayları, Şevval, Zilkade ve Zilhicce’nin ilk on günüdür. Bu görüş, Ebû Amr eş-Şa’bî (ö. 104/722), Mücâhid el-Mekkî (ö. 103/721), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Dahhâk el-Belhî (ö. 105/723) gibi âlimler tarafından da benimsenmiştir.³¹ Ayrıca, bu

²⁷ bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Hac”, 89 (Hadis hasendir. Ayrıca bu rivâyet, Ebû Süfyân Sürâka b. Mâlik b. Cü’süm el-Kinânî el-Müdlîcî (ö. 24/645) ve Câbir b. Abdillâh b. Amr b. Harâm el-Ensârî’den (ö. 78/697) de nakledilir).

²⁸ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/392; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’s-şerâ’i’*, 2.baskı, (b.y.: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 2/227.

²⁹ el-Bakara 2/197. Âyetin meâlî şöyle verilebilir: “*Hac amellerinin (menâsikinin) vakti bilinen aylardır.*” “*Hac için ihram vakti malum olan aylar içindedir.*” “*Sadece hac ibadeti, bilinen bu aylarda ifâ edilir.*” Bu gerekçe ile İmam Mâlik hac ayları içinde umre yapmayı mekrûh addeder. Hz. Ömer ve Hz. Osman bu aylar içinde umreyi yasaklamışlardır. bk. Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dîmaşkî (İbn Kesîr), *Tefsîru’l-Kurâni’l-azîm*, (b.y.: Dâru Taybe, 1999), 1/543; Ahmed Abdurrahman b. Muhammed es-Sâtî (Bennâ), *Bülâğu’l-emânî min esrâri’l-Fethi’r-rabbânî*, (b.y.: Dâru İhyâ’i’t-türâsi’l-Arabî, 2. Baskı, ts.), 11/118.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Nâsır, (Riyad: Dâru Turuki’n-necât, 1422), “Hac”, 37; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 1/122, (No. 180); a.mlf., *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târik b. İvazilleh -Abdülmuhsin el-Husynî, et-Tahhân, (Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.), 2/163, (No. 1584).

³¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 2/211.

husus İbn Mes'ud (ö. 32/652-653), İbn Abbâs, İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Zübeyr (ö. 73/692)'den nakledilen rivayetlerle desteklenmektedir.³²

Hac ibadeti, belirli birkaç günde tamamlanabilmesine rağmen, haccın rükünlerinden biri olması nedeniyle sadece tayin edilen hac aylarında ihrama girilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu görüş, İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 78/697), Mücâhid ve Şâfiî tarafından da desteklenmektedir.³³ Arafat vakfesi, Zilhicce'nin dokuzuncu günü (Arefe), ziyaret tavafı ise Zilhicce'nin onuncu günü (nahr/kurban bayramının birinci günü) yapılır. Hac ibadeti, namaz ve oruç gibi vakti belirli bir ibadet olduğundan, bu fiillerin belirtilen zamanlardan önce yapılması caiz değildir. Örneğin, Arefe gününden önce Arafat vakfesi, nahr gününden önce ziyaret tavafı yapılamaz.³⁴

Zilhicce'nin ilk on günü, haccın asgari sınırlarını ifade ederken, Zilhicce ayının tamamı hac aylarından sayılmıştır. Bu durum, ziyaret tavafının Zilhicce ayı sonuna kadar yapılabileceğini göstermektedir.³⁵ Bazı görüşlere göre ise ihrama hac aylarında girilmesi müstehap kabul edilmiş, senenin diğer günlerinde ihrama girmenin de mümkün olduğu belirtilmiştir. Ancak hac ayları dışında ihrama girmenin umre ihramı sayılacağı, dolayısıyla hac ibadeti için girilen ihram olmayacağı ifade edilmiştir.³⁶

b. Şâfiî Mezhebine Göre: Hac ayları, Şevval, Zilkade, Zilhicce'nin ilk dokuz günü ve Kurban Bayramı'nın birinci gününün gecesini kapsar.³⁷ Bu görüşe göre, ayette "aylar" ifadesinin çoğul olarak kullanılması, hac ayları Şevval ve Zilkade'nin tamamını, Zilhicce'nin ise yaklaşık üçte birlik bir kısmını kapsamaktadır.

c. Mâlikî Mezhebine Göre: Hac ayları Şevval, Zilkade ve Zilhicce olmak üzere tam üç aydır.³⁸ Bununla birlikte, Arafat vakfesi haccın vazgeçilmez bir rüknüdür ve belirli bir zaman diliminde yapılması gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus açıkça belirtilmiştir: "Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin ve O'nu size gösterdiği şekilde anın..."³⁹ Ayette geçen "bilinen gün" ifadesi, vakfenin belirli bir zaman dilimine tahsis edilmiş olduğunu

³² Buhârî, "Hac", 33. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), ilgili âyetlerin ardından İbn Ömer ve İbn Abbâs'tan yapılan nakillere yer vererek bu nakillerin ilgili hadisin hükmen merfû' kabul edilmesine ve hüküm vermede delil olarak değerlendirilmesine dayanak olduğunu ifade etmiştir. bk. Buhârî, "Hac", 33. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsaat*, 5/190, (No. 5043); Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Zühayr eş-Şâvîş, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403/1983), 7/34; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali (İbn Hacer el-Askalânî), *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1397), 3/535-536.

³³ el-Bakara 2/189.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 2/160, 211.

³⁵ Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, ts., 3/17.

³⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahşî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 4/61; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/19; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, (Beyrut: y.y., 2000), 4/320.

³⁷ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 7/34.

³⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (İbn Rüşd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 2/90.

³⁹ Bakara 2/198.

vurgular. Dolayısıyla Arafat vakfesi olmadan hac düşünülemez, çünkü bu ibadet, belirlenmiş bir zaman ve mekân çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.

Bu görüş farklılıkları uygulamada hacı adaylarına büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Şöyleki ziyaret tavafı yapmadan kadınların özel hallerinin başlaması veya izdiham ve aşırı sıcaklar nedeniyle hastalanma ve yaralanma gibi durumlarında hacılar Zilhicce ayı sonuna kadar ibadetlerini tamamlama imkânı bulabilmektedirler. Hac için ihrâma hac aylarında girilebilir. Ancak Arafat vakfesini arefe günü yerine getirmesi gerektiği için vakfenin bitiş zamanından önceki bir zamanda ihrama girmiş olması gerekir. Bu zamanların dışındaki ihram sadece umre ihramı sayılır.

3. HAC İBADETİNİN ERTELENMESİ İLE İLGİLİ FIKHÎ TARTIŞMALAR

Hac ibadeti, mükellefin, gerekli şartları taşıdığı ilk yılda mı yapılır, yoksa daha sonraki yıllarda yapılabilir mi? Bu hususta mezhepler farklı görüşler beyan etmişlerdir.

a. Haccın İlk Yılda Edâ Edilmesi Görüşü (Fevrilik):

Bazı İslâm âlimleri, gerekli şartları taşıyan bir kimsenin haccı, ilk imkân bulduğu yıl yerine getirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüş, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798), Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin tercih ettiği bir görüştür. Bununla birlikte Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ve Şâfiî mezhebinden Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) tarafından da bu görüş benimsenmiştir.⁴⁰

Delilleri:

1. İbn Abbâs'tan (r.a.) nakledilen bir hadiste, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim haccetmek isterse acele etsin.”⁴¹ Başka bir rivayette ise bu ifadeye şu ilave yapılmıştır: “...Çünkü böyle bir kimse, belki hastalanabilir, bineğini kaybedebilir veya başka bir ihtiyaç ortaya çıkabilir (de haccını eda edemez).”⁴²

2. Hz. Ali (ö. 40/661) Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) şu sözünü nakletmiştir:

“Kim, kendisini Beytullah'a ulaştıracak azık ve bineğe sahip olur da haccedemeden ölürse, Yahudi veya Hıristiyan olarak ölmüş gibi olur. Bu, Allah'ın Kitabında yer alan, 'Yoluna

⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Baḥrür-r-râ'ik*, 2/333; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, (Beyrut: y.y., 1995, 4/303; Hüseyin b. Muhammed Saîd b. Abdilgâni el-Mekki, *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki Molla Aliyy'i-kârî*, Mekke, 2009, 44.

⁴¹ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/225; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1992), “Menâsik”, 5 (No. 1732); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, (b.y.: yy., 2000), “Menâsik”, 1; Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, (Beyrut: y.y., 1990), 1/448; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü's-Süneni'l-kebir*, (Beyrut: y.y., ts.), 4/339-340.

⁴² bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/214, 323, 355; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18/287, 296; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Riyad: y.y., 1981), 1; Bu ziyâde zayıftır. Çünkü ziyâdenin bulunduğu rivâyette İsmâil b. (Ebû) Halife Ebû İsrâîl el-Mülâî el-Absî bulunmaktadır. Bu zat hakkında ise tenkidler yapılmıştır. Zayıf biridir. bk. İbn Adiy, Nesâî, Cürçânî, Bûsürî. Şevkânî, bu raviyi “sadûktur, hafızası zayıftır,” şeklinde tanımlar. bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 4/302; Ahmed b. Hanbel (*el-Müsned*, 1/313), İbn Abbâs'tan (r.a.) İsmâil Ebû Halife Ebû İsrâîl el-Mülâî'nin de bulunduğu bir isnadla, ancak farklı bir lafızla şöyle bir nakilde bulunur: “Hac farizasına acele ediniz. Zira sizden biri başına ne geleceğini bilemez.”

gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır' (Âl-i İmrân 3/97) buyruğunun gereğidir.”⁴³

Bu deliller,⁴⁴ şartları taşıyan bir kimsenin haccını geciktirmeden eda etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu görüş, haccın ihmale veya ertelemeye gelmeyecek bir ibadet olduğunu vurgular.

b. Haccın İlk Yılda Edâ Edilme Yükümlülüğünün Bulunmaması Görüşü (Terâhî):

Terâhî görüşü, haccın hemen yerine getirilmesinin zorunlu olmadığını, ancak bu durumun haccı erteleme tavsiyesi anlamına gelmediğini ifade eder. Bu görüş, Şâfiî, Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından benimsenmiştir.

Delilleri:

1. Hz. Peygamber'in hicretin onuncu yılında hac ibadetini yerine getirdiği bilinmektedir. Ancak hac, hicretin altıncı veya dokuzuncu yılında kılınmıştır. Hicretin altıncı yılında nazil olan, “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın*”⁴⁵ âyetidir. Hicretin dokuzuncu yılında nazil olan ayet ise, “*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”⁴⁶ âyetidir. Bu durum, Hz. Peygamber'in haccını bir özür nedeniyle geciktirdiği şeklinde açıklanmıştır. Hac âyetinin, hac aylarının son günlerinde nazil olması da bir erteleme sebebi olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Mekke'nin şirk unsurlarından temizlenmesi zarureti, haccın daha sonraki bir tarihte eda edilmesini gerekli kılmıştır.⁴⁷

⁴³ bk. *Tirmizî*, “Menâsik”, 3. Bu anlamda Ebû Ümâme Sudey b. Aclân'dan (ö. 86/705) nakledilen benzer bir rivayet vardır. bk. *Dârimî*, “Menâsik”, 1. *Dârimî*'nin Ebû Ümâme'den (r.a.) naklettiği bu rivâyetin senesinde yer alan Leys b. Ebî Süleym zayıftır. Şerik'in ise hafızası zayıftır. Münzirî, Ebû Ümâme'den nakledilen hadisin, Hz. Ali'den (r.a.) nakledilen hadisten daha iyi olduğunu, benzer üçüncü bir naklin de Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyet edildiğini söyler. Bu tarikler birbirini kuvvetlendirir. Ve hasen li gayrihi konumuna yükselir. Bu rivâyet cumhurun delillerinden biridir. Bu da İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'l-Mevzuât*'ındaki hatasını ortaya koyar. Ukaylî ve Dârekutnî'nin: “Bu konuda sahih bir rivâyet yoktur,” sözüne de itibar edilmez. Çünkü hadisin sahih olmaması, hasen olmasına engel değildir. bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/302.

⁴⁴ Hac yolunda engelle karşılaşılan bir kimsenin ihramdan çıkarak daha sonra haccını kaza etmesi gerektiğini ifade eden bir başka rivayet de bu görüşü desteklemektedir. Haccâc b. Amr en-Neccârî el-Ensârî (ö. 37/657), Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) şu hadisi nakletmiştir: “Kim (hac yolculuğunda) ayağı kırılır veya topallaşırsa ihramdan çıkar. Bu kimse, daha sonra / bir sonraki yıl haccını kaza etmelidir.” bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/450; *Dârimî*, “Menâsik”, 57; *Tirmizî*, “Hac”, 96; *Ebû Dâvûd*, “Menâsik”, 43 “veya hastalanırsa” ziyadesi de bulunmaktadır; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/ 915), *Kitâbü's-Sünenü's-suğrâ (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Çudde, (Haleb: y.y., 1986), “Menâsik”, 102; a.mlf. *Kitâbü's-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im, (Şuayb el-Arnâvût'un yöneticiliği ile), (Beyrut, y.y., 2001), 4/94; *İbn Mâce*, “Menâsik”, 85 (Seneddeki râvilerden “Ümmü Seleme'nin azadlığı Abdullah b. Râfi'nin Haccac b. Amr el-Ensârî'ye ihramlı kimsenin hacdan alıkonulması sorulduğu” ziyadesi bulunmaktadır.) Râvi bu hadisi Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'a (r.a.) da sorar, onlar da bu rivayeti doğrularlar.

⁴⁵ el-Bakara 2/196.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/97.

⁴⁷ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/362; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/390-391; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 2/119-120; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtetî*, thk. Talâl Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.) 1/132; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/413; Aynî, *el-Binâye*, 4/141.

Hz. Peygamber, hicretin dokuzuncu yılı Hz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak görevlendirmiş, müşriklere yönelik ultiyatomu bildirmek üzere ise Hz. Ali'yi göndermiştir. Hz. Ali bu ultiyatom bildirisinde cennete sadece müminlerin gireceği, çıplak olarak hiç kimsenin Beytullah'ı tavaf edemeyeceği, o yıldan sonra hacda Müslümanlarla kâfirlerin bir araya gelmeyeceği ve Allah Rasûlü ile antlaşması olanların bu sözleşmelerinin süresi dolana kadar geçerli olacağı hususuna vurgu yapmıştır.⁴⁸

İlgili rivayetler ve fikhî görüşler çerçevesinde günümüz problemleri açısından baktığımızda, ülkelerin nüfuslarına bağlı olarak binde bir oranında kota uygulaması nedeniyle hacı adaylarının kura veya sıra sistemiyle belirleniyor olması, fevrîlik görüşünün uygulanmasını zora sokmaktadır. Bu durumda, haccın yerine getirilebilmesi noktasında daha çok istitâat (güç yetirme) kavramını ön plana çıkarmaktadır. Çünkü kuradan ismi çıkmayan kişilerin diğer şartları taşısa da hemen hacca gitmesi mümkün görülmemektedir.

Netice itibarıyla, hac ibadetinin şartları içinde değerlendirilen istitâat kavramının ekonomik imkânların yanı sıra sosyal ve sağlık koşullarını da kapsayacak şekilde yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Hac ibadeti, malî yükümlülüğün yanı sıra fiziksel yeterliliği de gerektiren bir ibadettir. Haccın meşakkatli bir ibadet olması göz önünde bulundurularak, tam teşekküllü, alanında uzman doktorlardan oluşan bir heyet tarafından hacı adaylarına "Hac ibadetini kendi başına yapabilir" şeklinde bir sağlık raporu gibi sıhhat yeterliliğini belgeleyen şartların da eklenmesi gündeme alınarak fevrî ve terâhîlik durumunun ve istitâat (güç yetirme) konusunun yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu yaklaşımlar, haccın hem mâlî hem de bedensel şartlarını sağlamanın önemini vurgulamakta ve modern şartlara uygun bir fikhî değerlendirme yapılmasını gerekli kılmaktadır.

4. MİKÂT SINIRLARI İLE İLGİLİ FIKHÎ TARTIŞMALAR

Mîkât lügat itibarıyla, ihrama girme yeri ve zamanı demektir. Terim olarak, Mekke çevresinde çeşitli ülke ve bölgelerden hac ve umreye gelenlerin ihrâma girmeleri için belirlenen özel mekânlardır.⁴⁹ Mîkât mahalleri, hac ve umre ibadetinin başlangıç noktalarını ifade eden, ihrama girilmesi gereken özel alanlardır. Bu mahallerin sınırları, Hz. Peygamber'in ashabına öğrettiği sahih hadislerle net bir şekilde belirlenmiştir. Câbir b. Abdillâh,⁵⁰ İbn Abbâs,⁵¹ İbn Ömer⁵², Hz. Âişe (ö. 58/678),⁵³ ve Hâris b. Amr el-Bâhilî es-Sehmî'den⁵⁴ (r.a.)

⁴⁸ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/79, 2/299; Buhârî, "Salât", 10; Müslim, "Hac", 435; Tirmizi, "Hac", 44; Dârimî, "Menâsik", 74; Nesâî, "Menâsik", 161; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/400.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 2/163-164; Ayrıca bk. Salim Öğüt, "Mîkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30/48.

⁵⁰ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (İbn Ebû Şeybe), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Riyad: Meketebetü'-Rüd, 1409), 3/265.

⁵¹ bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, (Mısır, Dâru Hecer, 1419/1999), 4/336, (No. 2729); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/249 (2240); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8 (No. 1738, 1740). Ebû

nakledilen rivayetler, mîkât noktalarının hem coğrafi sınırlarını hem de ibadet açısından önemini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in şu şekilde bir açıklama yaptığı rivayet edilmiştir:

Medineliler için Zülhuleyfe'yi, Şamlılar için Cuhfe'yi, Necidliler için Karnülmenâzil'i, Yemenliler için Yelemlem'i ihrama giriş yeri olan mîkât olarak belirledi. Belirlenen mîkâtlar, bu sayılan bölgelerin ve zikredilen yerlerden geçiş yapacak olan diğer beldelerin halkından hac ve umre niyeti ile gelenler içindir. Mîkât mahallerinin içinde yer alan bölgelerde oturanlar, buldukları yerlerden, hattâ Mekkeliler Mekke'de kendi evlerinden veya Mekke'ye ihramlı olarak giren ve umresini tamamlayan kişiler ikamet ettiği yerden ihrama girerler.⁵⁵

İkamet yerlerine göre ihrama girilebilecek mîkât yerleri, hac ve umre ibadetine hazırlık sürecinde önemli bir yere sahiptir. Mekke ve Mina'da oturanlar için hac niyetinde harem, umre niyetinde hil⁵⁶ sınırıdır. Hil bölgeleri arasında ise en çok tercih edilenler Ten'im, Ci'râne, Hudeybiye ve Arafat'tır. Mîkât sınırları içinde yaşayanlar, ailelerinin bulunduğu yerden veya hil bölgelerinden diledikleri bir yerden ihrama girebilirler. Mîkât sınırlarının dışında kalan bölgelerde yaşayanlar, afâkiler olarak adlandırılır ve onlar için belirlenmiş mîkât yerleri şunlardır: Medineliler için Zülhuleyfe,⁵⁷ Şamlılar ve Mısırlılar⁵⁸ için Cuhfe,⁵⁹ Tâif ve Necidliler için Karnülmenâzil,⁶⁰ Yemenliler ve Tihâmeliler için ise Yelemlem⁶¹ ihrama giriş noktasıdır.

İraklılar (Basra, Kûfe) ve Uzak Doğu ülkelerinden gelenler için ihrama girilebilecek mîkât noktası olarak *Zâtürk* (Darîbe olarak da bilinen yer)⁶² *Akîk vâdisi* belirlenmiştir. Akîk, özellikle doğudan gelenler için faziletli kabul edilmiştir. İbn Abbâs (r.a.), Hz. Peygamber'in

Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahru'z-zehhâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd., (Medine, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 11/358.

⁵² bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/430, (No. 2033); Buhârî, "Hac", 5; Müslim, "Hac", 13-15; İbn Mâce, "Menâsik", 13; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8 (No. 1737).

⁵³ bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8 (No. 1739).

⁵⁴ bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8 (No. 1742).

⁵⁵ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/238, 344 "Doğu bölgesinden gelenler için Allah Rasulü Akîk'i mîkât olarak belirlemiştir"; Buhârî, "Hac", 5-13; "Cezâû's-sayd", 18; Müslim, "Hac", 11-12; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Tirmizi, "Hac", 17; Nesâî, "Menâsik", 19-23; Dârimî, "Menâsik", 4-5. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayette şöyle geçer: "Doğu bölgesinden gelenler için Zâtürk mîkât olarak belirlenmiştir." bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 11/358; İbn Ömer'den nakledilen rivayet için bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/430, (No. 2033); Müslim, "Hac", 13-15; İbn Mâce, "Menâsik", 13; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; İbn Ömer: *İnsanlar (mîkât tayin etmek için) Zâtürk'i Karnu'l-menazil'e kıyas ettiler* der." bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/3 (No. 4455); 2/181;. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/250, (No. 721); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsâl*, 7/260, (No. 7445); Müslim, "Hac", 18; İbn Mâce, "Menâsik", 13; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 22, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî (İbn Ebî Âsim), *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed, (Riyad: Dâru'r-râye, 1411/1991), 2/456, (No. 1257).

⁵⁶ Harem bölgesiyle, mîkât mahallerinin çevrelediği alan arasındaki bölgeye *Hil bölgesi* denir.

⁵⁷ Veya *Âbâr-ı Ali, Akîk Vâdisi, Mescid-i Şecera*: Mekke'ye 464 km. Tebuk yolundan gelenler için mîkât sayılır.

⁵⁸ Nesâî, "Menâsik", 22.

⁵⁹ Veya "*Mehyeya / Mühyeya (Mehîa)*, yâhut *Râbiğ*": Mekke'ye 187 km. bk. Müslim, "Hac", 14.

⁶⁰ Veya "*es-Seylü'l-kebir*" denilen Tâif ile Mekke arasındaki bir kasabadır. Mekke'ye 75 km.

⁶¹ Veya *Elemlem* (Sa'diyye denilen yer): Mekke'ye 74 km. bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8.

⁶² Mekke'ye 94 km. bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 19.

doğudan gelenler için Akîk'i mîkât olarak tayin ettiğini belirtmiştir.⁶³ Ancak, Zâtüürk ve Akîk arasındaki farklılıklar çeşitli rivayetlerle ele alınmıştır:

Bazı rivayetlerde bu mîkâtların doğrudan Allah Rasûlü tarafından belirlendiği ifade edilse de bu rivayetlerdeki “Zâtüürk” kısmının şâz olduğu kabul edilmiştir.⁶⁴ İslâm hukukçularının genel görüşüne göre, bu sınırları çizenin Hz. Ömer (ö. 23/644) olduğu belirtilmiştir. Örneğin, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Hz. Ömer'in bu sınırları belirlediğini savunurken,⁶⁵ bir rivayette İbn Ömer (r.a.), insanların Zâtüürk'ü Karnülmenâzil'e hizalama yöntemi ile mîkât olarak belirlediğini ifade etmiştir.⁶⁶ Basra ve Kûfe fethedildiğinde Müslümanlar, yol üzerindeki zorlukları nedeniyle Hz. Ömer'e başvurmuş ve onun ictihadiyla Zâtüürk, onlar için mîkât olarak belirlenmiştir.⁶⁷ Sahâbeden Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712) ve İbn Ömer bizzat bu bölgede ihrama girmiştir.⁶⁸

Fıkıh âlimlerinden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel, Zâtüürk'ü doğudan gelenlerin mîkâtı olarak kabul etmişlerdir. Özellikle Süfyân es-Sevrî, Akîk'ten ihrama girmenin müstehap olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Buhârî şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), bu görüşe katılan âlimlerden, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye el-Mervezî (v. 238/853) ve Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid el-Kelbî el-Bağdâdî'nin (ö. 240/854) isimlerini vermiştir. Ayrıca İbn Battâl, İmam Şâfiî'nin, Akîk'ten ihrama girmenin daha faziletli olduğunu savunduğu; İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî'nin (ö. 318/930) ise Akîk'ten ihrama girmenin daha faziletli olduğunu, ancak Zâtüürk'tan ihrama girmenin yeterli olduğunu belirttiğini zikretmiştir.⁷⁰

⁶³ Tirmizî, “Hac”, 17; Ebû Dâvûd, “Hac”, 8.

⁶⁴ Zâtüürk'ün bizzat Hz. Peygamber tarafından mîkât yapıldığı zikredilmektedir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/78 (No. 5492): Suayb el-Anavût (ö. 2016) bu rivayetin tahririnde senedin sahîh olduğunu, ancak “Zâtüürk” kısmının şâz olduğunu belirtmiştir. Nevevî (ö. 676/1277) Câbir'den nakledilen rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 7/194.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Tertîbü Müsnedi's-Şâfiî*, nşr. Yûsuf el-Hasenî, İzzet el-Hüseynî, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1370/1951), 114-115; a.mlf., *el-Ümm*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 2/150; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed – Adil Ahmed, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999), 4/67-69; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim (el-Minhâc)*, (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392), 8/81-82; Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*, (b.y.: Dâru'l-fikr'il-Arabî, ts.), 5/13; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/389-390.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/3.

⁶⁷ Buhârî, “Hac”, 13; Basra ve Kûfeli Müslümanlar Hz. Ömer'e gelip: “Ey Mü'minlerin emiri! Allah Rasulü, Necd bölgesinden gelenler için Karnülmenâzil'i harem tayin etti ama yolun ters ve güçlük içeren bir yönde olması hasebiyle bizim için oraya gitmemiz zor olacaktır” dediklerinde Hz. Ömer: Yolunuz üzerinde Karnülmenâzil hizasına bakın” cevabını vererek ictihadı ile Zâtüürk'ü onlar için mîkât tayin etmiştir.

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/266.

⁶⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, (Beirut: y.y. 2000), 4/37; a.mlf., *et Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, (Cidde: y.y., 1990), 15/140.

⁷⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: y.y., 2003), 4/199; Aynî, *el-Binâye*, 4/158. İbn Battâl, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye el-Mervezî (v. 238/853) ve Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid el-Kelbî el-Bağdâdî'nin (ö. 240/854) isimlerini zikreder.

Bu görüşler, Irak ve çevresindeki Müslümanların ihramla ilgili uygulamalarında bölgesel ihtiyaçlara ve kolaylığa göre şekillenmiştir.

Hac ibadetinde, belirlenen mîkât sınırlarına ulaşamayanlar için hiza hesaplamasıyla⁷¹ ihrama girme imkânı bulunmaktadır. Bu uygulama, Hz. Ömer'in "Mekke'ye giden yolunuz üzerinde Karnülmenâzil mîkât mahallinin hizasında bir yer tespit ederek orayı mîkât yapınız," şeklindeki sözü ve icraatıyla desteklenmektedir.⁷²

Tâif-Mekke arasında dağ yolunun açılmasının ardından, Karnülmenâzil ile Yelemlem arasındaki *Vâdimuhrim*, Suudi Arabistan'daki Suud Müftüsü Muhammed b. İbrâhîm Âlü Şeyh'in (ö. 1389/1969) 1389/1969 tarihli fetvası ile mîkât tayin edilmiştir. Fakat bu tespit hiza değerlendirmesi ile değil, *Vâdimuhrim*'in, Karnülmenâzil'in bir uzantısı ve es-Seylü'l-kebir'in başlangıç noktası olması göz önüne alınarak ve naslara uygun bir mîkât mahalli olarak tespit edilip ilan edilmiştir. Son yıllarda, muhtemel tartışmaların önüne geçmek adına *Vâdimuhrim* olarak bilinen bu yerin ismi, Karnülmenâzil olarak değiştirildi. Böylece, Tâif ile Mekke arasında yer alan dağ ve ova yolları, her ikisi de aynı isme sahip birer mîkât mahalli olarak hizmet vermektedir.

Mîkât sınırlarından önceki bir noktada ihrama girilebileceğine, bazı sahâbîlerin Şam, Basra ve Kudüs gibi yerlerde ihrama girmesi örnek olarak gösterilmiştir.⁷³ Kanaatimizce, ashâbın bu uygulamaları esas alınarak günümüzde, yolculuk süresi ve zorlukları dikkate alındığında, Türkiye'de de ihrama girilebileceği ifade edilebilir. Uygulamada hacı adaylarımız havalimanlarında ihrama girerek niyetlerini Cuhfe hizasında yapmaktadırlar.

Mîkât mahalleri, ihramsız geçilemeyecek yerler olarak belirlenmiştir. İbn Abbâs'tan gelen "Mîkâtı ihramsız olarak geçme!" rivayeti⁷⁴ bu kuralı desteklemektedir. Ancak, Mekke fethinde Peygamber Efendimiz ihramsız olarak başında bir miğferle Mekke'ye girmiştir.⁷⁵ Bu da cihad gibi farklı amaçlarla Mekke'ye ihramsız olarak girilebileceğinin caiz olduğunu göstermektedir. Umresini tamamlayarak Medine dönüşünde 90 km. mesafedeki Usfan'a ulaşan bir sahâbî, Medine'den gelen emir üzerine, yolundan dönerek tekrar Mekke'ye

⁷¹ Mîkât mahalleri Allah Rasülü tarafından ana geçiş noktaları için tespit edilmiştir. Ancak bu ana merkezlerin aralarında bir yoldan geldikleri takdirde Hz. Ömer'in gösterdiği mîkât tespit metodunda görüldüğü gibi en yakın mîkât mahallinin hizası esas alınır. Hz. Ömer Iraklılara "Mekke'ye giden yolunuz üzerinde Karnülmenâzil mîkât mahallinin hizasında bir yer tespit ederek orayı mîkât yapınız," sözü bu durumu vuzuha kavuşturmuştur. bk. Buhârî, "Hac", 13.

⁷² Buhârî, "Hac", 13.

⁷³ Kâ'b b. Ucre el-Ensârî (ö. 52/672) ve İbn Mes'ûd Şam'da, İmrân b. Husayn el-Huzâil el-Ezdî (ö. 52/672) Basra'da, İbn Ömer ise Kudüs'te ihrama girmiştir. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/124-125; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18/107, (No. 204); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/545, (No. 6027); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 5/30-31; Kudüs'te ihrama girmenin (annesinden doğduğu gibi mağfûr olacağına dâir) fazileti ile ilgili olarak Ümmü Seleme ve İbn Ömer'den (r.a.) hadisler de nakledilir: "Kim Beytü'l-Makdis'ten niyetlenerek ihrama girerse başışlanır." bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/299; Ebû Dâvûd, "Hac", 8; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (Beyrut: y.y., 2004, 2/283, (No. 211).

⁷⁴ bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* 11/435, (No. 12236. Sahâbe ve tâbiine nispet edilen sözler de vardır. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/209. Atâ b. Rabah'a atfedilen bir söz de vardır. bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, (b.y.: Âlemü'l-kütüb, 1994), 2/263.

⁷⁵ bk. Buhârî, "Libâs", 17; Müslim, "Hac", 450.

ihramsız bir şekilde giriş yapmıştır. Nitekim konuyla ilgili olarak İbn Abbâs, sadece hac veya umre niyetiyle gelenlerin ancak ihramla giriş yapılabileceğini belirtmiştir.⁷⁶

Mekke'nin batısında yer alan Cidde, batıdan herhangi bir mîkât sınırı belirlenmediği için çoğu âlim tarafından hil bölgesinden sayılmaktadır.⁷⁷ Bir görüşe göre, Afrika, Avrupa, Amerika gibi bölgelerden gelen âfâkîler Cidde'de ihrama giremez. Kuzey ve batı istikametinden gelenlerin ise Cuhfe hizasını geçmeden ihrama girmeleri gerekir. Mekke'ye örfi olarak uzaklığı mîkât kabul edilen yerler göz önüne alındığında, Cidde de bu tür bir mîkât olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, mukim olan kişilerin o bölgenin mîkâtına uyması gerekmektedir.⁷⁸

Cidde'nin mîkât mahalli olarak kabul edilmesi yalnızca hiza hesabına dayalı bir değerlendirmeye ele alınmamalıdır. Günümüzde, hacı adaylarının çoğunluğu Cidde Havalimanı üzerinden Suudi Arabistan'a giriş yapmaktadır. Ancak, özellikle kış şartlarının zorlu geçtiği bölgelerden gelen hacı adaylarının, uçakta ihrama girmenin zorlukları, tavaf

⁷⁶ bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 5/289.

⁷⁷ Muhammed Emin b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî (İbn Âbidîn), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, (Beyrut: y.y., 1992), 2/476; Abdullâh b. Abdirrahmân et-Temîmî (İbn Câsir), *Müfîdü'l-enâm ve nûru'z-zalâm fi tahrîri'l-ahkâm li hacci beyti'llahi'l-harâm*, (Kahire: y.y., 1969), 1/59; Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûri, *Mirâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*, (Hindistan: İdâretü'l-bûhusi'l-İlmiyye, 1404/1984), 8/353: "Âfâkî, öncelikle Huleys ve Cidde gibi hil bölgelerinden geçiş zamanında kasten bir yere yönelse ihramsız olarak geçişi o kimseye helaldir, geçebilir", 8/371; İmam Mâlik "Mısır, Şam vb. bölgelerden deniz yolu ile gelenler Cuhfe hizasına geldikleri zaman ihrama girerler," demiş, şarihlerinden Şeyh Muhammed el-Bennânî (ö. 1194/1780) ise ihrama giriş fiilinin karaya tehir edilmesini doğru bulmamıştır. Hıraşî (ö. 1101/1690) ise Deniz yolu ile sefer yapanlar mîkâtın hizasına gelince karaya kadar geciktirmeksizin ihramlarına girerler. Şayet zamanında girmeyip geciktirirlerse ceza olarak dem (küçükbaş hayvan) kurban kesmeleri gerekir. Ayrıca, gemide ihrama girilemeyeceğine dair de bir görüş nakledilir. İbn Hacer el-Mekkî (ö. 974/1566), Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) vd. Hindistan ve Pakistan taraflarından deniz yolu gelen kişiler hac ve umre için ihramlarına Cidde'ye varmadan önce herhangi bir yerde girme mecburiyetleri yoktur, Cidde limanına inince ihramlarını giyebilirler, demişlerdir. Çünkü bu bölgelerden gelenlerin yolu üzerinde belirlenen beş mîkât mahallinden biri yoktur ve hiza imkânı da bulunmamaktadır. Ayrıca en yakın mîkât mahalli Mekke'ye iki merhaledir. Cidde de Mekke'ye iki merhalede bulunan bir yerdir. Dolayısıyla Cidde'de girmeleri gerekir, derler.

⁷⁸ Mekkî, *İrşâdü's-sârî*, 110-118; Katar Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 1399 tarihli kararı ise naslara dayanmadığı için reddedilmiştir. (bk. Abdullah b. Abdirrahmân el-Bessâm, *Teysîru'l-allâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, (Kahire: y.y., 2006), 363; Cidde, Yelemlem ile Cuhfe hizasında yer aldığı ve Mekke'ye iki merhale uzaklıkta bulunmaktadır. Hanefilere göre bir kişi ister kara isterse deniz yolu ile gelsin, belirlenmiş mîkâtlarından bir mîkâta uğramadan geçecek olursa mîkâtlardan birinin hizasına geldiği noktada ictihad eder ve ihrama girer. Girmeden olursa elbette bud aha iyidir. Hizasını bilemeyecek olursa Cidde gibi Mekke'ye iki merhale olan yerler esas alınır. Şâfilerce de Cidde'nin batı tarafından deniz yolu ile gelenler için hiza kestirilemeyecek olursa Mekke'ye iki merhale uzaklık prensibi esas alınır. bk. İbn Câsir, *Müfîdü'l-enâm*, 59-60. Mezkûr gerekçelerle soğuk iklim bölgelerinden gelen hacıların sağlıklarını korumak amacıyla Cidde'de ihrama girilmesi dinen uygun görülmüştür. Cidde'nin mîkât sayılıp sayılmayacağına dair lehte ve aleyhte yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Lehte Adnan b. Muhammed Âlu Ar'ûr'un "Edilletü isbâti en Cüdde mikâtün" çalışmasına İbrâhîm Subayhî'nin aleyhte "el- Mesâilü'l-müşkile fi menâsiki'l-hacci ve'l-umre" isimli reddiyesi vardır. Abdullah b. Zeyd Âlu Mahmud'un "Cevazu'l-ihram fi Cüdde li rukkâbi't-tâirâti ve's-süfîni'l-bahriyye", "el-Muhtasar fi hukmi'l-ihrami min Cüdde", Muhyiddin Kâdî'nin "el-İhram min Cüdde li rukkâbi't-tâirât fi'l-fikhi'l-İslâmî" ve Ca'fer b. Ebi'l-Lebenî el-Hanefî'nin "Defu'ş-şiddeti yecûzü te'hîru'l-âfâkiyyi'l-ihramê ilâ Cüdde" gibi çalışmalar lehte görüş beyan ederek bu konuya dair farklı bakış açılarını ortaya koymalarına rağmen; Suud Din İşleri Yüksek Kurulu "Cüdde leyse mîkâten" başlıklı fetvası ve İslâm Fıkıh Ansikolpedisi'nin 10.4.1402 tarihli kararı (3/1611) ile Cidde'nin mîkât olarak kabul edilmediği görüşünü desteklemektedir.) 2021 yılında düzenlenen Uluslararası Hac Sempozyumu'nda da Cidde'nin mîkât mahalli olabileceği savunulmuştur. bk. Huzeyfe Çeker, "Cidde Havalimanının Mîkât Mahallerine Göre Konumu." YouTube (Erişim 22 Ekim 2021, 18:04 dk.).

sonrası terleme ve sa'y alanındaki aşırı soğutma uygulamaları nedeniyle sağlık sorunları yaşadığı, hatta hastanelere başvurmak zorunda kaldığı gözlemlenmektedir. Bu zorlukların aşılması için, Cuhfe ve Yelemlem hizasına denk düşen Cidde Hac Terminali'nde ulemanın kararıyla bir mîkât mahalli belirlenmesi, hacı adaylarının karşılaştığı sıkıntıları önemli ölçüde giderecektir.

Daha kalıcı bir çözüm olarak, hacı adaylarının iniş yaptığı terminalin Cidde yerine Tâif'te inşa edilmesi önerilmektedir. Tâif terminaline iniş yapan hacı adayları, yol güzergâhında yer alan ve Hz. Peygamber'in belirlediği mîkât mahallerinden biri olan Karnülmenâzil'de ihrama girebilecek, böylece bu mesele kökten çözülebilecektir. Ancak, Tâif bölgesinde askeri üslerin bulunması nedeniyle bu öneri Suudi yetkililer tarafından sınırlı bir kabul görmektedir.

Alternatif bir çözüm ise hacı adaylarının Yenbû' veya Medine havalimanlarına yönlendirilmesidir. Medine'ye inen hacı adaylarının mîkât sorunu yaşamaması, bu yöntemin etkinliğini göstermektedir. Benzer şekilde, Mekke'ye doğrudan gidecek hacı adaylarının Yenbu' Havalimanı'na yönlendirilmesi, Cuhfe mîkât mahallinde ihrama girmelerini sağlayarak fikhî tartışmalara son verebilir. Bu teklifler, İslâm İşbirliği Teşkilatı toplantılarında Suudi Arabistan'a iletmeli ve konunun hassasiyeti vurgulanarak uygulanması teşvik edilmelidir.

5. MÜZDELİFE VAKFESİ İLE İLGİLİ FIKHÎ TARTIŞMALAR

Arafat vakfesinin ardından hacılar güneş batımıyla Müzdelife'ye hareket eder. Kur'ân-ı Kerîm'de, Arafat'tan ayrılıp Müzdelife'deki Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikretme (vakfe yapma) hususu vurgulanmıştır.⁷⁹ Hanefilere göre bu vakfe vacip, Şafîlere göre sünnettir. Vakfe zamanı ise fecri sâninin doğuşundan güneşin doğuşuna kadar olan süredir.⁸⁰ Ancak hasta, yaşlı, zayıf veya izdihamdan etkilenecek kimseler için gece vakfe yapıp Müzdelife'den erken ayrılmaya izin verilmiştir. Hac esnasında Müzdelife'de vakfe yapmak, menâsikin önemli bir parçasıdır. Ancak, kalabalık, hastalık, yaşlılık ve benzeri mazeretler durumunda bu uygulamanın esnetilebileceği, Peygamberimiz'in (s.a.s.) sahâbeye tanıdığı ruhsatlarla açıkça görülmektedir. Rivayetlere göre, Sevde bint Zem'a'nın (ö. 23/644) (r.anhâ) Müzdelife'den erken ayrılma talebi, Rasulullah tarafından kabul edilmiş ve bu durum, bireysel durumların dikkate alınabileceğini göstermiştir.⁸¹ Bu rivayet, hac ibadetinde bireysel durumların dikkate alınabileceğini ve kolaylık sağlama prensibinin önemini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, mazeret beyan eden diğer sahâbîlerin de, izdiham ihtimaline karşı can güvenliğinin korunması amacıyla vakfelerini gece yapıp erkenden ayrıldığı aktarılmaktadır. Bu

⁷⁹ el-Bakara 2/198-199.

⁸⁰ Arefe akşamı Arafat'tan Müzdelife'ye gelen hacılar akşam ve yatsı namazını yatsı vakti içinde cem ederek kıldıktan sonra istirahat ederler. Bayramın ilk günü imsak vakti girer girmez gâles (henüz bir ağarmanın belirmediği karanlık) vaktinde sabah namazını kırlarlar. Güneş doğuşuna kadar da Kuzah Dağı eteklerinde vakfelerini yaparlar. Güneşin doğuşu ile birlikte Minâ'ya hareket ederler. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 2/233; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*, 1/407; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 2/136; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/143-144; Aynî, *el-Binâye*, 4/232-234; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 2/368.

⁸¹ bk. Buhârî, "Hac", 98; Müslim, "Hac", 293-295; Nesâî, "Menâsik", 214.

uygulamalar, İslâm'ın bireysel ihtiyaçlara duyarlı yaklaşımını ve kolaylaştırma prensibini yansıtmaktadır.⁸²

Normal süreçte, sabah namazının ardından vakfe yapılarak güneş doğmadan Müzdelife'den ayrılmak, Rasulullah'ın (s.a.s.) sünnetine uygun bir uygulamadır.⁸³ Ancak, mazeret sahiplerinin gece vakfe yaparak ayrılmaları, olası izdiham ve can kayıplarını önlemek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu da, günümüzde hac idaresi tarafından alınan tedbirlerin, Peygamber uygulamalarıyla örtüştüğünü göstermektedir. Hac organizasyonunda izdiham ihtimalinin yüksek olduğu durumlarda, bireylerin güvenliğini sağlamak için Müzdelife'den erken ayrılma talimatları, hem şer'î kolaylık hem de pratik gereklilik açısından uygun bir çözümdür.⁸⁴

Netice itibariyle; dinin temel ilkelerine bağlı kalarak Hz. Peygamber'in ruhsat uygulamaları doğrultusunda hareket etmek, can güvenliğinin öncelikli olarak ele alınmasını ve insan hayatının korunmasını merkeze alan bir yaklaşımla ibadetlerin daha güvenli ve kolay bir şekilde yerine getirilmesine imkân sağlayacaktır.

6. ŞEYTAN TAŞLAMA İLE İLGİLİ FIKHÎ TARTIŞMALAR

Hz. İbrâhîm'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etme hadisesi çerçevesinde zikredilen şeytan taşlama pratiği, sahih bir rivayet olarak İslâm geleneğinde yer bulmuş ve ibadet niteliği kazanarak Allah Rasûlü'nün uygulamalarıyla şekillenmiştir. Câbir b. Abdillâh'ın (r.a.) aktardığına göre, Hz. Peygamber, Kurban Bayramı'nın birinci günü (nahr günü) biniti üzerinde şeytan taşlama eylemini gerçekleştirmiş ve şöyle buyurmuştur: "İbadetlerinizin yapılış şeklini benden öğrenin. Zira bu haccımdan sonra bir daha hacedemeyebilirim."⁸⁵ Bu ifade, şeytan taşlama da dâhil olmak üzere hac ibadetinin tüm detaylarının Hz. Peygamber'in rehberliğinde şekillendiğini ve İslâm'ın ibadet esaslarının onun uygulamaları üzerinden öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

⁸² Mekki, *İrşâdî's-sârî*, 96-97.

⁸³ Urve b. Mudarris et-Tâî'den (r.a.) bu hususta şöyle bir rivayet de nakledilir: Ben Rasulullah'ın (s.a.s.) namaz için Müzdelife'de kaldığı bir sırada ona "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben Tay dağından geliyorum. Hem devam, hem de kendim yoruldu. Vallahi, yanından geçtiğim her dağ ve taşın yanında vakfe yaptım. Acaba bu haccım sayılır mı? Allah Rasûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Kim şu bizim (sabah) namazımızda hazır bulunur, biz ayrılıncaya kadar bizimle vakfe yapar ve daha önce gece veya gündüz Arafat vakfesini de yapmaz olursa, onun haccı tamam olur. İbadetini yerine getirmiş olur." bk. Tirmizî, "Hac", 57; Ebû Dâvûd, "Hac", 68; Nesâî, "Menâsik", 211. Bu rivayet Müzdelife vakfesinin vacip oluşunun delillerinden biridir. bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u-ş-şanâ'î*, 2/135; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/55; Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. 74/693), Hz. Ömer'in Müzdelife gecesi şu sözüne şahit olur: "Câhiliye toplumu, güneş doğuncaya kadar (Müzdelife'den Mina'ya) akın etmez ve "Ey Sebir dağı gün ışığıyla aydınlan!" derlerdi. Allah Rasûlü (s.a.s.) onlara muhalefet etti ve güneş doğmadan önce Müzdelife'den ayrıldı." bk. Buhârî, "Hac", 100; Nesâî, "Menâsik", 203. Bu rivayet de müşriklere muhalefet ederek isfâr (ortalığın ağarışı) vaktinde henüz güneş doğmadan Mina'ya hareket edildiğini göstermektedir. bk. Aynî, *el-Binâye*, 4/238.

⁸⁴ Tarihte, Müzdelife-Mina arasında yaşanan izdihamlar nedeniyle meydana gelen can kayıpları, bu ruhsatların uygulanmasının önemini ve daha fazla esneklik sağlanmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. 1990 ve 2015 yıllarındaki trajik olaylar, hac organizasyonunda kalabalıkların güvenli şekilde yönlendirilmesi gerekliliğini vurgulamış ve insan hayatını korumanın öncelikli bir ilke olduğunu yeniden hatırlatmıştır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hacıların güvenliği için erken geçiş uygulaması, izdihamı azaltarak ölümlerin önüne geçilmesine katkı sağlamış ve diğer ülkeler için de örnek teşkil etmiştir.

⁸⁵ Müslim, "Hac", 310; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 77; Nesâî, "Menâsik", 220.

Hız. Âişe'den "Kâbe'yi tavaf, Safa ile Merve arasında sa'y ve şeytan taşlama, Allah'ın şanını yüceltmek ve yüce ismini anmak için yapılır" şeklinde gelen rivayet ise şeytan taşlama ibadetinin temel amacının manevi bir arınma ve Allah'a olan teslimiyetin bir tezahürü olduğunu göstermektedir.

Şeytan taşlama ibadeti, vakit olarak Kurban Bayramının birinci (nahr) günü, kuşluk vaktinde; teşrîk günlerinde ise güneşin zevalinden sonra yapılır. Bu vakitlerin tayini Câbir'den (r.a.) nakledilen bir rivayette belirtilmiştir.⁸⁶ Ancak Şeytan taşlama vakitleri Kurban bayramının dört gününde de yapılabilir. Bayramın birinci günü Cemre-i Akabe (büyük şeytan) fecr-i sâniiden itibaren ertesi gün fecr-i sâniye kadar taşlanabilir. Bayramın ikinci ve üçüncü günü: Taşlama, zeval vaktinden gün batımına kadar yapılabilir. Zevalden önce taşlamaya cevâz verenler de vardır. Güneş batımından fecr-i sâniye kadar taşlama ise mekruh kabul edilmiştir. Bayramın dördüncü günü: Sadece Mina'da ikamet edenler veya bu bölgeden geçiş yapan hacı adayları, fecrden güneş batımına kadar şeytan taşıyabilirler.⁸⁷

Özel durumlarda şeytan taşlamayla ilgili Âsım b. Adiy'den nakledilen bir rivayet dayanak gösterilebilir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in, deve çobanlarına Mina'da geceleme noktasında kolaylık sağladığı ifade edilmiştir. Onlara Nahr günü büyük şeytanın taşlanması, ikinci ve üçüncü gün ile nefr (Mina'dan ayrılış) gününde her üç şeytanın taşlanması emrini vermiştir.⁸⁸

İbn Ömer'in, şeytan taşlama sırasında izlediği yöntem bu ibadetin nasıl yapılacağına dair detayları barındırmaktadır. İbn Ömer, küçük şeytana taş atarken her bir taşın ardından tekbir getirmiş, ardından kibleye yönelerek uzun süre dua etmiştir. Orta şeytana taş attıktan sonra benzer şekilde dua etmiş ve kibleye yönelmiştir. Cemre-i Akabe olarak bilinen büyük şeytana taşları vadinin ortasından atmış, ancak burada dua için durmaksızın oradan ayrılmıştır. İbn Ömer, bu uygulamaları Hz. Peygamber'den aynen gördüğünü ifade etmiştir.⁸⁹ Bu, şeytan taşlama ibadetinin usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi açısından örnek teşkil etmektedir.

Bu rivayetler, şeytan taşlama ibadetinin yalnızca şekli boyutunu değil, aynı zamanda onun arkasındaki manevi ve ahlaki gayeyi de anlamayı sağlamaktadır. Şeytan taşlama, Allah'a teslimiyetin, onun emirlerine bağlılığın ve nefsi olgunlaştırma gayretinin bir göstergesi olarak İslâm ibadet sisteminde önemli bir yere sahiptir.

Mina'da gerçekleştirilen şeytan taşlama menâsiki, Hac ibadetinin en kritik aşamalarından biri olup geçmişte yoğun izdiham ve buna bağlı can kayıplarıyla dikkat çekmiştir. Günümüzde ise, Hac Bakanlığı, bu tür olayların önüne geçmek amacıyla şeytan

⁸⁶ Tirmizi, "Hac", 59.

⁸⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/409; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 2/137-139; Aynî, *el-Binâye*, 4/254; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 2/375; Mekki, *İrşâdü's-sârî*, 333-347.

⁸⁸ *Ebü Dâvûd*, "Menâsik", 77.

⁸⁹ Buhârî, "Hac", 141.

taşlama bölgesinde önemli düzenlemeler yapmıştır. Bölgenin kapsamlı bir şekilde ışıklandırılması sayesinde hacılar için gece saatlerinde de taşlama imkânı tanınmıştır. Ayrıca, her ülkeye belirli zaman dilimleri tahsis edilerek, hacı gruplarının düzenli ve sistemli bir şekilde şeytan taşlama alanına erişimleri sağlanmaktadır.

7. HEDY KURBANININ HAREM BÖLGESİ DIŞINDA KESİLİP KESİLEMEYECEĞİ İLGİLİ FIKHÎ TARTIŞMALAR

Hedy kurbanı, hac mevsiminde Allah'ın rızasını kazanmak, hac ibadetindeki bir eksikliği gidermek veya ihram yasaklarına riayet edilmemesi durumunda ceza olarak kesilmek üzere Harem bölgesine sevk edilen ya da bedeli gönderilen kurban türüne denir. Hedy kurbanı, yalnızca Harem Bölgesi sınırları içerisinde kesilmek üzere tahsis edilir ve bu yönüyle hac ibadetinin ayrılmaz bir parçasıdır.

7.1. Harem Bölgesi

Harem Bölgesi, Mekke ve Medine çevresindeki belirli bir alanı ifade eden, dini açıdan kutsal kabul edilen bir bölgedir. Bu iki bölgeye “Haremeyn” (iki harem bölgesi) adı verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Harem Bölgesi'nin özellikleri ve önemi çeşitli ayetlerde detaylı bir şekilde vurgulanmıştır.⁹⁰

Kâbe ve çevresi (beytullah), insanların toplanma mahalli ve güvenli bir bölge olarak tanımlanmıştır. Bu bölgenin temiz tutulması emredilmiş⁹¹ ve Hz. İbrâhîm ile oğlu Hz. İsmail'in Mekkeyi emniyetli kılma yönündeki duaları⁹² Kur'ân'da zikredilmiştir.

Kur'ân'da, Kâbe'nin “saygıya layık bir ev” olarak nitelendirilmesi ve haram aylar, hac kurbanları, boyunlarına gerdanlık takılmış kurbanların insanlara maddi ve manevi destek sağladığı⁹³ belirtilmiştir. Aynı zamanda, müşriklerin “pislik” olarak nitelendirilmesi nedeniyle Mescid-i Haram'a yaklaşmalarının yasaklanması⁹⁴ da bu bölgenin kutsallığını teyit eden bir husustur.

Allah'ın bir lütfu olarak, Mekke'ye dünyanın dört bir yanından çeşitli ürünlerin ve rızıkların taşındığı ifade edilmiştir.⁹⁵ Bu durum, Mekke'nin güvenli bir şehir olarak korunmasının ilâhî bir takdir olduğunu⁹⁶ göstermektedir.

Hz. İbrâhîm'in, ziraat yapılmayan bir vadi olarak tanımladığı Mekke'ye hayırlı nesillerin yerleşmesi ve bereketli rızıkların ulaşması yönündeki duası,⁹⁷ bu bölgenin dini ve ekonomik önemine işaret etmektedir.

⁹⁰ el-Bakara 2/125-126; İbrâhîm 14/35; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; et-Tîn 95/1-3.

⁹¹ el-Bakara 2/125.

⁹² İbrâhîm 14/35, el-Bakara 2/126.

⁹³ el-Mâide 5/97.

⁹⁴ et-Tevbe 9/28.

⁹⁵ el-Kasas 28/57.

⁹⁶ el-Ankebût 29/67; et-Tîn 95/1-3.

⁹⁷ İbrâhîm 14/37.

Mekke'nin dokunulmazlığını koruma sorumluluğu, gerektiğinde savaşarak savunmayı⁹⁸ da içermektedir. Bu durum, Harem Bölgesi'nin yalnızca dini değil, aynı zamanda siyasi ve askeri bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır.

Hac ziyaretleri sırasında, başları tıraş edilmiş veya kısaltılmış şekilde korkudan uzak bir halde Mescid-i Haram'a girmenin mümkün olacağı, bu kutsal mekânın ziyaretçilere güven ve huzur sunduğu ifade edilmiştir.⁹⁹

Sonuç olarak hedy kurbanı ve Harem Bölgesi, İslâm'ın temel ibadetlerinden olan hac ve umre ile doğrudan ilişkilidir. Harem Bölgesi'nin dini önemi, tarihsel ve manevi boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca vurgulanmış, bu kutsal alanın korunması ve temiz tutulması ilâhî bir sorumluluk olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda, hem Hedy kurbanı hem de Harem Bölgesi, Müslümanların ibadet bilinci ve toplumsal sorumluluklarını pekiştiren unsurlardır.

7.2. Mekke Haremi'nin Tanımı ve Sınırları

Harem-i Şerîf olarak bilinen Mekke'nin kutsal bölgesi, çeşitli yollarla belirlenen bir alandır. Medine yönünde Ten'im, Yemen tarafında Edâetü Libn, Cidde tarafında Hudeybiye, Tâif ve Arafat yolundaki Urane vadisi, kuzey doğusundaki Cî'râne, Zâtüirk yolunda Cebelünnekvâ, Karnulmenâzil yolundaki Cebelülmakta'a bu sınırları belirler. Ka'be'ye uzaklıkları ise 6-18 km. aralığındadır. Bu sınırlar, Hz. İbrâhîm'e Cebrâil aracılığıyla gösterilmiş ve Hz. Peygamber tarafından da kullanılmıştır.¹⁰⁰ Kur'ân'da "Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet yer ve usullerimizi göster, tevbemizi kabul et; zira tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin"¹⁰¹ mealinde geçen âyet, bu sınırların belirlenmesindeki ilâhî müdahaleyi açıkça ortaya koymaktadır:

Hz. İbrâhîm ve oğlu Hz. İsmail'in yaptığı bu dua, hem Hz. Peygamber hem de ümmeti için bir hedef ve yol haritası olmuştur. Câbir (r.a.), Kurban Bayramının ilk günü, Hz. Peygamber'in binitinin üzerinde şeytan taşlarken, ümmetine şöyle hitap ettiğini nakletmiştir: "İbadetlerinizin yapılış şeklini benden alın. Zira bu haccımdan sonra tekrar hacedebileceğimi bilmiyorum."¹⁰²

Hz. Peygamber Mekke'nin fethinde, Mekke'nin Allah tarafından haram kılındığını belirttiği bir beldedir.¹⁰³ Allah Rasûlü'nün (s.a.s) Mekke'nin fethi sırasında söylediği bu söz, Mekke'nin kutsallığına ve dokunulmazlığına dair son derece önemli bir mesaj taşımaktadır. İfade, Mekke'nin kutsallığının insanlar tarafından değil, doğrudan Allah tarafından

⁹⁸ el-Bakara 2/191; en-Neml 27/91-92.

⁹⁹ el-Fetih 48/25-27.

¹⁰⁰ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5/25, (No. 8864). (Mekke'nin fethedildiği gün Allah Rasûlü Abdurrahman b. Muttalib b. Temîm'in dedesi Temim b. Esed'i yanına çağırarak Hz. İbrâhîm döneminde tespit edilen ama yerleri nerede ise kaybolma noktasına gelen harem sınırını yeniden işaretletmiştir. Ezrakî, *Ah̄bâru Mekke*, 2/127.

¹⁰¹ Bakara 2/128

¹⁰² *Müslim*, "Hac", 310; *Ebû Dâvûd*, "Menâsik", 77; *Nesâî*, "Menâsik", 220.

¹⁰³ Buhârî, "İmân" 38, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/31 (No. 16373);

belirlenmiş olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimselerin, bu mukaddes şehirde kan dökmemesi veya doğaya zarar vermemesi gerektiğini açıkça vurgulamaktadır.¹⁰⁴ Bu hadisteki ifadeler, Mekke'nin dokunulmazlığını ve kutsallığını vurgulayan önemli bir açıklamadır.

7.3. Hac ve Kurban İbadeti: Teolojik ve Toplumsal Boyutlar

Kur'ân-ı Kerîm, kurban ibadetinin önemini vurgularken, bunun Mekke'deki Kâbe'ye ve Harem Bölgesi'ne özgü bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Kurban ibadetine ilişkin bazı ayetler, bu ibadetin sadece maddi bir yükümlülük değil, aynı zamanda manevi bir temizlik ve Allah'a yakınlaşma yolu olduğunu ifade eder. “Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik. Şimdi sen Rabbine kulluk et (namaz kıl) ve kurban kes.”¹⁰⁵ “Biz, her ümmete - (Kurban kesmeye uygun) hayvan cinsinden kendilerine rızık olarak verdiklerimiz üzerine Allah'ın adını ansınlar diye - kurban kesmeyi¹⁰⁶ gerekli kıldık,”¹⁰⁷ mealindeki ayetler, Kurban ibadetinin Allah'a kulluğun bir gereği olarak gerçekleştirildiğini belirtmektedir.¹⁰⁸ “Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu, dinî) işaretlerine, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbanı, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin,”¹⁰⁹ mealindeki ayet ise Harem-i Şerîf'te kurban kesme ve bu ibadete saygı gösterme hususunun önemine dikkat çeker.

Hac ibadeti, Müslümanların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde Allah'a yakınlaşma gayesiyle gerçekleştirdikleri önemli bir ibadettir. Kur'ân'da yer alan ayetler, hac ibadetinin bir parçası olarak kurban kesmenin gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Hac suresinde, insanların uzak mesafelerden hac için gelerek kurban ibadetini gerçekleştirmesi ve bu esnada Allah'ın adını anarak fakirlerle paylaşımında bulunması gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁰ Bu, hac ve kurban ibadetinin, Allah'a ibadet etmenin yanında sosyal yardımlaşmayı da teşvik ettiğini göstermektedir.

¹⁰⁴ Buhârî, “İmân” 38; Müslim, “Hac”, 446; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/31-32 (No. 16376); 6/385 (No. 27164).

¹⁰⁵ el-Kevser, 108/1-2.

¹⁰⁶ “Mensek” kelimesinin çoğulu “menâsik”tir. Kurban anlamında kullanıldığı gibi, aynı zamanda ibadetler ve usullerinin (uygulanış biçimlerinin) genel başlığı olarak da kullanılır: “Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet usullerimizi göster, tevbenizi kabul et; zira tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin.” (el-Bakara 2/128). Allah Rasûlü (s.a.s) de: “İbadetlerinizin yapılış şeklini benden alın” buyurmuştur. Bu anlam âyet-i kerimelerde şöyle ifade edilir: “Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığımız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı anın. İnsanlardan öyleleri var ki: Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver, derler. Böyle kimselerin ahiretten hiç bir nasibi yoktur.” (el-Bakara 2/200) “Biz, her ümmete, uygulamakta oldukları bir ibadet tarzı gösterdik. Öyle ise onlar (ehl-i kitap) bu işte seninle çekişmesinler. Sen, Rabbine davet et. Zira sen, hakikaten dosdoğru bir yoldasın.” (el-Hac 22/67).

¹⁰⁷ el-Hac 22/34.

¹⁰⁸ Bir ayette Allah bir dua öğretir: “Benim namazım ve kurbanım, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir.” bk. el-En'âm 6/162. Bu ayette namaz ile hayat, kurban ve ölüm arasında bir bağ kurularak Rabbe âit olduğu belirtilir. Kevser suresinde de “Rabbin için namaz kıl ve kurban kes” denilerek aynı ilişki kurulur. Dolayısıyla tüm ibadetlerin sadece Allah'a yapılması gerektiğini bildirir.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/2, 97.

¹¹⁰ el-Hac 22/27-28.

Hedy kurbanı, özellikle hac sırasında ihram yasaklarının ihlali veya diğer belirli durumlar için bir kefarete olarak kesilir. Kur'ân, bu kurbanların kesileceği yer olarak Harem Bölgesi'ni işaret eder ve kurbanların belirlenen yere ulaşmasını zorunlu kılar.¹¹¹ Bu ibadet, Harem Bölgesi'nin kutsiyetini pekiştirirken, Allah'a itaatin ve kulluğun bir tezahürü olarak görülür. Aynı zamanda bu ibadet, bölgenin manevi ve sosyal önemini vurgulayan bir unsurdur.

Kurban kesmek, İslâm'da yalnızca bir ibadet değil, aynı zamanda toplumsal fayda sağlayan bir uygulamadır. Hac suresinde kurban ibadetinin yardımlaşma ve şükür bilincini güçlendirdiği ifade edilmektedir.¹¹² Kurban etinin paylaşımı, sadece bireysel ibadet sorumluluğunu yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin faydalanmasını sağlar. Bu, İslâm'ın sosyal adalet ve dayanışma anlayışını somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mekke'nin bereketli bir belde haline gelmesi, Hz. İbrâhîm'in duasına dayandırılmaktadır.¹¹³ Bu dua, Mekke'yi hem manevi hem de maddi olarak bereketli kılmış ve kurban ibadetinin bu bağlamda anlam kazanmasını sağlamıştır. Mekke'de gerçekleştirilen kurban ibadeti, Allah'a yakınlaşma arzusunu simgelerken, bölgenin dokunulmazlık statüsünü ve İslâm dünyasındaki özel yerini de güçlendirmektedir.

Son olarak, Hedy kurbanlarının uluslararası kuruluşlar aracılığıyla fakirlere ulaştırılması, bu ibadetin evrensel yardımlaşma ve sosyal sorumluluk boyutunu pekiştirmektedir. İslâm hukukunun kurallarına göre, hac ve ceza kurbanlarının belirlenen şartlar çerçevesinde Mekke'de kesilmesi zorunludur. Bu ibadet, bireysel kulluğu toplumsal yardımlaşma ile birleştirerek İslâm'ın temel değerlerini yansıtan bir uygulama olarak anlam bulmaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Hız. Peygamber'in hayatında yalnızca bir kez gerçekleştirdiği hac ibadeti, tarih boyunca farklı yorumlara ve uygulamalara konu olmuştur. Değişen zaman ve koşullar, bu ibadetin ifasıyla ilgili çeşitli meselelerin gündeme gelmesine neden olmuştur. Özellikle son yıllarda Suudi Arabistan yönetiminin turist ve ticari vize uygulamaları ile birlikte zaten aşırı kalabalık olan hac mevsiminin daha fazla izdihama sahne olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla hac ibadetinin uygulanmasında problem teşkil eden aşırı kalabalığa meydan verilmemesi için ikinci kez veya yasal olmayan yollarla hacca gidilmemesi büyük önem arz etmektedir. Hac ibadeti, maddi ve bedensel yeterlilik gerektiren bir ibadet olduğundan, sağlık durumu veya fiziksel engeller gibi faktörlerin, bu ibadeti yerine getirme yükümlülüğüne etkisi tartışılmaktadır. İslâm'ın temel prensipleri çerçevesinde, hac yükümlülüğünün yerine getirilebilmesi için gerekli olan istitaat kavramı, yalnızca maddi imkânlarla sınırlı

¹¹¹ el-Mâide 5/95; el-Hac 22/33.

¹¹² el-Hac 22/34.

¹¹³ İbrâhîm 14/37.

tutulmamalı; bireyin fiziksel durumu ve sağlık koşulları da bu bağlamda değerlendirilmeli, sağlık sorunları olan bireyler için hac yükümlülüğünün ertelenmesi veya kaldırılması gibi esneklikler sağlanmalıdır. Bu doğrultuda, sağlık raporlarının hac başvurularında zorunlu hale getirilmesi gerektiği önerilmektedir.

Hac sırasında meydana gelen kalabalıklar ve izdihamlar, özellikle Müzdelife vakfesi ve Cemre-i Akabe taşlaması gibi ibadetlerin icrasında ciddi güvenlik sorunlarına yol açmaktadır. Geçmişte yaşanan can kayıpları, bu gibi durumların önlenmesi için daha sıkı güvenlik önlemleri ve organizasyonel düzenlemeler yapılmasını zorunlu kılmıştır. Modern teknolojilerin kullanımı ve insan akışını yönlendiren etkili planlamalar, bu risklerin azaltılmasına önemli katkılar sağlayabilir. Hac ibadetinin güvenliğini artırmak adına, mevcut mekânların yeniden düzenlenmesi ve hacı adaylarının daha sistematik bir şekilde yönlendirilmesi önemlidir.

Hac akışının büyük ölçüde Cidde üzerinden sağlanması, mîkât mahalli meselesini de gündeme getirmektedir. Özellikle soğuk iklimlerden gelen hacı adaylarının ihram giymekte zorlanmaları ve buna bağlı sağlık sorunlarının artması, bu konuda alternatif çözümleri gerekli kılmaktadır. Hac terminalinin Cidde'den Tâif'e taşınması, hem mîkât mahalli sorununu çözecek hem de hacı adaylarına önemli bir kolaylık sağlayacaktır. Bu öneri mümkün olmadığı takdirde, Cidde'nin Yelemem ve Cuhfe hizasına denk gelen bir mîkât mahalli olarak kabul edilmesi, süreci kolaylaştıracak bir alternatif çözüm olabilir.

Arafat'ta gerçekleştirilen vakfe, haccın manevi boyutunu en iyi şekilde yansıtan unsurlardan biridir. Bu ibadet, hem ruhsal bir tecrübe sunmakta hem de mahşer gününün bir provasını temsil etmektedir. Şevval, Zilkade ve Zilhicce aylarında hacca niyet ederek yola çıkılmasının sağladığı geniş zaman aralığı, uzak bölgelerden gelen Müslümanların ibadetlerini zamanında ve rahat bir şekilde yerine getirmelerine imkân tanımaktadır. Bu düzenleme, haccın evrensel yönünü ve manevi anlamını daha da belirgin hale getirmektedir.

Hedy kurbanlarının kesilip fakirlere ulaştırılması, haccın toplumsal yönünü öne çıkaran bir uygulamadır. Özellikle İslâm Kalkınma Bankası gibi uluslararası kuruluşlar aracılığıyla kurban etlerinin fakir ülkelere ulaştırılması, bu ibadetin küresel dayanışma boyutunu güçlendirmektedir. Kurban ibadeti, sadece bireysel bir sorumluluk değil, aynı zamanda İslâm'ın sosyal adalet ve yardımlaşma anlayışını somutlaştıran önemli bir araçtır. Haccın bu yönü, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışma bilincini artırmakta, küresel bir yardımlaşma pratiği olarak da anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda, hac ibadeti, bireysel kulluk eylemini toplumsal sorumlulukla birleştiren ve İslâm dünyasının ruhani ve sosyal bütünlüğüne katkıda bulunan bir ibadet olarak dikkat çekmektedir.

Hac ibadetinin güncel sorunlarını ve çözüm önerilerini ele alan bu değerlendirme, İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu pratik zorluklara ışık tutmayı ve bu kutsal ibadetin daha verimli ve etkili bir şekilde gerçekleştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma, literatür taraması tekniğiyle gerçekleştirildiğinden, etik kurul onayına gerek bulunmamaktadır.

Çatışma Beyanı

“Hac İbadetinin Uygulaması İle İlgili Fıkhî Bazı Tartışmalar” başlıklı başlıklı makale için yazarın diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması ihtimali söz konusu olmadığı beyan edilmiştir.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

İTHAF /DEDICATION

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud. 50 cilt. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1416/1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. çev. ve thk. Rifat Oral – Süleyman Sarı. Konya: Ensar Yayıncılık, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Mısrî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 10 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bayyîğit, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût – Züheyr eş-Şâvîş, 15 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403/1983.
- Bennâ es-Sââtî, Ahmed Abdurrahman b. Muhammed. *Bülâğu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî*. 24 cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, ts.
- Bessâm, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Teysîru'l-allâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. Kahire: y.y., 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbü's-Süneni'l-kebîr*. 10 cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. (*el-Bahru'z-zehâr*). thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd., Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem. 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Nâsır. 9 cilt. Riyad: Dâru Turuki'n-necât, 1422.
- Çeker, Huzeyfe. "Cidde Havalimanının Mikât Mahallerine Göre Konumu." YouTube. 22 Ekim 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=haVy6-frQKM>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. 5 cilt. Beyrut: y.y., 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temimi es-Semerkandî. *es-Sünen*, b.y.: y.y., 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 4 cilt. (Beyrut: el-Mektebetü'l-ariyye, 1992.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsûlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullih el-Mekkî. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-neşr, ts.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. 4 cilt. Beyrut: y.y., 1990.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*. 8 cilt. b.y.: Dâru'l-fikr'il-Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. 9 cilt. Beyrut: y.y., 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*. 26 cilt. Cidde: y.y., 1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. Beyrut: y.y., 1992.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Riyad: y.y., 2003.
- İbn Câsir, Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temîmî. *Müfidü'l-enâm ve nûru'z-zalâm fi tahrîri'l-ahkâm li hacci beyti'llahi'l-harâm*. 2 cilt. Kahire: y.y., 1969.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratü'l-Arab*. 3 cilt. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî ez-Zâhirî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed. 6 cilt. Riyad: Dâru'r-râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Meketebetü'r-Rüd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1397.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. 8 cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 cilt. Riyad: y.y., 1981.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'ic fi tertîbi's-şerâ'ic*. 7 cilt. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'* (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* içinde). nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'*. thk. Ali Muhammed – Adil Ahmed. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Mekkî, Hüseyin b. Muhammed Saîd b. Abdilganî el-Hanefî. *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki Molla Aliyyi-kârî*. Mekke: y.y., 2009.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mirâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 2. Baskı. Hindistan: İdâretü'bûhusi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, b. Müslim. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im, (Şuayb el-Arnâvût'un yöneticiliği ile). 12 cilt. Beyrut: y.y., 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü's-Sünenü's-suğrâ (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Haleb: y.y., 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Şerhu Sahihi Müslim (el-Minhâc)*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Oral, Rifat. *Peygamberimizle 27 Gün (Vedâ Haccı)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Öğüt, Salim. "Mikât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/48. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Tertîbü Müsnedi's-Şâfiî*. nşr. Yûsuf el-Hasenî, İzzet el-Hüseynî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1370/1951.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr*. 8 cilt. Beyrut: y.y., 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 cilt. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, 25 cilt. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazilleh -Abdülmuhsin el-Husynî, 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Mısırî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. 5 cilt. b.y.: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 570-597.

Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtiha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme *The Effect of Recitation Differences on Meaning: An Evaluation in the Context of Surah Al-Fatiha and Al-Baqara*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14571383>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
29.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Coşkun KAHRAMAN
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.
İstanbul, TÜRKİYE.

coskahrman@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-2647-6392>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇ
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE.

mehmet.kilic@medeniyet.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-2647-6392>

Öz

Kur'an-ı Kerim, Müslümanlar için kutsal bir metin olup, onun doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması İslamî ilimler açısından büyük bir önem arz etmektedir. Kıraat farklılıkları, Kur'an'ın çeşitli şekillerde okunmasını ifade etmektedir ve bu farklılıklar, Kur'an'ın anlamında ve yorumunda bazı nüans değişikliklerine yol açabilmektedir. Kıraat farklılıkları, kelimelerin telaffuzunda, harflerin okunuşunda ve bazen de kelimelerin yapısında görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı müphem kelimeler ve kapalı ifadeler, kıraatler aracılığıyla açıklığa kavuşmuştur. Bu bağlamda kıraat ihtilaflarının mana açısından âyetlerde ne gibi değişikliklere yol açtığı son derece önemli görülmektedir. Başta Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasına hizmet eden tefsir ilmi olmak üzere, ahkâm boyutu olan hukukî âyetlerin anlaşılmasına katkıda bulunan fıkıh ilmi ve inanca yönelik farklı bir bakış açısı geliştiren kelâm ilmi bu bakımdan kıraatlerle yakın bir ilişki içinde olmuştur. Ancak bu ilişkinin yoğunluğunun, tüm disiplinler için aynı oranda olmadığını söylemeliyiz. Bu kıraat farklılıkları, zamanla tefsir ilminin önemli bir parçası haline gelmiştir. İslamî ilimlerin kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i yorumlayan müfessirlerin büyük çoğunluğu, Kur'an-ı Kerim ve tefsir tarihinde önemli bir yere sahip olan bu alandan istifade etmişlerdir. Böylece kıraatler, tefsir ilminin gelişmesine ve birikimine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu makalede, kıraatlerin manaya olan etkisi Fâtiha ve Bakara sûreleri bağlamında ele alınacak; Fâtiha ve Bakara sûrelerindeki belirgin kıraat farklılıklarının metinsel ve anlam düzeyindeki etkileri örneklerle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Temel İslam Bilimleri, Kur'an, Kıraat, Mana, Fâtiha, Bakara, Bağlam, Etki, Tefsir.

Abstract

The Holy Quran is a sacred text for Muslims, and its correct understanding and interpretation is of great importance in Islamic sciences. Differences in recitation refer to the reading of the Quran in various ways, and these differences can lead to some nuanced changes in the meaning and interpretation of the Quran. Differences in recitation can be seen in the

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Kahrman, Coşkun – Kılıç, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtiha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/2* (Aralık 2024), 570-597. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14571383>

SCREENED BY

iThenticate
Professional Plagiarism Prevention

CC BY-NC 4.0 DEED

pronunciation of words, the reading of letters, and sometimes in the structure of words. Some ambiguous words and obscure expressions in the Holy Quran have been clarified through recitations. In this context, it is seen as extremely important what kind of changes the recitation disagreements caused in the verses in terms of meaning. In this respect, the science of tafsir, which serves the interpretation of the Holy Quran, the science of fiqh, which contributes to the understanding of legal verses with a legal dimension, and the science of kalam, which develops a different perspective on faith, have been in a close relationship with recitations in this respect. However, we must say that the intensity of this relationship is not the same for all disciplines. These recitation differences have become an important part of the science of tafsir over time. The majority of commentators who interpreted the Holy Quran, the source of Islamic sciences, have benefited from this field, which has an important place in the history of the Holy Quran and tafsir. Thus, recitations have made a significant contribution to the development and accumulation of the science of tafsir. In this article, the effect of recitations on the meaning will be discussed in the context of Surahs Fatiha and Al-Baqara. The textual and semantic effects of the significant recitation differences in Surah Al- Fatiha and Al- Baqara will be evaluated with examples.

Keywords: Basic Islamic Sciences Quran, Recitation, Meaning, Fatiha, Baqara, Context, Effect. Interpretation.

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerîm, Müslümanlar için en kutsal ve temel referans kaynağıdır. Ancak Kur'an'ın okunması ve anlaşılması bağlamında kıraat farklılıkları önemli bir konudur. Kırâat farklılıkları, Kur'an'ın lafızlarının değişmesiyle ortaya çıkan ve bazen anlam üzerinde de etkisi olabilen okuma farklılıklarıdır. İslâm tarihinde kırâat ilmi, Kur'an'ın farklı okuma şekillerinin (edâ keyfiyeti) anlamının anlaşılması ve aktarılmasıyla ilgilenmiştir. Bu okuma farkları, sadece telaffuz değişikliklerinden ibaret olmayıp bazı durumlarda âyetlerin anlamlarını da etkileyebilmektedir. Bu bağlamda, kırâat farklılıklarının Kur'an'ın anlamına etkileri, yaklaşık on iki asırdan beri İslâmî ilimlerde derinlemesine incelenen bir konu olmuş ve bu alanda birçok eser yazılmıştır. Bu tarihi süreç içerisinde aynı zamanda bu ilim, çeşitli seviyelerdeki öğretim kurumlarında ders olarak okutulmuş ve gelmiştir.

Kırâat farklılıklarının İslâm tarihindeki önemi ve etkisi, özellikle erken dönem Müslüman toplumlarının Arap lehçelerindeki çeşitlilik ve bu farklılığın vahiy metnine yansımalarıyla ilgilidir. Vahyin, farklı Arap kabilelerinin dil yapısına uygun bir biçimde aktarılabilmesi için farklı lehçelerle okunması gerektiği düşünülmüştür. Ancak bu farklı kırâatlerin, anlam ve yorum farklılıklarına neden olup olmadığının incelenmesi, kıraat ilminin önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur.

Bu makalede, kırâat farklılıklarının anlam üzerindeki etkileri, Kur'an'ın iki önemli sûresi olan Fâtiha ve Bakara sûreleri bağlamında değerlendirilecektir. Fâtiha sûresi, Kur'an'ın açılış sûresi olarak Müslümanların günlük ibadetlerinde sürekli tekrarladığı bir sûre olup anlam derinliği açısından büyük öneme sahiptir. Bakara sûresi ise Kur'an'ın en uzun sûresi olup, birçok hükmün ve ahlaki ilkenin içerisinde yer aldığı ve açıklandığı bir sûredir. Bu sûrelerde yer alan kırâat farklılıkları hem lafzî hem de manaya yönelik incelemeler yapmayı mümkün kılmaktadır.

Makalenin amacı, kırâat farklılıklarının anlam üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Özellikle Fâtiha ve Bakara sûreleri özelinde yapılacak bu incelemede, farklı kırâatlerin âyetlerde nasıl anlam değişikliklerine yol açtığı, bu farklılıkların tefsir, fıkıh ve kelim gibi İslâmî ilim alanlarına yansımaları araştırılacaktır. Makale kapsamında şu sorulara yanıt aranacaktır:

1. Kırâat farklılıklarının kökeni nedir ve bu farklılıklar nasıl ortaya çıkmıştır?
2. Fâtiha ve Bakara sûrelerindeki kırâat farklılıkları nelerdir ve bunlar anlam üzerinde ne tür değişikliklere neden olmaktadır?
3. Kırâat farklılıklarının tefsir, fıkıh ve az da olsa kelim ilmi üzerindeki etkileri nelerdir?

Bu çalışmada, kırâat farklılıklarının incelenmesi, tefsir ve kıraat ilimlerine ve onlarla ilgili kaynaklara dayalı olarak yapılmıştır. Makalede kırâat-ı 'aşera'ya dâhil olup ta mana açısından farklılık ve çeşitlilik ihtiva eden kırâatlere yer verilmiştir. Bu kırâatleri; farklı hükümlerin ortaya konulmasına vesile olanlar, farklı yorumların yapılmasına etki edenler, yoruma değişik boyut ve zenginlik kazandıran kırâatler şeklinde kategorize etmek mümkündür.

Çalışmada, kırâat-ı 'aşera'ya dâhil olmayan (şâz kırâatler) ya da dâhil olup da manaya önemli ölçüde etki etmeyen, benzer veya aynı manaya gelen, anlam değişikliği doğurmayan kırâat farklılıklarına yer verilmemiştir. Daha ziyade kıraat ve tefsir ilmiyle ilgili klasik kaynaklardan, sözlüklerden ve yeri geldiğinde de modern kaynaklardan da yararlanılarak, bunlar ışığında Fâtiha ve Bakara sûrelerinde ortaya çıkan kırâat farklılıkları analiz edilmiştir.

Araştırma, nitel bir yöntemle yürütülmüş olup, âyetlerin kıraat farklılıklarına göre nasıl farklı anlamlar kazandığına dair bir çözümleme yapılmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere makalede hem klasik dönem kıraat ve tefsir kaynaklarından hem de modern dönem tefsir ve kırâat çalışmalarından yararlanılarak, kırâat farklılıklarının hangi sonuçlara yol açtığı değerlendirilerek, kırâatlerin anlam üzerindeki etkileri bütüncül bir perspektifle ele alınmıştır.

Etik Beyan: Bu çalışma, bilimsel etik kurallarına uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Makalede yer alan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkeleri çerçevesinde yazıya geçirilmiştir. Çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf yapılmıştır. Araştırma doküman incelemesine dayalı nitel bir araştırma olduğundan etik kurul onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

2. KIRAAT FARKLILIKLARININ TARİHİ VE TEORİK TEMELLERİ

Kırâat, Kur'an'ın farklı okunuş biçimlerini ifade edip İslâm tarihinde, Kur'an'ın çeşitli lehçelerde okunmasını sağlayan bir ilim dalı olarak gelişmiştir. Kırâat farklılıkları, sadece fonetik düzeyde değil, aynı zamanda anlam ve vurgu değişikliklerine de yol açabilmektedir. Kur'an'ın farklı kırâatlerle okunabileceğine dair hadisler, kırâat farklılıklarının meşruiyet

zeminini sağlamlaştırmıştır. Özellikle “yedi harf”le ilgili hadisler,¹ bu farklılıkların temeli olarak kabul edilmektedir.

2.1. Kıraat Kavramı

Her ilim dalı gelişimine paralel olarak kendilerini ifade edebilmeleri için bir taraftan ıstılah üretirken diğer taraftan da üretilmiş ve oluşmuş terimleri zenginleştirerek gelişimine katkı sağlar. Bir ilim dalı olarak kırâat, kendisine özgü ıstılahlarla diğer alanlardan ayrılır. Biz burada kırâat kelimesinin sözlük anlamından ziyade ıstılah anlamından bahsetmek istiyoruz.

Hz. Peygamber’den sonra kavram olarak anlamı büyük oranda şekillenen ve netleşen kırâat kelimesi bir ilim ve Kur’an ilimleri ıstılahı olarak birbirine yakın olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.² Başta büyük kırâat âlimi İbnü’l Cezerî olmak üzere çoğu kırâat ehli tarafından benimsenen ve kabul gören ortak kırâat ilmi tanımı ise şu şekildedir; “Kırâat ilmi, Kur’ân-ı Kerîm’in kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvîlerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinip inceleyen bir ilimdir.”³

Arap dilinin edebî zenginliği, lehçe farklılıkları ve telaffuz zorluklarını kolaylaştırma gibi unsurlar, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bizzat ifadeleri ve onayı⁴ Kur’ân-ı Kerîm’in farklı okunmasına kapı aralamıştır. Yazılması, harekelenmesi ve noktalanmasını da ihtiva eden tarihsel süreç içerisinde, nüzûl dili olan Arapça’daki gelişmeler ve Kur’ân-ı Kerîm’i daha iyi anlama çabalarına matuf çalışmalar bir kırâat birikimi oluşturmuştur.

2.2. Kıraat Farklılıklarının Ortaya Çıkışı

Kırâat ilminin zenginleşmesini ve gelişmesini sağlayan en önemli hususlardan birinin Kur’an’ın kolay okunup anlaşılması için getirilen yedi harf ruhsatı olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Hasan Ziyâüddîn, Itr, *el-Ahrufu’s-seb’a ve menziletü’l-kırâati minhâ* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1988), 117-246; ez-Zürkânî, Muhammed Abdul’azîm, *Menâhilü’l-irfân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, 1995), 1/119; Hüseyin Küçük-Ali Rıza Gül. “İgnaz Goldziher’in Kur’an Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmî’l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/2 (Haziran/June 2024), 53. Yedi harf konusunda daha geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2010), 41-89.

² Farklı kıraat tanımlamaları için bk. Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyinî el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 703; Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıp el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, nşr. Safvan Adna Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1992), “kre” mad., Taşkoprüzâde İsamüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhü’s-siyâde fi mevzûati’l-’ulûm*, nşr. Abdulvehhâb Ebü’n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî, 3 Cilt (Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1968), 2/6.

³ İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Müncidü’l-mukriîn ve müşidü’l-tâlibîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1980), 3; Nüveyrî, Ebü’l-Kâsım Ali, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-kırâati’l-’aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa’d Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2003), 1/32; Ahmed b. Muhammed Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erbaate ’aşer*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 1/67; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/336; el-Kâdî, Abdülfezzâh Abdülganî, *el-Büdüru’z-zâhira fi’l-kırâati’l-’aşri’l-mütevâtire* (Dimaşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2007), 10. Ayrıca bk. Rûmî, Fehd Abdurrahmân, *Dirâsâtü fi ’ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Riyad: Mektebetü’l-’Arabiyeti’s-Su’ûdiyye, 2005), 342.

⁴ Bk. Çetin, *Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 41-89.

Kanaatimizce kırâatler “yedi harf”⁵ ruhsatına bağlı olarak ve özellikle de hicret sonrası ortaya çıkmış bir meseledir. Şöyle ki Arap toplumunu ve Arabistan yarımadasını iyi bilen Allah Resûlü (s.a.v.), toplumun ihtiyacının da farkındaydı. Mekke döneminde toplum çoğunlukla Kureyş kabilesi ve onlara bağlı grup ve kabilelerden oluşuyordu. Dolayısıyla o topluluğa Kur’an-ı anlamak ve okumak zor gelmiyordu. Ancak Medine’ye hicret edilince, Medine toplumunun bazısı ve Arabistan yarımadasının farklı bölgelerinde yaşayan Arap kabileleri dil ve lehçe farklılıklarına bağlı olarak Kur’an’ın bazı lafızlarını telaffuzda ve anlamada zorlanmışlardır. Onlar Kur’an-ı öğrenmek istiyor Hz. Peygamber de öğretmek istiyordu. O dönemde yeni Müslüman olmuş veya olacak olanları böyle bir şeye zorlamak ve başka kabilelere ait şeyleri alıp benimsetmek oldukça zordu.⁶ Kanaatimizce; Hz. Peygamber onları bölgesel şivelerini terk etmeye zorlamamıştır. Yedi harf ruhsatı tam da böyle zorlu bir tebliğ sürecinde gelmiştir. Kur’an, bu kabilelerin tümüne hitap ettiği için, bazı ayetlerdeki telaffuz ve okuma farkları, Kur’an’ın daha geniş bir kesime hitap edebilmesi ve kırâatta kolaylık sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştır. İlk dönem Müslümanlar arasında bu farklılıklar hoşgörüyü karşılanmış; ancak daha sonraki dönemlerde, özellikle Kur’an’ın yazıya geçirilmesi ve tedvin sürecinde bu farklılıklar, standart bir kırâat oluşturulması ihtiyacını doğurmuştur. Netice itibarıyla de önce yedi kırâat imamına nisbet edilen yedi kırâat, daha sonra bu yediye üç kırâat imamının daha eklenmesiyle ortaya çıkan on kırâat tabiri ortaya çıkmış, benimsenmiş ve günümüze kadar okutulmuş gelmiştir.⁷

2.3. Kırâat Farklılıklarının Kategorileri

Kırâat farklılıkları, temelde iki kategoride incelenmektedir. Bu temel iki kategoriyi şu şekilde açıklayabilir ve ortaya koyabiliriz.

2.3.1. Lafzî Farklılıklar/Usûl

Anlamı değiştirmeyen, sadece ses ve telaffuz açısından farklı olan ve fonetik nitelik arz eden kırâat farklılıklarıdır.⁸

Usûl, sözlükte aslın çoğulu olup, kök, gövde, kaynak, orijinal, temel, kaide, ilke ve kurallar⁹ anlamlarına gelmektedir. Kırâat ilminde usûlden kastedilen ise kırâat imamlarının

⁵ “Şüphesiz ki bu Kur’an Yedi Harf üzere indirilmiştir, O’ndan Kolayınıza geleni okuyunuz.” Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: 1979), “Fedâilül-Kurân”, 5, 7; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: ts.), “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 270.

⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: 1973), 39-40.

⁷ Kırâatleri ilk kez yedili tasnife İbn Mücâhid tabii tutmuştur. İbn Mihrân en-Nisâbü’rî *el-Ğâye fi’l-kırâati’l-‘aşr* adlı eseriyle yedili kırâat tasnifine üç imamın kırâatini de ekleyerek onlu kırâat tasnifini oluşturmuştur. Bk. Nebîl Muhammed İbrâhîm Âl İsmâ’îl, *‘İlmü’l-kırâat neş’etihû etvâruhû eserühû fi’l-‘ulûmi’s-şer’iyye* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 2000), 108, 103.

⁸ Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 57; Bayram Demircigil, “*Hasan-ı Basrî Kırâati ve Kur’ân Tefsirine Katkısı*” (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 75.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “e-s-l” md., 1/87.

belirli kelimeleri, istisnaları olmakla beraber belirli kaidelerle (med, idğâm, ihfâ, fetih, imâle, işmâm, taklîl, teshîl, cemi mîm'i vb.) Kur'an'ın her yerinde aynı şekilde okumalarıdır.¹⁰

2.3.2. Manayı Etkileyen Farklılıklar/Ferşu'l-Hurûf

Bu tür kırâat farklılıkları, âyetin anlamını doğrudan etkileyebilen, farklı tefsir ve fikhî yorumlara yol açabilen türdendir. Hem lafza hem de manaya etki eden, Kur'an'da hemen her sûrede dağınık halde bulunan ve belirli bir kural takip edilmeden sadece nakle dayalı olarak ortaya çıkan kırâatlerdir. Bu başlık altındaki kırâat farklılıkları, daha çok kelimenin i'râbında, harfinde, harekesinde veya kalıbında görülen değişikliklerdir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kırâat farklılıklarının yaklaşık yüzde yirmisini oluşturmaktadır.¹¹

Ferş Arapça'da f-r-ş kökünden olup lügatte, açma, yayma ve serme¹² anlamlarına geldiği gibi bir kimsenin toprağı altına sermesi, elbiseyi altına yayması, aslan ve kurdun ön ayaklarını yere yayması gibi anlamlara da gelmektedir.¹³ Kelimenin çoğulu ise furûş'tur.

Ferş kelimesi literatürde, "okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan cüziyyâta¹⁴ denir" şeklinde tarif edildiği gibi belli bir kaideye dayanmayan, Kur'an'da dağınık olarak bulunan kırâat farklılıklarına denir¹⁵ şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu kategorideki kelimeler incelendiğinde, temel özelliklerinin, Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği her yerde aynı şekilde okunmaması olduğu görülür. Burada içtihadı değil de nakle itibar edilmektedir. Kırâat ilminin otoritelerinden birisi olarak kabul edilen İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) önceleri ferşü'l-hurûfa dâhil olan ihtilafları mütevâtir derecesinde kabul ederken daha sonraki dönemlerde bu görüşünü biraz yumuşatarak, mütevâtir yerine sahîh tabirini kullanmıştır.¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm yazısının noktasız ve harekesiz olduğu düşünüldüğünde, örneğin Mushaf'ta iskeleti نعلمون şeklinde olan kelimenin, birçok şekilde okunma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki okuma farklılığını belirleyen temel unsur, yazının formu değil, söz konusu kelime için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen sahîh nakildir. Bu sahîh bilgiye dayanıldığında muhtemel okumalar ve bunların manaları devre dışı kalacak ve dolayısıyla kelime, her geçtiği yerde -Peygamberimiz'den gelen sahîh rivayete bağlı okumanın dışında farklı okumalara müsait olmayacaktır. Ferş farklılıklarının tümünde bu özellik bulunmaktadır. Bu durum, bu başlık altındaki tüm kelimelerin bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından okunduğunu ya da öğretildiğini bize göstermekte ve kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, kırâat

¹⁰ Mesûl, Abdü'l-Alî, Mu'cemu *Mustalahâtü'l-İlmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihi* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007), 86.

¹¹ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 381.

¹² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü fi ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefella (Mısır: Mektebetü'l-Enclü'l-Mısriyye, 1970), 565; İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr-M. Ahmed Haseballah-H. Muhammed Şâzelî (Kahire: ty.), 5/3382.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "f-r-ş" md., 5/3383.

¹⁴ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/358.

¹⁵ Mesûl, *Mustalahâtü'l-İlmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, 261.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Takrîbü'n neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. İbrahim Atve Avad (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 37; Abdulhamit Birışık, "Kıraat (Kıraatlerin Sihhati ve Değeri. a) Tevâtür Meselesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/428-429.

literatüründe yer alan hucetü'l-kırâât¹⁷ türündeki eserler, kırâat imamlarına izâfe ve nispet¹⁸ edilen kırâatin isabetli olduğunu ispat için bu okuyuşu destekleyecek Kur'ân-ı Kerîm'in farklı bir âyetini, sahâbe Mushaflarından benzer anlamı ifade eden kalıplardan birini veya esbâb-ı nüzûlden bir rivâyeti gerekçeler eşliğinde izah etmektedirler.

Araştırmanın bu kısmında Fâtîha ve Bakara sûrelerinde bulunan ve yoruma etki eden kırâatlar, diğer bir deyişle ferş'le ilgili kırâatların manaya etkisi incelenecektir.

3. FÂTİHA SÛRESİNDE MANAYA ETKİ EDEN KIRAAT FARKLILIKLARI VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Fâtîha sûresi, Kuran'da ilk sırada yer alan en çok bilinen ve Müslümanların günlük ibadetlerinde sürekli olarak okuduğu bir suredir. Sure; "Açan, açış yapan, kitabın başlangıcı" anlamında bu ismi almıştır. Kurtûbî'de (ö. 671/1273) surenin tam on iki ismi zikredilmektedir ve bunlardan bazıları: *el-Hamd*, *Fatihâtü'l-Kitab*, *Ümmü'l-Kitab*, *Ümmü'l-Kur'an*, *el-Mesânî* dir.¹⁹ Alimlerin çoğunluğunun görüşüne göre, Mekke döneminde bir kerede tam olarak inen ilk suredir. 7 ayetten oluşmaktadır.

Sûre, Kur'an-ı Kerim'in özü ve önsözü mahiyetinde olup ilk âyetlerinde Rabbimizin isim ve sıfatlarından bahsedilmekte, hamd ve şükürün sadece O'na ait olduğu vurgusu yapılmaktadır. Sonraki âyetlerde ise ancak Allah'a ibadet edilip O'ndan yardım dilenmesi ve doğru yola iletmesi için de kendisine dua edilmesi gerektiği telkin edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın hülâsası konumunda olan Fâtîha sûresinde, Kur'an'da bulunan hemen hemen her konuya (Tevhid, Nübüvvet, Âhîret, İbadet ve dua, Hidayet, Kıssa, Va'd ve Va'îd) değinildiği görülmektedir.²⁰

Sûredeki manaya etki eden mevcut kırâat ihtilafının ilki *بومدين ملك* âyetindeki *ملك* lafzı üzerindedir. Bu kelimeyi, kırâat-ı 'aşera imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer elifsiz olarak *مَلِك* şeklinde; Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir ise elifle

¹⁷ Hucetü'l-kırâât, genel olarak âyet, hadîs, Arap şiiri, sahâbe sözü, lügat vb. çerçevesinde kırâatlerin dayandığı temel referansları ortaya koyan eser türüne denir. Bu türün en önemli kaynakları olarak; İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*, Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a* ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ* isimli eserlerini belirtebiliriz. Bk. Birişik, "Kıraat (Kıraatlerin Sıhhati ve Değeri) b) Yedi Kıraatle İlgili Eserler)", 25/431; Hüseyin Tural, "İbn Hâleveyh (Eserleri B) Kuran İlimleri (Kıraat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/15; Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî (Eserleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/89; Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib (Eserleri)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/576.

¹⁸ Buradaki nispet ifadesinden kasıt, o kırâati en çok okuyan, okutan, zapt eden ve ona en çok yönelip ilgilenen kimseler olmaları hasebiyledir. Onlar, okuttukları kıraatla meşhur olmuşlar ve nihayetinde o kıraatlar kendilerinden alınır olmuştur. Bu bakımdan okuttukları kıraatleri, başkasına değil de kendilerine izafe edilir olmuştur. Yoksa bu onların kendi icadı, rey veya içtihadı olarak düşünülmemelidir. Ayrıca bir kırâatin bir imama nispeti ile bir sahâbî kanalıyla Hz. Peygamber'e (s.av.) ulaştırılması, ilmin bir hocaya nispeti kabilinden olup başkaları tarafından bilinmediği, nakledilmediği ve okutulmadığı anlamına gelmemelidir. Bk. Birişik, "Kıraat", 25/427-430.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 172-173.

²⁰ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2012), 103.

مَلِكٌ şeklinde okurlar.²¹ Söz konusu lafzı elif ile مَالِكٌ şeklinde kırâat edenlere göre kelime, مَلِكٌ (milk) mastarından ism-i fâil formundadır. Mana olarak mâlik kelimesi, “sahip olduğu mülkünde istediği gibi tasarruf yetkisini kullanabilen” anlamına gelir. Elif olmaksızın مَلِكٌ şeklindeki kırâate göre ise kelime مَلِكٌ (mülk) mastarından sıfât-ı müşebbehe formunda olup “hükümdar, her açıdan insanlar üzerinde otorite ve tasarruf sahibi” gibi manalara gelir.²²

Muhteva açısından her iki kırâatın manası hususunda birtakım farklılıklar söz konusudur. Her iki kırâat de Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'den (ö. 23/644) nakledilmiştir.²³ Ancak kaynaklarda, hangisinin daha kapsamlı ve belîğ olduğuna dair farklı değerlendirmelere yer verilmiştir.²⁴ Bir görüşe göre مَلِكٌ daha genel bir manayı ihtiva eder ve daha belîğdir. Zira her melik, mâlik iken her mâlik, melik değildir.²⁵ Ayrıca mâlik, mutlak yönetici diyebileceğimiz melikin emri dışında tasarrufta bulunamaz.²⁶ Bu bağlamda, insanlar mal ve servet gibi birçok şeye sahip olması itibariyle mâliktir. Bu sahiplik, söz konusu şeylerin ona âdiyetini gösterir. Ancak insanlar pek çok hak ve yetkiye sahip melik (hükümdar) değildir. Bu bakımdan melik, makam itibariyle en üstte bulunan ve idaresindekilere bir şeyi emretme ve yasaklama hususunda tam yetkili kimseye denir.²⁷

Melik kelimesinin mâlikten üstün olduğunu söyleyenler görüşlerini; Nâs 2,²⁸ Mü'minûn 116,²⁹ Mü'min 16,³⁰ Haşr 23 ve Cum'a 1³¹ âyetleriyle delillendirirler.³² Buna göre melik, mâlikten üstün olmasaydı Allah (c.c.) âyette bu lafza yer vermezdi. Öte yandan melik bir harf eksikliği ile daha kısa olması itibariyle de bazı kurrâ tarafından diğer kırâatten evlâ kabul edilmiştir.³³ Diğer görüşe göre ise mâlikîyet, mutlak tasarrufun sebebi olup mâlikin tasarrufu daha ileri derecede ve büyüktür. Bu açıdan mâlik, melikten daha kapsamlı, belâgat açısından daha üstün ve evlâdır.³⁴ Bu açıdan da eşyanın mâliki, insanların meliki olur. Bu

²¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hüceihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/25; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, tsh. Otto Pretzl (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009), 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/271; Dimyâtî, *İthâf*, 1/363.

²² Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “*mlk*”, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 2003), 4/165-166; Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Fârîs b. Zekeriyâ, “*mlk*”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/351-352; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal Râğûb el-İsfahânî, “*mlk*”, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 472-473; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “*mlk*”, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, ty.), 10/491-497.

²³ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Kahire: 2003), 1/69

²⁴ Fahrud'dîn Muhammaed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/241-246.

²⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/29; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/216.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/216.

²⁷ Elmahîl Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, 1413/1993), 1/99-100.

²⁸ مَلِكِ النَّاسِ İnsanların Melikine.

²⁹ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكِ الْحَقِّ Gerçek hükümdar olan Allah yücedir.

³⁰ لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ Bu gün hükümranlık kimindir?

³¹ الْمَلِكِ الْهُدُوسِ Allah, Melik/Hükümdar'dır, mukaddestir.

³² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/26; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/242.

³³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/242.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/241; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/216.

görüştükiler, görüşlerini Âl-i İmrân 26. âyetiyle delillendirirler.³⁵ Diğer taraftan bu kırâati tercih edenler, mâlik lafzının mülkü ihtiva etmesinden ötürü mülkü memlûk, yani mâlikin sahip olduğu şey kıldığını ifade ederler. Nitekim قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمَلِكِ “De ki: ey mülkün sahibi-mâliki olan Allah’ım” âyeti³⁶ bu duruma işaret etmektedir. Buna göre mülkün gerçek sahibi Allah’tır (c.c.) ve bu hususta mutlak tasarruf da O’nundur. Yani “Allah her şeyin mâlikidir” denir de “her şeyin melikidir” denmez.³⁷ Yine Allah için düşünülürse, mâlik olan, mülkün de sahibidir.

Öte yandan Kurtubî, Ebû Bekir Serrâc’tan (ö. 549/1154 [?]) nakille مَالِك kırâatini tercih edenlerin gerekçesini aktarır. Şöyle ki söz konusu âyetten önce gelen رَبِّ الْعَالَمِينَ ifadesiyle Allah (c.c.) zaten kendisini her şeyin mutlak mâliki olmakla nitelendirmiştir. Dolayısıyla tekrar olacağı için مَالِك şeklindeki kırâatin faydası yoktur. Bu gerekçeye Ebû Ali b. el-Fârîsî (ö. 377/987) itiraz eder ve مَالِك kırâatinin sağlamlığını göstermeye çalışır. Ona göre böyle bir izah, delil olarak sunulamaz. Zira Kur’ân’da bu şekilde birtakım hükümler bulunur. İlgili konuda önce, genel husus zikredilir, sonra özel konuya yer verilir. Nitekim هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ayeti³⁸ bu duruma örnek teşkil eder. Âyetin yorumu bağlamında şunları söyleyebiliriz. Yaratıcı, yoktan var etme, her yarattığına sûret ve şekil verme sıfatına da haizdir. Allah’ın (c.c.) sûret verme vasfından ayrıca bahsedilmesi, bir sanata ve hikmetin varlığına dikkat çekmek içindir. Nitekim Bakara sûresinde müminlerden bahsedilirken, “Onlar gayba inanırlar.”³⁹ ifadesinden sonra “...Âhirete de kesinlikle inanırlar.”⁴⁰ âyeti yer almaktadır. Hâlbuki gayb hem âhireti hem de onun dışındaki diğer bilinmeyenleri de ihtiva eder. Burada âhiretin özellikle konu edilmesi, azamete ve ona imanın farz olduğuna dikkat çekmeye; onu inkâr edenlerin de görüşlerini reddetmeye matuftur.⁴¹

Bu görüşler etrafında مَالِك “Mâliki” kırâatine göre mana, “(Allah) din gününün (âhret gününün) sahibidir.”, “Meliki” مَالِك kırâatine göre ise “(Allah) din gününün (âhret gününün) hükümdarıdır.” şeklinde olur. Kurtubî’nin naklettiğine göre meliklik, Allah’ın (c.c.) zâtî sıfatı; mâliklik ise fiilî sıfatı olarak kabul edilmiştir.⁴² Elmalılı (ö. 1942), مَالِك vechini ferdî mülkiyet; مَالِك vechini ise sosyal mülkiyet açısından değerlendirirken,⁴³ Ebû Şâme (ö. 665/1268) insanların bu iki kırâatten birini tercih etme hususunda aşırıya gittiklerini söyler. Böyle bir tutum

³⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/27.

³⁶ Âl-i İmrân 3/26.

³⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/65; İbn Hâleveyh, *i’râbü’l-kırâati’s-seb’*, 1/47.

³⁸ el-Haşr, 59/24.

³⁹ el-Bakara 2/3.

⁴⁰ el-Bakara 2/4.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi* ‘, 1/216.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi* ‘, 1/216.

⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/101.

yanlıştır. Her iki vecih de sahih; her iki sıfat da Allah'ın (c.c.) sıfatıdır. Bunlardan birini diğerine tercih edip terk etmek caiz değildir şeklinde görüş beyan etmektedir.⁴⁴

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde şunu ifade edebiliriz ki Allah din gününün, âhiretin hem Mâlik'i (sahibi) hem de Melik'i (hükümdarı)dir. O gün, tek söz sahibi tek egemen ve tek yetki sahibi O'dur. Görüldüğü üzere bir tek (ملك) kelimeye oluşan bu iki kırâat (Mâlik ve Melik) sayesinde böyle geniş manalar elde edilebilmektedir.

4. BAKARA SÛRESİNDE MANAYA ETKİ EDEN BELLİ BAŞLI KIRAAT FARKLILIKLARI VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Bakara sûresi Kur'an'ın ikinci sûresi olup Medîne döneminde nâzil olan ilk suredir. 286 âyetten oluşmaktadır ve bu yönüyle de Kur'an-ı Kerim'deki en uzun sûredir. Surenin bir bölümünde bir sığır kesmeleri için İsrailoğulları'na emredildiğinden bahsedilmiştir. Bundan dolayı; "Belirli bir inek" manasına gelen el-bakar kelimesi bu sûrenin adı olmuştur.⁴⁵

Sûrede; iman, ibadet, ahlâk ve muâmelâtla ilgili birçok hüküm bulunmaktadır. Mü'min,⁴⁶ kâfir ve münafıkların özellikleri,⁴⁷ Kur'an'ın eşsizliği,⁴⁸ Allah'a inanıp O'na kulluk etmenin gerekliliği,⁴⁹ İsrailoğulları'yla ilgili ibret verici kıssalar,⁵⁰ Hz. Âdem'in yaratılışı,⁵¹ ehl-i kitabın ve müşriklerin iç yüzü,⁵² Peygamberimiz'e (s.a.v.) bağlılığın önemi,⁵³ Allah yolunda cihadın fazileti,⁵⁴ iyi olup yapılması istenen⁵⁵ ve kötü olup sakınılması gerekli şeyler,⁵⁶ kısas,⁵⁷ vasiyet,⁵⁸ namaz,⁵⁹ hac,⁶⁰ umre,⁶¹ oruç,⁶² içki,⁶³ kumar,⁶⁴ sadaka,⁶⁵ yemin,⁶⁶ evlenme-boşanma,⁶⁷

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hurzi'l-emânî*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1981), 70.

⁴⁵ Daha geniş bilgi için bk. Emin Işık, "Bakara Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/526-529.

⁴⁶ el-Bakara 2/257, 285.

⁴⁷ el-Bakara 2/8-20, 77, 114, 161-162, 170-171, 204-206, 210.

⁴⁸ el-Bakara 2/2, 41, 89.

⁴⁹ el-Bakara 2/71, 186, 201.

⁵⁰ el-Bakara 2/47-122.

⁵¹ el-Bakara 2/30-37.

⁵² el-Bakara 2/105-109, 217.

⁵³ el-Bakara 2/119, 252, 146.

⁵⁴ el-Bakara 2/190, 194, 216, 246.

⁵⁵ el-Bakara 2/36, 114, 177.

⁵⁶ el-Bakara 2/65, 66, 85, 209.

⁵⁷ el-Bakara 2/178, 179, 199.

⁵⁸ el-Bakara 2/180, 182.

⁵⁹ el-Bakara 2/3, 43, 45, 110, 115, 142, 143, 144, 153, 177, 238.

⁶⁰ el-Bakara 2/8158, 189, 196, 200, 203.

⁶¹ el-Bakara 2/158, 196.

⁶² el-Bakara 2/183, 185, 187.

⁶³ el-Bakara 2/219.

⁶⁴ el-Bakara 2/219.

⁶⁵ el-Bakara 2/ 83, 177, 261, 268.

⁶⁶ el-Bakara 2/224, 225.

⁶⁷ el-Bakara 2/129, 221, 229, 230, 232, 235, 237.

emzirme,⁶⁸ nafaka,⁶⁹ faiz,⁷⁰ alış veriş yapma⁷¹ ve borç alıp verme⁷² gibi konularla ilgili hükümler bu sûrede yer alan başlıca konulardır.

Bakara sûresinde manaya etkisi açısından pek çok kırâat farklılıkları mevcuttur. Ancak makalemizin hacmini dikkate aldığımızda hepsine yer vermemiz mümkün gözükmediğinden belli başlı örnekler üzerinden çalışmamızı yürüteceğiz.

Kırâat farklılıklarından bir tanesi Bakara 9. âyette yer almaktadır.

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ⁷³

Aşağıda olduğu gibi ayetteki altılı çizili يُخَادِعُونَ kelimesinde iki farklı okuyuş vardır:

1. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr âyette geçen altı çizili ifadeyi يُخَادِعُونَ şeklinde “müfâale” kalıbında okumaktadırlar. Buna göre anlam: “Birbirlerini aldatırlar.” şeklinde olmaktadır.

2. Bu üç imamın dışındaki diğer yedi imam ise altı çizili kelimeyi; يُخَادِعُونَ şeklinde okumaktadırlar ve bu okuyuşa göre anlam: Kendilerini aldatırlar.⁷⁴ şeklinde olmaktadır.

Dilciler ve tefsirciler her ne kadar bu iki kırâatin aynı anlamda olduğunu söyleseler de birinci kırâate göre mana: Münafıkların gönüllerindeki huzursuzluğu, istikrarsızlığı ve sebatsızlığı ifade etmektedir. Bu da kendi kendilerini kandırmaktan ve boş kuruntulardan başka bir şey değildir. İkinci kırâate göre ise mana: Müminler kesin olarak biliyorlar ki münafıkların amellerinin cezası kendi başlarına dönecek, kandırma eyleminin neticesinin zararı kendilerine dokunacaktır şeklindedir. Münafıkların bu durumu müminler açısından bir müjdeyi ifade etmektedir.⁷⁵

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ قَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ⁷⁶

Bu âyette altı çizili يَكْذِبُونَ kelimesinde iki farklı kıraat vardır:

1. Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir altı çizili kelimeyi âyette geçtiği şekilde (يَكْذِبُونَ) “yâ” harfinin fethasıyla, “zâl” harfinin kesresiyle okumaktadırlar.

2. Cumhur يَكْذِبُونَ şeklinde “yâ” nin dammesiyle, “zâl” ın teşdidıyla okumaktadırlar.⁷⁷

⁶⁸ el-Bakara 2/ 233.

⁶⁹ el-Bakara 2/ 270.

⁷⁰ el-Bakara 2/ 275, 276.

⁷¹ el-Bakara 2/ 275.

⁷² el-Bakara 2/280, 282, 283.

⁷³ el-Bakara 2/9.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207; Dâni *et-Teysîr*, 72; Abdülfettâh b. 'Abdilğânî el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîkeyi-ş-Şâtibiyye ve'd-Dürri* (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1983), 19.

⁷⁵ Abdullah, Melâhî, *Tefsîru'l-Kur'ân-i bi'l-kirâati'l-kur'âniyeti'l-aşer*. (Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2002), 76.

⁷⁶ el-Bakara 2/10.

⁷⁷ Ebû Amr ed-Dâni. *et-Teysîr*, 72; İbnü'l-Cezerî, *en- Neşr*, 2/207; Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Asitâne, t.y.), 17.

Tahfifle okunan birinci kırâate göre mana; bu münafıklar, başkalarına “...Allah’a ve Ahiret gününe inadık” diyerek yalan söylemeleri sebebiyle cezaya uğratılacaklar şeklinde olmaktadır. İkinci kırâat olan teşdîd kırâatına göre ise mana; “onlar, başkalarına yalan söylemeleri ve başkalarını yalanlamaları sebebiyle azaba müstahak olacaklar”, şeklinde olur. Zira Tabersî, tekzîb/yalanlamak yalan söylemekten daha büyüktür. Çünkü bir doğruyu yalanlayan yalan söylemiş fakat her yalan söyleyen yalanlamış sayılmaz⁷⁸, demektedir.

Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elîm bir azap vardır.” İkinci kırâate göre ise anlam şöyle olur: “Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Yalanlamaları (İnkârları) sebebiyle de onlar için acı bir azap vardır.”

Her iki kırâat birlikte düşünüldüğünde; Yalan söylemek ve yalanlamanın (inkâr) münafıkların iki sıfatı olduğu anlaşılıp münafıkların hem yalancı hem de inkârcı oldukları vurgulanmış olur. Böylece yalanları ve yalanlamaları (inkârları)’ndan dolayı onlara acı bir azap vardır şekline iki mana elde edilmiş olur.

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.⁷⁹

1. Cumhur: “tâ” harfinin dammesi ve “cîm” in fethasıyla تَرْجَعُونَ şeklinde okumuşlardır.
2. İmam Ya’kûb, Kur’an’da رَجَعَ filinin lâzimî fiil olarak geldiği yerlerde “tâ” harfinin fethası ve “cîm” harfinin kesrasiyla تَرْجَعُونَ şeklinde okumaktadır.⁸⁰

Birinci kırâatte Cenâb-ı Hakk’a dönüş zorlayan/meçbur bırakan harici bir kuvvetin varlığına işaretle “Mecburen O’na döndürülürsünüz” manası ortaya çıkarken ikinci kırâatte “Bizzat kendiniz, başkasının dahli olmadan O’na dönersiniz”, manası ortaya çıkmaktadır.

Bu iki kırâatle ilgili Şa’râvî şöyle der: Birinci kırâatın manası; biz dönmeye meçbur kalırız, Allah’a dönüş bizim irademizle olmaz. Bu durumda ancak Allah’a dönmeyi kabul etmeyen kâfirlere uygun olur. İkinci kırâate gelince; dönüşte bir irade söz konusudur. Bu da Allah’a kavuşmayı bekleyen müminlere uygun düşer.⁸¹

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ⁸²

Aşağıda görüldüğü gibi ayetteki altı çizili فَأَزَلَّهُمَا kelimesinde iki farklı okuyuş vardır:

1. Cumhur altı çizili kelimeyi âyette yazıldığı gibi, “lâm” harfinin şeddesiyle ve “zây” harfinden sonra “elif” in “hazfiyle” okumaktadırlar.

⁷⁸ et-Tabersî, Mecme’u’l-beyân, 1/68.

⁷⁹ el- Bakara 2/28.

⁸⁰ İbnu’l Cezerî, en-Neşr, 2/208.

⁸¹ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî. Tefsîru Şa’râvî, (Kâhire: Ahbâru’l-Yevm, 1991), 1/231.

⁸² el-Bakara 2/36.

2. İmam Hamza ise فَارَاهُمَا şeklinde “zây” harfinden sonra elifin “isbâtı” ve “lâm” ın “tahfifiyle” okumaktadır.⁸³

Birinci kırâate göre anlam; “Şeytan ikisinin ayağını kaydırды, buldukları yerden uzaklaştırıp hataya düşürdü”; ikinci kırâate göre ise “İkisini oradan uzaklaştırdı, yerlerinden etti.” şeklinde anlaşılmaktadır.⁸⁴

İki kırâat beraber düşünülduğünde, her ikisinin birlikte manaya genişlik verdiği görülmektedir. Şeytan Havva ve Âdem’i kandırıp meyveleri yemelerini sağlayarak hataya düşürmüş, bunun neticesinde de onları yerlerinden (Cennet’ten) etmiş ve uzaklaşmalarına sebep olmuştur anlamı ortaya çıkmaktadır.

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّجِيمُ⁸⁵

“Âdem, Rabbi’nden birtakım kelimeler aldı. (O’na yalvardı.) O da tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyendir.”

1. İbn Kesîr, ayette altı çizili ا د م kelimesini “nasb”, كَلِمَات kelimesini ise “ref” okumaktadır. Bu duruma göre “kelimât” fâil, “Âdem” ise mef’ûl konumunda olmaktadır.

2. Cumhuriyet âyette geçtiği şekliyle okumaktadırlar ve onların kiraatinde “Âdem” fâil, “kelimât” ise mef’ûl durumunda olmaktadır.⁸⁶

Birinci kırâate göre mana; “Rabbinden birtakım kelimeler, Âdem’i bürüdü, kuşattı”; ikinci kırâate göre ise “Âdem, rabbinden birtakım kelimeler aldı”⁸⁷ şeklindedir.

Halebî (ö. 643/1245) bu iki farklı kırâati izah ederken, tahkîk üzere okunduğunda kelimeleri alan, kabul eden Hz. Âdem (a.s.) olmaktadır. مِنْ رَبِّهِ ifadesindeki harfi cer ise (mecâzen) ibtidâ manasında kullanılmıştır. Ya da كَلِمَات lafzının sıfatıdır ve tekaddüm ettiği için hal olarak mansûb olmuştur. İbn Kesîr ise “آدَمُ mef’ûl; كَلِمَات ise fâildir, kelimeler Hz. Âdem’in (a.s.) affına sebep olduğu için fâil olmuştur”⁸⁸ ifadesinde bulunmaktadır. Ayrıca burada cansız bir varlığa fiil isnâd edilmektedir. Nitekim “Rabbi tarafından Âdem’e (a.s.) kelimeler geldi” denildiğinde, “kelimeler” gelebilen, karşılaşılabilen bir insana benzetilmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) de Hz. Âdem’in (a.s.) affına bu kelimelerin sebep olduğunu ifade etmekte; onu kurtaranın “kelimeler” olduğu için, كَلِمَات fâil olmuştur diyerek konuyu izah etmektedir.⁸⁹ Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre ise bu kırâatin aslı مِنْ رَبِّهِ

⁸³ Dâni, *et-Teyssîr*, 73; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

⁸⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/234; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *Tenvîru’l-me’na’s-sedîd ve tenvîru’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-Kitâbi’l-Mecîd*, (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 433-434.

⁸⁵ el-Bakara 2/37.

⁸⁶ Dâni, *et-Teyssîr*, 73; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Ku’rân*, I, 137; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsîre Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2012), 109.

⁸⁸ Ebü’l-Abbas Şihâbüddîn es-Semîn Ahmed b. Yûsuf el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Mahmûd Harrât (Dimaşk: ty.), 1/294-296.

⁸⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/ 237; Kâdî Nâsiruddîn Ömer Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vîl* (İstanbul: 1314), 1/90.

“Rabi’nden gelen birtakım kelimeler Âdem’in (a.s.) karşısına çıktı, Âdem de o kelimelerle tövbe etti” şeklindedir. Müennes olan کَلِمَاتُ ismi ile ilgili fiil arasına başka lafızlar girip bir uzaklık meydana geldiği için fiilin sonundaki müenneslik alâmeti düşmüştür. Bu, Kur’an-ı Kerîm’de veya konuşma dilinde kullanılabilen bir uygulamadır ve lafzı hakîkî müennes olmadığından müzekker gibi kabul edilmiştir.⁹⁰

Âlûsî (ö. 1270/1854), Hz. Âdem’in (a.s.) “kelimeler”i alıp, kabul edip, amel etmek üzere karşıladığını ifade etmektedir. Âyetteki تَلَفَّى fiili, “uzun bir aradan sonra bazı sevilen dostları karşılama”yı ifade eden اسْتَقْبَلَ anlamındadır. Buna göre insan sevdiği kimselerden uzun zaman ayrı kalır, sonra da onlarla karşılaşır, ikram konusunda hiçbir şeyi onlardan esirgemeyecektir. Aynı şekilde Allah’tan (c.c.) gelen kelimeleri de Hz. Âdem (a.s.), en güzel şekilde karşılamış ve ona tevbe ile yönelmiştir. Buradan da anlaşıldığına göre Hz. Âdem (a.s.) o sırada manevî açıdan uzaklık makamındadır. Âlûsî de Mekkî b. Ebî Tâlib gibi Hz. Âdem’in (a.s.) affına, Rabbi’nden gelen kelimelerin sebep olduğunu ve كَلِمَاتُ lafzının fâil olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَلَمَّا يَا تَيْنَكُمْ مِنِّي هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ⁹²

1. Ya’kûb dışında kıraat imamları âyette altı çizili kelimedeki “fâ” harfini, “mazzâm tenvinli” olarak okumuşlardır.

2. Kıraat imamlarından Ya’kûb, altı çizili kelimedeki “fâ” harfini Kur’ân’da her nerede gelirse gelsin “nasb” olarak okumuştur.⁹³

Birinci kırâata göre “lâ” burada “leyse” gibi amel etmiştir. Buna göre, “mutlak olarak her türlü korku çeşidini nefiy söz konusudur. Böyle bir korku ancak ahirette olur. Yine havf-ı fitrî dışında müstakbelde olabilecek bir korkuyu da nefyeder ki bu da dünyada olabilir.” İkinci “nasb” kırâatında ise “lâ” cinsini nefyeden edat olarak gelmiş ve “inne” gibi amel etmiştir. Dolayısıyla bu âyette mutlak korku çeşidini nefyetmiş olup, bu da ancak ahiretteki korku olur.⁹⁴ İbn Atıyye nasb kırâati ref kırâatından daha belîğ ve geneldir demiştir.⁹⁵

İki kırâat birlikte düşünüldüğünde âyetten kastın dünyadaki korkunun yanı sıra özellikle ahiretteki korkunun nefyedilmesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ⁹⁶

1. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb altı çizili kelimeyi müennes sîgâsıyla okumaktadırlar.

2. Cumhur ise müzekker sîgâsıyla okumaktadırlar.⁹⁷

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi* ‘, 1/326.

⁹¹ Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, (Beyrut: 2001), 1/238.

⁹² el-Bakara 2/38.

⁹³ İbnu'l Cezerî, *en-Neşr*, 1/211; el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhire*, 28.

⁹⁴ Melâhi, *Tefsîru'l-Kur'ânî bi'l-kırâati'l-Kur'ânîyeti'l-'aşer*, 75.

⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Müharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1/132.

⁹⁶ el-Bakara 2/48.

وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ¹⁰⁷

Altı çizili kelimeye iki farklı kıraat vardır:

1. Nâfî', kelimenin aslını نَبَاً den alarak, النَّبِيِّنَ yazılışını okunduğu gibi,
2. Cumhur ise hemzesiz النَّبِيِّنَ şeklinde okumuştur.¹⁰⁸

Birinci kırâat; Rabbi'nden vahiy getirenin ancak Nebî olduğunu bildirmektedir. İkinci kırâat ise kelimenin aslının, “yükseldi” anlamındaki, نَبَاً=نَبُو den olduğunu; dolayısıyla Nebî'nin de ancak her türlü yalan haberden uzak yüce bir konum sahibi ve doğru yolu gösterici olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ¹¹⁰

Altı çizili olan kelimeye iki farklı kıraat vardır:

1. Nâfî' ve Ebû Ca'fer hemzenin hazfiyle, وَالصَّابِئِينَ şeklinde okumaktadırlar.
2. Cumhur hemzenin isbâtıyla, وَالصَّابِئِينَ şeklinde okumuşlardır.¹¹¹

Birinci kırâate göre “onlar dinlerinden başka dinlere meyletmişler” anlamına gelir. Zira Zencele bu kırâatle ilgili kelimenin kökünün بصو/صبا den geldiğini ve bunun da مال “meyletti” manasında ifade eder. Ayrıca sabî'ye/çocuğa sabî denmesinin sebebinin kalbinin boş olmasından dolayı her oyuna meylettiğini belirtmiştir.¹¹² İkinci kırâatte ise (hemzeli kıraat) mana “dinlerinden çıkanlar, dinlerini terekedenler”¹¹³ demektir.

Her iki kırâati birlikte düşündüğümüzde Sâbiîler'in dinlerinden çıkıp başka bir dine meyledenler olduğunu anlarız. Bu bağlamda Şa'râvî de tefsirinde; Her ne olursa olsun Sâbiî'den muradın, onların hepsinin bir dinden başka bir dine meyleden kişiler olduğunu¹¹⁴ söylemiştir.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۗ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ¹¹⁵

Ayette geçen altı çizili kelimeye iki farklı kıraat vardır.

1. İbn Kesîr, gâîb sîgâsıyla يَعْْمَلُونَ

¹⁰⁷ el-Bakara 2/61.

¹⁰⁸ İbn. Zencele, *Hucetü'l-kıraât*, thk. Sa'îd el-Efğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 98-99; Dimyatî, *ithâf*, 180.

¹⁰⁹ Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-kıraât*, 1/154.

¹¹⁰ el-Bakara 2/62.

¹¹¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fî kırâati'l-eimmeti'l-aşera* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 88 ; Dimyatî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 181.

¹¹² İbn Zencele, *Hucetü'l-kıraât*, 100.

¹¹³ Melâhi, *Tefsîru'l-Kur'ân-i bi'l-kıraati'l-Kur'âniyeti'l-aşer*, 82.

¹¹⁴ eş-Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 5/381.

¹¹⁵ el-Bakara 2/74.

2. Cumhur, muhâtab sîgâsıyla تَعْمَلُونَ şeklinde okumuşlardır.¹¹⁶

Birinci kırâat için Ebü Hayyân; burada muhatabın Hz. Peygamber (s.a.v.) olmakla birlikte, Beni İsrail'in de olabileceğini de ifade eder ve der ki: Âyetin baş tarafında İsrail oğullarından bahisle “kalpleriniz katılaştı” diyerek ve âyetin sonunda gâîb sîgâsıyla bitirerek bir iltifat sanatı¹¹⁷ olmuştur. Zira, bir kişiyi muhatap almak demek ona bir ikbal ve değer vermedir. Burada ise İsrail Oğullarının sürekli emirlere muhalefetten dolayı onları muhâtablıktan gâîb sîgâsına indirmiştir.¹¹⁸ İkinci kırâatte ise hitâb, tercih edilen görüşe göre İsrail Oğullarıdır, Peygamber (sav) değildir.¹¹⁹

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹²⁰

“Biz, neshettiğimiz (hükümünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unuttuğumuz (geri bıraktığımız) bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz. Allah'ın her şey'e kemâliyle kâdir olduğunu bilmedin mi? (Elbette bildin).”

1. Âyette geçen مَا نَنْسَخُ ifadesini İbn Âmir dışındakiler âyette geçtiği gibi okumaktadırlar.

2. İbn Âmir ise “mâ nünsih” şeklinde meçhûl olarak okumuştur.¹²¹

Her iki kırâatla ilgili mana olarak pek fark yoktur denilmekle birlikte İbn Âmir kırâatine göre farklı yorum yapanlar da olmuştur. Birinci kırâate göre mana “Biz bir âyeti nesh edersek” şeklinde olurken; İbn Âmir kırâatine göre ise “(Ey peygamber) Biz bir âyeti sana nesh ettirirsek”, “Bir ayetin neshini sana emredersek” demektir. Yahut “Biz bir âyetin hükmünü nesh ettirirsek, yani Resûlümüzün sünnetiyle nesh ettirirsek”¹²² şeklinde de anlaşılmuştur.

Aynı âyetteki bir diğer kırâat farklılığı ise şudur:

1. Nâfi', İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Helefü'l-Âşir âyette geçtiği gibi نُنْسِئُهَا şeklinde okumuşlardır.

2. İbn Kesîr ve Ebû Amr أَوْ نُنْسَأُهَا şeklinde okumuşlardır.¹²³

نَسَأَ kökünden ve if'al babından olmak üzere نُنْسِئُهَا kırâatiyle "unutturma" anlamı, نَسَأَ kökünden أَوْ نُنْسَأُهَا kırâatiyle de “tehir etmek, ertelemek” manası anlaşılmalıdır.¹²⁴ Yine نُنْسِئُهَا

¹¹⁶ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/217; el-Pâluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 26.

¹¹⁷ İltifat sanatıyla ilgili bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 123.

¹¹⁸ Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/433.

¹¹⁹ Melâhi, *Tefsiru'l-Kur'ân-i bi'l-kırâati'l-Kur'âniyeti'l-aşer*, 84.

¹²⁰ el-Bakara 2/106.

¹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/226,

¹²² Elmalılı, 1/462; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 110-111.

¹²³ Dâni, *et-Teyisr*, 76; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/220.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/476; Râğîb, *el-Müfredât*, 490-491.

kırâatine göre mana “(Biz nesh ettiğimiz) veya unuttuğumuz bir âyetin yerine ya ondan hayırlısını ya da onun gibisini getiririz”; *أَوْتَسَّأَهَا* kırâatine göre ise “(Biz nesh ettiğimiz) veya ertelediğimiz bir âyetin yerine ya ondan hayırlısını ya da onun gibisini getiririz”, şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁵

İkinci kırâattan anlaşılan o dur ki nesh edilen âyetin hükmü, bir bakıma ortadan kaldırılmakta, başka bir zamana ertelenmektedir. O hükmü gerekli kılacak şartlar geri gelince tekrar o hüküm tatbik edilecektir. Mesela Bakara sûresindeki “Nereye yönelerseniz Allah’ın vechi oradadır” 115. âyeti, “Yüzünü Mescid-i Haram’a çevir” meâlindeki Bakara 144. âyetiyle nesh edilmiştir. Fakat birinci ayetin hükmünü tamamen ortadan kaldırmamıştır, tatbikini gerekli kılacak şartlar oluşmasına ertelenmiştir. Kiblenin bilinmediği şartlar doğunca “nereye yönelerseniz Allah’ın vechi oradadır” âyetinin hükmü uyarınca, kible olduğu tahmin edilen tarafa dönülebilir. Demek ki mensûh (hükmü yürürlükten kaldırılmış) âyetler, bir bakıma münse’ (ertelenmiş)tir, onların hükümleri gerekli şartlara ertelenmiştir.¹²⁶ Gerekli şartlar oluştuğunda tekrar hüküm uygulanabilir manası anlaşılabilir.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ¹²⁷

“(O) sayılı günler(dir). Artık sizden kim (o günlerde) hasta yahut sefer üzerinde olur (ve orucunu yemiş bulunur)sa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. (İhtiyarlığından yahut şifâ bulması ümîd edilmeyen bir hastalıktan dolayı oruç tutmaya) gücü yetmeyenler üzerine de bir yoksul doyumu fidiye (lâzımdır). Bununla beraber kim gönül isteğiyle bir hayır yaparsa işte bu, onun için daha hayırlıdır. Oruç tutmanız sizin hakkınızda (yemenizden ve fidiye vermenizden) hayırlıdır, bilirsiniz.”

1. Altı çizili bölümü Nâfi‘, Ebû Ca’fer (Medeniyyân) ve İbn Âmir’in râvisi İbn Zekvân

فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسَاكِينٍ şeklinde okumuşlardır.

2. İbn Âmir’in diğer râvisi Hişam *فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسَاكِينٍ* şeklinde okumuştur.

3. Diğer kırâat imamları ise âyette geçtiği şekilde *فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ* olarak okumuşlardır.¹²⁸

Fidiye, insanın malından belirli bir miktarı kendini korumak amacıyla verdiği şeydir. Fidiye, yemin ve zihâr keffâreti için kullanılır. Buradan da anlaşılır ki fidiye kişinin işlediği hatalar neticesinde dinen vermesi gereken şeyi ifade eder. Miskin çinse o öyle bir kimsedir ki hiçbir şeyi yoktur. Fakirden daha aşağı seviyededir. İkinci kırâat fidyenin çeşidini ifade eder. Mesela Ramazan fidyesi miskini yedirmektir. Burada “taâm”, fidyeyi beyân içindir. Üçüncü kırâat ise fidyenin miktarını belirler. *فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسَاكِينٍ* ibaresi ُ فِدْيَةٌ den bedeldir. İbn Şa’râvî, “Taâmıla

¹²⁵ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 111.

¹²⁶ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/214.

¹²⁷ el-Bakara 2/184.

¹²⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226; İbnü’l-Cezerî, *Tahbîru’t-Teysîr*, 92.

fidye açıklığı kavuşturulmuştur. Fidyeye taâma izafe edilmiştir. Tenvinli okuyuşta ise taâm fidyeden bedeldir” demiştir.¹²⁹

فِدْيَةٌ طَعَامٌ ve فِدْيَةٌ طَعَامٌ kırâatlerini birlikte düşündüğümüzde bizlere şunu ifade eder; yolculuk ve hastalık özrüne binaen bir gün oruç tutmayan kişinin fidyesi yemek yedirmektir. مَسَاكِينَ ve مَسْكِينٍ kırâatlerini birlikte düşündüğümüzde ise fidye için gerekli yiyeceğin bir miskine verileceği gibi toplu olarak miskinlere de verilebileceğinin caiz olabileceğini ifade eder. Ancak birinci kırâatteki fidyenin taâma izafesine bağlı olarak fidyenin miskinlerin çoğunluğuna verilmesi tercih edilir. Kırâatleri beraber düşündüğümüzde mana Ramazan’da bir özre binaen orucunu tutmayan kişiye her gün için bir miskini doyurması gerekir. Bunu da isterse bir miskine veya topluca miskinlere vererek yapabilir. Tercih ettiğimiz görüş ise birden fazla miskine verilmesidir.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَبَقُّمُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ الْقَوْمِ لَا يُؤْتُوا مَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَتَّبِعُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا أُخْرِجُوا مِنْهُ وَلَا يَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَوَكَّلَ عَلَيْهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ قَبْلُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları nerede yakalarsanız öldürün ve sizi çıkardıkları yerden onları çıkarın. O fitne, öldürmeden daha şiddetlidir. Yalnız Mescid-i Haram ‘da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir.”

1. Bu âyetteki altı çizili bölümü Hamza, Kisâ ve Halefü'l-‘Âşir حَتَّى يَفْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ لَا تَقْتُلُوهُمْ... حَتَّى يَفْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ لَا تَقْتُلُوهُمْ şeklinde okumaktadırlar.
2. Diğer kırâat imamları âyette geçtiği gibi okumuşlardır.¹³¹

Çoğunluğun kırâatine göre mana, yukarıda belirtilen âyetin manası gibidir. Yukarıdaki üç imamın okuyuşuna göre ise mana “Mescid-i Harâm’da onlar sizi öldürmedikçe siz de onları öldürmeyin. Eğer onlar sizleri öldürürse, si zde onları öldürün” şeklinde anlaşılmaktadır. Taberî her iki kırâatle ilgili olarak; “Mescid-i Harâm’da kâfirler sizinle savaşmaya başlamadan veya sizi öldürmeye başlamadan sizler de başlamayın. Ne zaman ki onlar sizinle savaşır veya sizlerden birisini öldürürse o zaman onlarla savaşın ve onları öldürün manasıdır.” demektedir.¹³²

Her iki kırâati ve manasını birlikte düşündüğümüzde şöyle bir hüküm ortaya çıkmaktadır. Mescid-i Harâm’da bazı Müslümanları öldürmedikçe veya öncelikle kendileri savaşa başlamadıkça, Kâbe’ye saygıdan dolayı, kâfirleri öldürmek câiz değildir. Aksi bir durumda ise onları öldürmek ve oradan çıkarmak gerekir hükmünün ortaya çıktığını görürüz.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرَلُوا النَّبِيَّ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرَبُواهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

¹²⁹ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/167.

¹³⁰ el-Bakara 2/191.

¹³¹ Dâni, *et-Teysîr*, 80; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

¹³² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/192.

¹³³ el-Bakara 2/222.

“Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki o, bir rahatsızlıktır. (Bu sebeple) ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. (Şunu iyi bilin ki) Muhakkak ki Allah tevbe edenleri sever ve temizlenenleri de sever.”

1. Âyetteki altılı çizili ibareyi Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr Şu'be ile Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir *يَطْهَرْنَ حَتَّى* şeklinde okumuşlardır.
2. Diğer kırâat imamları ise âyette geçtiği şekilde okumuşlardır.¹³⁴

Âlimler âyette altı çizili lafızla; hayız kanı kesilen kadınla gusletmeden ilişkiye girmenin mi yoksa guslettikten sonra ilişkiye girmenin mi kastedildiği hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹³⁵ *يَطْهَرْنَ* kırâatından bazı âlimler hayız kanının kesilmesi anlaşılır demişlerdir. Bu durumda, hayız kanı kesilen kadının gusletmeden kocasıyla ilişkiye girmesi câiz olur hükmü ortaya çıkmaktadır. *يَطْهَرْنَ* kırâatıyla de âdetin bitmesinden sonra kadının, kocasıyla ilişkiye girmeden önce gusletmesi gerektiği anlaşılır, demişlerdir. Bu durumda hayız kanı kesilen kadınla gusletmeden ilişki câiz görülmemiştir. Her iki kelimeye birden “hayız kanının kesilmesi” yahut “hayız bitince gusledilmesi” şeklinde aynı manayı verenler de olmuştur. Fakat yukarıda da izah edildiği gibi bazı âlimler, *يَطْهَرْنَ* lafzına hayız kanının kesilmesi, *يَطْهَرْنَ* kelimesine ise gusledilmesi anlamını vermişlerdir.¹³⁶

Hanefî mezhebine göre özü biten kadının, gusletmesine gerek kalmadan eşyle ilişkiye girmesi câiz görülürken; Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise özü bittikten sonra, kadının gusletmeden kocasıyla ilişkisi câiz görülmemiştir.¹³⁷

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِثَّةَ عَامٍ تَمَّ بَعْنَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِثَّةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جَمْرِكَ وَلَجَعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نُكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹³⁸

Âyette yer alan *نُنشِرُهَا* lafzını, İbn Âmir ve Kûfiyyûn (Âsım, Hamze, Kisâî ve Halefü'l-Âşir) âyette geçtiği şekilde, diğerleri (Nâfi, İbn Kesir, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb) ise *ننشرها* şeklinde “râ” ile okumuşlardır.¹³⁹ *نُنشِرُهَا* kırâatıyla, “yaratmak için kemikleri birbiri üzerine koyarak birleştirmek, üst üste inşâ etmek, yükseltmek” manası; *ننشرها* kırâatıyla de “diriltmek, ölüye can vermek”¹⁴⁰ vb. manalar anlaşılır.

¹³⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 80; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

¹³⁵ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 120.

¹³⁶ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 120; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*, (Beirut: 1992), 283.

¹³⁷ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Çarîbi'l-Kur'ân*, (Beirut: 1978), 84; Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 2/385; Carullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil* (Beirut ts.), 1/361.

¹³⁸ el-Bakara 2/259.

¹³⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 82; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

¹⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 95; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/43; Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil*, 1/391.

Mekkî b. Ebî Tâlib, et-Taberî ve İbn Âşur gibi âlimlerin açıklamalarından sonra şöyle bir mana ortaya çıkmaktadır:¹⁴¹

1. نُنشِرُهَا kırâatiyle mana; “kemiklere bak, onları nasıl birbiri üzerine koyup birleştiriyor(yükseltiyor), sonra da onlara et giydiriyoruz.”

2. نُنشِرُهَا kırâatiyle de “kemiklere bak, onları hayata nasıl atıyor(diriltiyoruz), sonra da onlara et giydiriyoruz.”¹⁴²

Her iki kırâat birlikte düşünüldüğünde “Kemiklere bir bak, onları birbiri üzerine nasıl diziyor, sonra da üzerine et giydirip, kana büründürüp ruh üflemele de ona hayat veriyoruz” manası ortaya çıkmakta ve böylelikle bir anlam zenginliği oluşmaktadır.

Âyetteki أَعْلَمُ قَالَ lafzını Hamza ve Kisâî emir sîgâsıyla ve vasl ederek okurlarken, diğer kırâat imamları ise yukardaki âyette yazıldığı şekilde muzârî sîgâsıyla okumuşlardır.¹⁴³

1. “Katı” okuyanlara göre mana “Durum kendisine apaçık belli olunca Allah’ın her şeye kâdir olduğunu biliyorum.” şeklinde olmaktadır.

2. “Vasl” okuyanlara göre ise mana “Durum kendisine açıkça belli olunca, Allah: Bil ki Allah her şeye kâdirdir.” buyurdu. Yahut âyette kendisinden bahsedilen kişi kendi kendisine “Bil ki Allah her şeye kâdirdir.” şeklinde olmaktadır.¹⁴⁴

İki kırâati beraber düşündüğümüzde şöyle bir mana ortaya çıkmaktadır: “Şahit oldukları şeyin Allah’ın kudretiyle olduğunu kabul etmesini Allah ona emretti, o da Allah’ın her şeye Kâdir olduğunu ikrar etti.”

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ¹⁴⁵

1. Âyetteki وَكُتُبِهِ lafzını Hamza, Kisâî ve Halefü’l-Âşir şeklinde müfred olarak okurlarken, diğerleri âyette geçtiği gibi وَكُتُبِهِ şeklinde cemi’ olarak okumaktadırlar.¹⁴⁶

2. لَا نُفَرِّقُ lafzını Ya’kûb “yâ” ile لا يفرق şeklinde okurken, diğerleri ise لَا نُفَرِّقُ şeklinde âyette geçtiği gibi okumuşlardır.¹⁴⁷

Yukarıdaki kırâatler arasındaki tefsîrî alaka şu şekildedir;

Cemî okunan kırâata göre mana bütün kutsal kitapları ifade ederken, müfred kırâat okunduğunda âlimlerin çoğunluğuna göre sadece Kur’ân’ı ifade etmektedir. Mekkî b. Ebî

¹⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/43; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/310-311; İbn Âşur, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 3/37.

¹⁴² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/886.

¹⁴³ Dâni, *et-Teysîr*, 82; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/46; Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki’t-tenzil*, 1/391; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/296.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/285.

¹⁴⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 85; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

¹⁴⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

Tâlib'in de içinde olduğu bazı âlimlere göre müfred kırâat olan "kitâb" lafzı, cinsi de ifade ettiğinden geçmiş bütün kutsal kitapları da içine almaktadır.¹⁴⁸

İki kırâati birlikte düşündüğümüzde şöyle bir mana ortaya çıkmaktadır: Allah Resûlü ve Mü'minler genel olarak bütün geçmiş semâvî kitaplara inanırlarken, Kur'ân'a ise fi'li, ameli ve imanı da kapsayacak şekilde özel bir imanla inanmaktadırlar.

كُلُّ أَمْنٍ فَايِلٌ (لايفرق) kırâatine göre fâil كَلَّمَ lafzına râcî olmaktadır. Bu durumda âyete mana verirken; "ayrım yapmayız (dediler)" ifadesindeki "dediler" takdirine gerek kalmadan, "Hepsi de O'nun peygamberleri arasında ayrım yapmaz" manası elde edilmiş olur.¹⁴⁹

Burada şunu ifade edelim ki makaleyi daha fazla uzatmama adına şu ana kadar ortaya koyduğumuz ve açıkladığımız örneklerle iktifa ediyoruz. Kırâat farklılıklarının manaya etkisinin ortaya konulması sadedindeki verilen örnekler kanaatimizce yeterlidir. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek isteyenler dipnotlardaki eserlere müracaat edebilirler.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Muhatabına ilk emri "oku" olan Kur'an-ı Kerîm, öncelikle kendisinin okunup anlaşılmasını istemiştir. Bunun gereğine inanan Müslümanlar da onu okuyup anlamaya ve hayatlarına tatbik çalışmışlar; bu konudaki bilgi ve düşüncelerini sözlü ve yazılı olarak, diğer insanlara aktarmışlardır.

Kur'an'ın ilk müfessiri, yine Kur'an'ın kendisidir, o kapalı bıraktığı bazı yerleri daha sonraki ayetlerle açıklamıştır. İkinci müfessir ise onu tebliğ, tebyîn ve tatbikle görevli Hz. Peygamber'dir. O, hem kavli/sözlü hem de fiilî olarak onun hakkında birçok açıklamalarda bulunmuştur. Olayları peygamberimizle birlikte yaşayan ve gerektiğinde, Kur'an'ın açıklanmasını ve uygulamasını ona sorarak öğrenen, dillerdeki değişim ve gelişimi de düşünürsek, yaşadıkları zaman itibariyle, Kur'an Arapçasını en iyi bilen sahâbenin de Kur'an'ın tefsirinde önemli yeri olmuştur. Yaklaşık bir asır süren bu birikim sürecinden sonra, sahâbeyi takip eden tâbiûn döneminde, tefsir müstakil bir ilim dalı haline gelmeye başlamıştır. Bu meyanda Hz. Peygamber ve sahâbenin tefsirlerini birinci dönem, çeşitli etkenlerin rol oynadığı tâbiûn dönemini ikinci dönem ve bu devrin hemen akabindeki tedvin dönemini de üçüncü dönem olarak kabul edebiliriz.

Kur'an'ın farklı yorumlanmasına etki eden temel iki unsur, yorumlayan insan ile Kur'an'ın kendi özelliğidir. İnsanın sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyi, farklı kavrama ve muhakeme gücü; keza kişisel özellikleri, bulunduğu çevre ve yetişme tarzı, mensup olduğu mezhep ve meslek; Kur'an'ı farklı anlama ve yorumlama sebeplerindedir. Bu nedenlere bağlı farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Kur'an'a anlam zenginliği kazandıran diğer bir sebep ise O'nun hem mu'ciz hem de mûciz oluşudur.

¹⁴⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşfü 'an vücûhi'l-kırâati's-seb'*, 2/237.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/144; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 127-128.

Kur'an'ın farklı yorumlanmasının sebeplerinden bir diğeri, belki de en önemlisi ise kırâat farklılıklarıdır. Kırâat farklılıkları, Müslümanlara Kur'an okunmasında kolaylık sağlamak, bir genişlik, kolaylık ve rahmet olarak tanınan yedi harf ruhsatına bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Tarihi gelişim içerisinde önce kırâat-ı seba' (yedi kırâat) ve daha sonra üç ilaveyle kırâat-ı 'aşera (on kırâat) adıyla tespit edilip hem kitâbî hem de şifâhî olarak muhafaza edilen ve Müslümanlar arasında meşhur olan kırâatların, Kur'an'ı anlamada genişlik ve çeşitlilik sağlayan başlıca faktörlerden birisi olduğunu söyleyebiliriz.

Kırâat farklılıklarının tümü manayı etkiliyor değildir. Onlardan çoğunluğu teşkil eden bir bölüm, yalnız kelimelerin farklı bir şekilde okunuşlarıyla ilgilidir. Bunlar, Kur'an tilavetinde kelime ve lafızların yalnız fonetik güzelliklerini ortaya çıkaran usulle ilgili hususlardır. Bu makalede, bu tür kırâatlar üzerinde durulmamıştır.

Kırâatların diğeri bir yönü çalışmamızda da ela aldığımız, ayetlerin manalarında ve delaletlerinde değişiklik meydana getiren ferş'e yöneliktir. Bilindiği gibi kırâatların çoğu kitâbî değil şifâhîdir. Makale içerisinde de ifade ettiğimiz üzere yaklaşık yüzde sekseni usûlle ilgili olan (izhâr, idğâm, ihfâ, fetih, imâle, teshîl, işmâm, revm, med-kasr, sekt...vb.) larıdır. Kalan yüzde yirmiden on beşi de manaya çok az tesir eden, müfred-cemi, müzekker-müennes, ma'lûm-mechûl, gâib-muhâtab-mütekellim sîğa farklılıkları, az sayıda görülen takdîm-te'hir, hazf ve isbât ile aynı kelimenin değişik lehçelerdeki yansımından kaynaklanan farklılıklardır. Netice itibarıyla yüzde beşinin, farklı manalar elde edilmesine ve bunlar arasında çok azının da farklı hükümler çıkarılmasına tesir ettiğini söyleyebiliriz. Burada şunu da ifade edelim ki bu biraz da araştırmacının niyeti ve bakış açısına da bağlıdır. Eğer araştırmacı çok şey bulmak isterse farklı bakış açısı, yorum ve izahlarla daha hacimli neticeler elde edebilir.

Fâtiha ve Bakara sûrelerinden hareketle izahını yaptığımız kırâatlarda da görüleceği üzere bu kırâat farklılıkları; yorum ve hüküm çıkarmada, sadece genişlik, derinlik ve esneklik sağlamakta; birbirleriyle çelişen, çatışan, zıt mânâlar ortaya çıkmamaktadır. Böylece kırâatlar, aslında Kur'an'a mahsus bir özellik olan, bir lafızla bazen birden fazla mana ifade edebilme özelliğini daha çok artırmakta; Kur'an'ın mu'ciz ve mûciz bir kitap olma özelliğini bir kez daha ispat etmiş olmaktadır.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar: Cuşkun KAHRAMAN: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, analiz, değerlendirme ve yazma (%70).

2. Yazar: Dr. Mehmet KILIÇ: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Yazarlar olarak aramızda ve başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma, bilimsel etik kurallarına uygun olarak nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Makalede yer alan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkeleri çerçevesinde yazıya geçirilmiştir. Çalışmada yararlanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf yapılmıştır. Araştırma doküman taraması ve incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Âl İsmâ'îl, Nebîl Muhammed İbrâhîm. *‘İlmü’l-kırâât neş’etühû etvâruhû eseruhû fi’l-‘ulûmi’ş-şer‘iyye*. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1421/2000.
- Altıkulaç, Tayyar. “Mekkî b. Ebî Tâlib (Eserleri)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. 5 Cilt. Beyrut: 1421/2001.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,1988.
- Beydâvî, Kâdî Nâsıruddîn Ömer. *Envârü’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. İstanbul:1314/1896.
- Birişik, Abdulhamit. “Kıraat (Kıraatlerin Sihhati ve Değeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu’s-Sahîh*. İstanbul: 1399/1979.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû ‘Amr Osman b. Sa’îd ed. *et-Teysîr fi’l-kırââti’s-seb’*. tsh. Otto Pretzl. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1430/2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur’ân Tefsirine Katkısı*. Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankar:2016.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Bennâ. *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırââti’l-erbaate ‘aşer*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1407/1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992.
- Ebû Şâme, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmail el-Makdisî. *İbrâzü’l-me’ânî min Hırzi’l-emânî fi’l-kırââti’s-seb’a*, thk. İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru’l-Kütübil-İlmiyye, 1401/1981.
- Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fârîs b. Zekerıyyâ. “*mlk*”, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammaed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Kitâbu Me’âni’l-kırâât*. thk. Muhammed b. İd eş-Şa’bânî. Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 1427/2007.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdi’l-Ğaffâr el. *el-Hucetü li’l-kurrâi’s-seb’a*. thk. Bedruddîn Kahveci-Beşir Cüveycât. Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, ts.
- Ferâhidî, Ebû Abdırrahman Halîl b. Ahmed el. *Kitâbu’l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübil-İlmiyye, 1423/2003.
- Halebî, Ebû’l Abbas Şihâbüddîn es-Semîn Ahmed b. Yûsuf el. *ed-Dürü’l-mesûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ahmed Mahmûd Harrât. Dımaşk: ty.
- Işık, Emin. “Bakara Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/526-529. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- İtr, Hasan Ziyâüddîn. *el-Ahrufü's-seb'a ve menziletü'l-kırâati minhâ*. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *Tenvîrü'l-me'na's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Çâlib b. Atıyye el Endelûsî. *el-Müharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Fas: 1399/1979-1411/1991
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî. *İ'râbü'l-kırâati's-seb'i ve 'ileluhâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/1992.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî. *el-Huccetü fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbeti lit'-Türâsi, 1431/2010.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru Ğarîbu'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: 1398/1978.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: 1392/1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr el-Efrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: 1376/1956.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah, H. Muhammed Şâzelî. Kahire: y.y., ty.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâat*. thk. Sa'îd el-Efġânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1400/1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tahbîru't-Teysîr fî kırâati'l-eimmeti'l-'aşera*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Takrîbü'n Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. İbrahim Atve Avad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.
- İsfahânî Raġıp, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufadda el. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân "kre" mad*. nşr. Safvân Adna Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- İsfahânî Râġıp, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal el. *el-Müfredâtü fî ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ahmed Halefella. Mısır: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1389/1970
- İsfahânî Raġıp, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal el. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1380/1961.
- Kâdî, Abdülfettâh b. 'Abdilġanî el. *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîkeyi's-Şâtibiyye ve'd-Dürri*. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1404/1983.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilġanî el. *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtira*. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2007.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyin el. *el-Külliyât*. nşr. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsüddîn el. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsüddîn el. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., 1385/1966.

- Küçük Hüseyin, Gül Ali Rıza. “Ignaz Goldziher’in Kur’ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü’l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme” *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/2 (Haziran/June 2024), 49-61. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12579514>
- Mâverdü, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el. *en-Nüketü ve’l-uyûn (Tefsîru’l-Mâverdü)*. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Keşfü ‘an vücûhi’l-kırâati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hücecihâ*. thk. Dr. Muhyiddîn Ramadan. Dimeşk:1394/1974.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *Kitâbu’l-Keşf ‘an Vucûhi’l-Kırâati’s-Seb’ ve ‘İlelihâ ve Hücecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984.
- Melâhi, Abdullah. *Tefsîru’l-Kur’âni bi’l-kırâati’l-Kur’âniyeti’l-‘aşer*. Gazze: el-Câmi’atü’l-İslamiyye, 1422/2002.
- Mesûl, Abdü’l-Alî. *Mu’cemu mustalahâti’l-‘ilmi’l-kırâati’l-Kur’âniyye ve mâ yetealleku bihî*. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1427/2007.
- Muhammed Emin Efendi. *‘Umdetü’l-hullân fi idâhi Zübedeti’l-irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. Beyrut: y.y., ts.
- Nüveyrî, Ebü’l-Kâsım Ali en. *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa’d Baslûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1423/2003.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Ebû Ali el-Fârisî (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pâluvî, Hamid b. Abdulfettâh el. *Zübdetü’l-irfân fi vucûhi’l-Kur’ân*. İstanbul:Asitâne, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er. *Mefâtihu’l-ğayb, (et-Tefsîru’l-Kebîr)*. Mısır:1356/1938; trc. Suat vd., Ankara: 1418/1988.
- Rûmî, Fehd Abdurrahmân er. *Dirâsâtü fi ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü’l-‘Arabiyyeti’s Su’ûdiyye, 1425/2005.
- Semer el-‘Aşşâ, *el-Best fi’l-kırâati’l-‘aşr*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru’s-Selâm, 1424/2004.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman es. *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Kahire: 1423/2003.
- Şa’râvî, Muhammed Mütevellî eş. *Tefsîr-ü-Şa’râvî*. 28 Cilt. Kahire: Ahbâru’l-Yevm, 1411/1991.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et. *Câmi’u’l-Beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kurân*. Mısır: 1387/1968.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddîn Fadl b. Hasan b. Fadl et. *Mecmeu’l-Beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*. Beyrut: y.y., 1428/2008.
- Taşköprüzâde İsamüddîn Ahmed Efendi. *Miftâhü’s-sa’âde ve misbâhü’s-siyâde fi Mevzûâti’l-‘ulûm*. nşr. Abdulvehhâb Ebü’n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1387/1968.
- Tural, Hüseyin. “İbn Hâleveyh (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. (Sadeleştirilmiş Nüsha). sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nurettin Bolelli-Abdullah Yücel. İstanbul: Zehraveyn, 1413/1993.

Zemaşerî, Carullah Muhammed b. Ömer ez. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrut ts.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Fevâz Ahmed Zemerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 598-615.

Kur'ân'ın Tövbeye Davet Yöntemi*

The Method of The Qur'an Inviting to Repentance

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14577360>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
06.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
30.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Mehmet ESER

ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir, TÜRKİYE.

huveseri@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-4489-9463>

Doç. Dr. Fatih TOK

ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam
Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı,
Eskişehir, TÜRKİYE.

ftok@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4881-5455>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

* Bu çalışma ESOĞÜ Sos. Bil. Ens. Temel İslam Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Fatih TOK danışmanlığında tamamlanan "Kur'ân-ı Kerim'in İnsanı Tövbeye Davet Yöntemi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz

Nesiller boyu muhafaza edilen ve ilk günkü gibi hidayet kaynağı olmaya devam eden Kur'ân, karanlıkları nuruyla aydınlatmayı sürdürmektedir. Kur'ân'a muhatap kılınan insan, zaaflarına rağmen, akıl ve iradesiyle vahyedilen hükümleri uygulayarak Kur'ân'ın nuruyla hem dünya hem de ahiret saadetine ulaşmak için çaba göstermektedir. Kur'ân-ı Kerim insanı tövbeye davete seslenişte farklı yöntemler kullanmaktadır. Kur'ân, Mümin insanın zaafı nedeniyle tövbe etmeye muhtaç olduğu ve bu nedenle tövbe etmesi gerektiği için kulunu tövbeye davette ısrar etmektedir. İnsanda tövbe duygusu oluştuğunda pişmanlık, tövbe, mağfiret (istiğfar) ve af gibi kavramlarla tövbe edip af dileme kapısına gelip halini arz ederek yaratını Yüce Allah'a sığınmak ister. Bu bağlamda makale Kur'ân'ın insanı hangi usul ve üslupla günahlarından tövbeye davet ettiğini ele almaktadır. Bu açıdan araştırma Kur'ân'ın bir üslup özelliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Görüne o ki Kur'ân, bir yandan insanı müjdeli vaadlerde bulunarak tövbeye davet ederken bir yandan da geçmiş kavimlerin ibretlik hallerini gözler önüne sererek onu ikaz ederek davette bulunmaktadır. Öte yandan kâh sorular sorup düşünmeye sevk ederek, kâh tövbe etmeme halinde ahiret gününde karşılaşacakları sıkıntılı halleri açıklayarak tövbeye yanaşmayanları tenkit eder. Yüce Allah, kulunun tövbesine karşılık onun günahlarını örter, siler, sevaba tebdil eder veya giderir. Davete icabet ederek tövbe edip af dileyen insan, tövbesi sonrası bireysel olarak kendisini ıslah yoluna gider. İnsanda olan olumlu değişimler ve tövbesinin toplum ile çevresindeki diğer canlısız yaratılmışlara olumlu katkılar sunar.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Günah, Mağfiret, Tövbe, Af.

Abstract

The Quran, which has been preserved for generations and continues to be a source of guidance as it was on the first day, continues to illuminate the darkness with its light. Despite his weaknesses, the person addressed by the Quran strives to achieve happiness in both this world and the hereafter by applying the provisions revealed with his mind and will, and with the light of the Quran. The Quran uses different methods in calling people to repent. The Quran insists on calling its servant to repentance because the believer needs to repent due to his weaknesses and therefore needs to repent. When a person feels repentant, he wants to seek refuge in his Creator, Almighty Allah, by coming to the door of repentance and asking for forgiveness with concepts such as regret, repentance, forgiveness (istighfar) and pardon. In

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Eser, Mehmet – Tok Fatih. "Kur'ân'ın Tövbeye Davet Yöntemi". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/2 (Aralık 2024), 598-615. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14577360>

CC BY-NC 4.0 DEED

this context, the article examines the method and style in which the Quran invites people to repent of their sins. In this respect, the research aims to reveal a stylistic feature of the Quran. It seems that the Quran, on the one hand, invites people to repent by making good news promises, while on the other hand, it warns them by revealing the exemplary situations of past nations. On the other hand, it criticizes those who do not repent by sometimes asking questions and prompting them to think, and sometimes explaining the difficult situations they will face on the Day of Judgment if they do not repent. In response to the repentance of His servant, Almighty Allah covers, erases, converts to reward or removes his sins. A person who responds to the invitation, repents and asks for forgiveness, individually goes on the path of self-correction after his repentance. The positive changes in a person and the positive contributions of his repentance to society and other living and non-living creatures around him.

Keywords: Quran, Sin, Forgiveness, Repentance, Pardon.

1. GİRİŞ

İnsan, kendisini yeryüzünün halifesi¹ olarak yaratan Allah'a karşı kullukla sorumludur. Rabbi, sorumluluğu konusunda ona yol gösterici rehberler olarak peygamberler ve kitaplar göndermiştir. İnsandan beklenen Rabbinden gelen emir ve yasaklara tam itaattir. Fakat Hz. Âdem ve Havva örneğinde görüldüğü üzere insan zaman zaman Rabbinin emirlerine isyan edebilmektedir. Yüce Allah, pişmanlığa sebep olan bu tür isyanlar sonrasında insanı hemen cezalandırmamakta ve kendisini ıslah etmesi için ona imkân tanımaktadır. Şayet insan samimi bir pişmanlık sergiler ve kararlı bir şekilde Allah'a yönelirse bağışlanabilir ve günahının manevî yükünden kurtulabilir.²

Bazı zaaf lar yanında çeşitli kabiliyetlerle donatılan insadan beklenen, sınırsız nefisî istek ve arzularla şeytanî dürtülere uymamasıdır. İnsan Rabbine olan samimi kulluğunu, yapmakla sorumlu olduğu ameller ve kaçınması gereken hususlar konusundaki tavırlarıyla ortaya koymaktadır.

“İnandık” demekle başıboş bırakılmayan insanın³, korku, açlık, mal ve canından eksiltmeyle imtihan edileceği Kur'ân'da bildirilmektedir.⁴ İnsan söz konusu imtihan sürecinde zaman zaman hatalar yapabilmektedir. Yaptığı hataları düzeltmesi ve günahlarından temizlenmesi, tövbe edip af dilemesine bağlıdır. Ayrıca Kur'ân'da tövbe ettiği takdirde elde edeceği dünyevî ve uhrevî, maddî ve manevî faydalar da beyan edilmiştir.

Günaha meyilli nefsi ve apaçık düşmanı olan Şeytan, çeşitli yöntemlerle insanı hataya sürüklemekte ve onun günah işlemesine sebep olmaktadır.⁵ Şeytan ilk yalanyla Hz. Âdem ve Havva'yı aldatarak “ağaca yaklaşmama” emrini ihlâl ettirmiştir. Fakat Yüce Allah onlara pişman olup hatadan dönme fırsatı vermiş ve onun kıssasını tüm insanlara örnek kılmıştır.

¹ el-Bakara 2/30.

² en-Nisâ 4/145-147; et-Tevbe 9/5, 10-11.

³ el-Ankebût 29/2. Ayetin sebab-i nüzulü için bk. Bedrettin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010), 2/685.

⁴ el-Bakara 2/155.

⁵ en-Nahl 16/63.

Böylece insanlara kıyamet gününe kadar günahlardan pişmanlık halinde nasıl davranacakları gösterilmiştir.⁶

Makalemiz, ayetler çerçevesinde bir günah ya da suçun ardından insanın pişmanlık ve tövbe sürecine yoğunlaşmaktadır. Kur’ân, işlenen günahların ardından çeşitli üsluplarla insanı pişmanlığa, tövbe ve af dilemeye davet etmektedir. Zira vahyin muhatabı olan insan her zaman ve her şartta aynı psikolojik hale sahip olmamaktadır. Öte yandan insanlar birbirlerinden farklı zihin ve ruh hallerine sahiptir. Bu sebeple Kur’ân’da onlara yönelik davetler de farklı üsluplarda gelmektedir.⁷ Biz de bu çerçevede araştırmamızda Kur’ân’da tövbeye davette kullanılan farklı üslupları tespit etmeye çalışacağız.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kur’ân-ı Kerim’de günah anlamında “zenb”⁸, “cünah”⁹, “vizr”¹⁰, “hûb”¹¹, “ism”¹² ve “zelle”¹³ gibi kelimeler kullanılmaktadır.¹⁴ Vizr kavramı sorumluluğu, yükümlülüğü, zelle doğru yoldan kayıp gitmeyi, zenb, cünah, ism ile tek bir yerde geçen hûb kavramları ise daha çok kasıtlı olarak işlenen bir suçu, cürmü ve günahı ifade etmektedir.¹⁵ Bunlardan en yaygın kullanılan ism kelimesi, “insanın hayır konusunda yavaşlatan, azaba sürükleyen fiil ve azap” şeklinde, zenb ise, “akabinden veya peşinden ceza gelen fiil” olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Kavram olarak günahı, Allah’ın emir ve nehiyelerine muhalefet etmek olarak ifade edebiliriz. Tövbe ise işlenen bir günahın ardından insanın pişmanlığı ile gündeme gelmektedir.

Hata ve günahların ardından dile getirilen “keşkelerin” artması kişinin fiillerine pişmanlık ve tövbe olarak yansır. Pişmanlık, yapılan fiillerin yanlış ya da hatalı olduğunu hissetmektir. Hatadan dönme eyleminin ilk adımı olup ‘bir şeyi arkasından anlama, öğrenme’ anlamı taşımaktadır.¹⁷ Kur’ân’da pişmanlığın farklı kelimelerle ifade edildiği bilinmektedir. Bu

⁶ el-Bakara 2/160; el-A’râf 7/23.

⁷ Merve Akdemir – Ali Rıza Gül. “Kur’ân’da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi”, *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık 2023), 85.

⁸ Âl-i İmran 3/135; ez-Zümer 39/53.

⁹ Bakara 2/158; en-Nisâ 4/23.

¹⁰ En’âm 6/31; Tâhâ 20/87.

¹¹ en-Nisâ 4/2.

¹² Bakara 2/85, 173; Mâide 3/29.

¹³ Bakara 2/36, 209; Nahl 16/94.

¹⁴ Fatih Tok, “Günah ile Tövbe Arasındaki Mahiyet İlişkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 295. 291; Adil Bebek, “Günah”, *TDV Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay. 1996), 14/282-285.

¹⁵ Bakara 2/36, 85, 173, 209; Âl-i İmran 3/135; en-Nisâ 4/2, 23; Mâide 3/29; En’âm 6/31; Nahl 16/94; Tâhâ 20/87; ez-Zümer 39/53.

¹⁶ Rağib el-İsfehani, *Müfredat*, 10, 581.

¹⁷ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 4/189.

bağlamda 'hasretün',¹⁸ 'leyte',¹⁹ 'mulîm',²⁰ 'nedâmet',²¹ 'veyl',²² 'yâ veyletâ' "veyl",²³ teğabün",²⁴ "esife",²⁵ "levm",²⁶ "i'tirâf",²⁷ "tövbe",²⁸ 'afâ',²⁹ 'zaleme (zulüm)' gibi kelimelerin kullanıldığını görmekteyiz.³⁰

Pişmanlığı takip eden fiil tövbe, geri dönmek, rûcû etmek, dinde yerilmiş şeyleri terk edip, övgüye layık olanlara yönelme anlamı taşır.³¹ Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe kavramı, seksen sekiz yerde geçmektedir. Bunlardan bir kısmı Allah Tealâ'ya bir kısmı da insana nisbet edilmektedir. Tövbe, insanın fitratına geri dönerek temiz bir sayfa açmak amacıyla masiyetten uzaklaşıp Rabbinden bağışlanma dilemesidir.³² Günah fiillerin terkedilerek, Kur'ân ve sünnetin buyurduğu istikamete samimi olarak dönme kararıdır. Râğıb el-İsfehânî, tövbeyi insanın işlemiş olduğu günah ve hatadan pişman olup vazgeçmesi ve özür dilemenin en etkili beyan şekli olduğunu belirtmiştir.³³ Yüce Allah'ın isimlerinden biri olan *Tevvâb* da O'nun pişmanlık gösterip af dileyenlerin tövbelerini kabul edeceği anlamı taşır.³⁴

Tövbe fiilini istiğfar iradesi takip eder ki bunun anlamı mağfiret yani Allah'ın kulunun günahını örtüp kusurunu bağışlamasını talep etmektir.³⁵ İnsanın gerek kendisi gerekse başkası için Allah'tan bağışlanma dilemesine "istiğfar"; istiğfarın kabul edilip kişinin bağışlanmasına da "mağfiret" denilmektedir. Mağfiret koruma amaçlı "örtme, setr etme, kapatma" anlamı taşıması nedeniyle günahların hem silinmesi hem de bir daha aynı günahın işlenmemesi

¹⁸ Handan Yalvaç Arıcı, "Kur'ân Perspektifinden Pişmanlık", *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 419.

¹⁹ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 973; İbn Manzur, "leyte", 12/373.

²⁰ İbn Manzur, "Mulîm", 21/557.

²¹ İbn Manzur, "Nedâmet", 14/94.

²² İbn Manzur, "Veyl", 16/422.

²³ İbn Manzur, "Yâ veyletâ", 16/422.

²⁴ et-Teğabün 64/9.

²⁵ el-A'raf, 7/150; Yûsuf, 12/84; el-Kehf 18/6; Tâhâ 20/86; ez-Zuhruf 43/55.

²⁶ Yûsuf 12/32; İbrâhîm 14/22; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî (v. 565/1170), "A-F-V" md., *el Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yay., 2010), 710; Zülfikar Durmuş, Havva Özata, "Kur'ân-ı Kerîm'de Ahirette Yaşanacak Pişmanlık Sahneleri", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 2/1 (Temmuz 2019), 9-47.

²⁷ et-Tövbe, 9/102; el-Mü'min 40/11; el-Mülk 67/11.

²⁸ el-Bakara 2/37, 58, 187; el-Maide 5/39, 71; el-En'am 6/54; et-Tövbe 9/117, 118; Hûd 11/112; Meryem 19/60; Tâhâ 20/82, 122; el-Furkân 25/70, 71; el-Kasas 28/67; el-Mücâdele 58/13; el-Müzzemmil, 73/20.

²⁹ el-Bakara 2/52, 109, 178, 187; 219, 223, 237, 287; Âl-i İmrân 3/134, 152, 155, 159; en-Nisâ 4/43, 99, 149, 153; el-Mâide 5/13, 95, 101; el-A'râf 7/95, 199; et-Tövbe 9/43, 66; el-Hac 22/60; Nûr, 24/22; eş-Şûrâ 42/25, 30, 34, 40; el-Mücâdele 58/2; et-Teğabün 64/14; Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 574, 575; Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 710-711.

³⁰ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 657-660.

³¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1/233.

³² Heyet, *Mu'cemü'l-Vasît*, 90; Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 237.

³³ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 200.

³⁴ el-Bakara 2/ 37, 54, 58, 128, 160, 187, 222, 279; Âl-i İmrân 3/89, 90, 128; en-Nisâ, 4/16, 17, 18, 26, 27, 64, 92, 146; el-Mâide 5/ 39, 34, 71, 74; el-En'am, 6/54; el-A'râf, 7/143; 153; et-Tövbe, 9/3, 5, 15, 27, 74, 102, 104, 106, 112, 117, 118; Hûd, 11/3, 52, 61, 90, 112; er-Ra'd 13/30; en-Nahl 16/119; Meryem, 19/60; Tâhâ, 20/82, 122; Nûr 24/5, 10, 31; el-Furkân, 25/ 70, 71; el-Kasas, 28/67; el-Ahzâb 33/24, 73; el-Mü'min 40/3, 7; eş-Şûrâ 42/25; el-Ahkâf 46/15; el-Hucurât 49/11; el-Mücâdele, 58/13; et-Tahrîm 66/4, 5, 8; el-Müzzemmil, 73/20; el-Burûc 85/10; en-Nasr 110/3.

³⁵ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 609, 657-658.

hususunda Allah'tan yardım ve korunma talebini ifade eder.³⁶ Af, suç veya günah işleyeni, hatalı davrananı bağışlamak ve cezalandırmaktan vazgeçmek demektir.³⁷ İstilahtaki anlamı, suçu cezalandırmaktan vazgeçmek, günahından dolayı kişiyi ayıplamamak ve eleştirmemektir.³⁸ Esmâ-i Hüsnâ'daki *Afiuv*, affeden, kulların günahını silen, cezaları kaldıran şeklinde tanımlanır.³⁹ Bu minvalde şimdi de Yüce Allah'ın günahkâr ve isyankâr insanları affetmek için hangi üslupları kullandığını ele alacağız.

3. TÖVBEME DAVET ÜSLUPLARI

Davet kelime anlamı olarak Kur'ân'da çağırma (nidâ),⁴⁰ seslenmek, dua etmek,⁴¹ yardım istemek, yalvarmak,⁴² adlandırmak,⁴³ sormak,⁴⁴ temenni etmek, istemek⁴⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Davette muhatabı ikna edebilmek için ona davet edilen değerleri sevdirmek ve onun ruh halini gözetten bir üslupla yaklaşmak önerilmektedir.⁴⁶ Davet ancak hikmetle ve güzel öğütle yapıldığı takdirde muhatabın gönlüne, aklına hitap edip onu etkileyecek ve mevcut fikirlerinden vazgeçirebilecektir.

Davette hedef, muhataba yeniden düşünme, değerlendirme fırsatı sunarak onu istenilen yeni değerle tanıştırmaktır. Muhatabın duyuşsal, duygusal ve bilişsel hâl yaşamasiyla kendisini iç sorgudan geçirerek yeni mesajın güzellikleriyle ikna olması beklenmelidir. Davet hatırlatma, yönlendirme ve eğitmeyle kişide yeni davranışlar geliştirme amacı taşır.⁴⁷

Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı fiil ve tavır anlamı taşıyan günah⁴⁸ kişiyi darlık ve sıkıntı⁴⁹ içinde bırakır. Günah fiillerin işlenmesinde kişinin isteği ve bilinçli irade beyanı bulunur. Kur'ân insanı ikna etmede farklı davet yöntemleriyle, onu günahın ruhsal rahatsızlığından kurtarmak için pişmanlığa yönlendirir. Böylece insan tövbenin ilk basamağına hazırlanır. Kur'ân davette kullandığı yöntemlerle kişiyi düştüğü yanlışlıktan tekrar kulluk çizgisine çekmek ister.

³⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, 609, 657-658.

³⁷ Mehmet Canbulat, "İstiğfar", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 332.

³⁸ el-Bakara 2/286; el-A'raf, 7/199; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, 239, 710-711; Hüseyin Avni Çelik, "Affın Kur'ân-ı Kerimdeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 1995) 12/107-108.

³⁹ en-Nisâ 4/43; el-Hac 22/60; el-Mücâdele, 58/2; M. Fuad Abdülbâki, "G-F-R". *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'ân'il-Kerim*, 466, 500.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/153; el-Enfâl 8/24; Yûnus 10/25, el-Mü'min 40/41-42, Fussilet 41/31-33. Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, 383-384; Halis Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *İslam'ın Güncel Sunumu Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında* 2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 46-47.

⁴¹ el-A'râf 7/189; Âl-i İmrân 3/38; el-İsrâ 17/110.

⁴² Yûnus 10/12, el-En'âm 7/40-41; ez-Zümer 39/8.

⁴³ el-Ahzâb 33/5.

⁴⁴ el-Bakara 2/68, 69, 70.

⁴⁵ el-Furkan 25/13-14.

⁴⁶ Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", 49-50.

⁴⁷ Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", 51.

⁴⁸ İsmail Karagöz, Mehmet Canbulat, Fikret Karaman, İbrahim Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2020), 204-205.

⁴⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, 246.

Kur'ân'ın kelime ve harfleri arasındaki bağlantı, cümlelerinin dizilişindeki benzersiz sıralanışı, lafız ve manadaki dengesi, aynı anda farklı konuların iç içe işlenerek farklı seviyelerdeki insanlara hitap etmesi muhatapları üzerindeki tesiri etkin kılmaktadır. İnsanı küfür, şirk, nifak, cürüm, zulüm gibi fiillerden vaz geçmeye davet eden ayetler siyak ve sibak bağlamında incelendiğinde bu çağrının bazen tehdit bazen de müjde üslubuyla yapıldığı görülmektedir.⁵⁰

Kur'ân her çağda inanç ve amel bakımından muhalefet eden kişinin yaşam şekline farklı yöntemlerle dokunarak onun dînî ve ahlâkî bozulmasını önlemek ve onu hakka yöneltmek istemiştir. Şimdi de Kur'an'ın, inkâr ve/veya hataya düşmüş insanı hangi üsluplarla pişman olup vaz geçmeye, tövbe etmeye ve hakka dönmeye davet ettiğini başlıklar halinde inceleyelim.

3.1. Müjdeli Vaadlerde Bulunmak

Vaad, söz vermek, vaatte bulunmak, tehdit etmek anlamıyla Kur'ân'da sıkça geçmektedir.⁵¹ Vaad kelimesi Kur'ân'da, Allah'ın verdiği sözü yerine getireceği ve O'nun dünya ve âhirette müminlere olan müjdeleri; inanmayanların acı âkıbetleri, peygamberlerin kavimlerine verdikleri söz ve müjdeler olarak geçmektedir.⁵² Kur'ân'da kelimenin kullanım üslubu incelendiğinde şeytanın vaadinden vazgeçmesi,⁵³ Allah'ın vaadinin gerçekleşmesi,⁵⁴ tehdit ve kötülüğün vaadi,⁵⁵ hem iyilik hem kötülük ifade eden vaadler⁵⁶ ile karşılıklı olarak tehdit savurmada⁵⁷ veya müjdelerde⁵⁸ kullanıldığı görülmektedir.

Ayetteki, “*Ey Rabbimiz! Peygamberlerine vaad ettiklerini bizlere ver. Kıyamet günü yüzlerimizi kara çıkarma. Şüphesiz sen, verdiğin sözden dönmezsün.*”⁵⁹ şeklindeki insana bildirilen dua şekli, vaadlerin gerçekleşeceği güne olan imanın göstergesidir. Hz. İbrahim'in duasında “*Diriliş gününde beni üzme, mahcup eyleme!*”⁶⁰ diye vaad edilen hesap gününün şiddetinden Allah'a sığınış görülmektedir. İman etmeyen müşriklerin ise “*Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan çıkardı? Bu Rahman'ın vaad ettiği şeydir...*”⁶¹ diye pişmanlık duyacakları Kur'ân'da bildirilmektedir. Bu tür vaad ifadeleri günahkâr insanı düşündürmeye ve pişman olup tövbe etmeye yöneliktir.

⁵⁰ el-Bakara 2/46; el-Kalem 68/16; el-Alâk 96/8, 15-18. Cemâleddin el-Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak-Tefsir İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 109; Lütfi Doğan, *Sünnet İşığında İslam Ahlâkının Esasları* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 67.

⁵¹ el-Bakara 2/268; el-Mâide 5/9; el-Enfâl 8/42; Yûnus 10/55; er-Ra'd 13/40; İbrâhîm 14/22, 47; el-Kehf 18/48; Tâhâ 20/59; el-Hac 22/47, 72; el-Kasas 28/61; Sebe' 34/30; el-Fetih 48/20.

⁵² Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 1165-1168; Mustafa Demiray, ‘Vaad’, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yay.2012), 42/403.

⁵³ İbrâhîm 14/22.

⁵⁴ el-Kasas 28/61.

⁵⁵ el-Bakara 2/268; er-Ra'd 13/40; el-Hac 22/47, 72.

⁵⁶ Yûnus 10/55.

⁵⁷ el-Bakara 2/51, 235; el- A'râf 7/142.

⁵⁸ Nûr 24/55; Lokmân 31/8-9.

⁵⁹ Âl-İ İmrân 3/194; *Kur'ân Yolu Tefsiri* 1/741-742.

⁶⁰ eş-Şuarâ 26/87.

⁶¹ Yâsîn 36/52.

Allah Tealâ, tövbe edip mümin ve salih kul olanlara müjdelediği ikramlarını çeşitli şartlara bağlamıştır. Bunlar Kur’ân’da salih amel, infakta bulunma⁶², müttaki,⁶³ sabır/şükür ehli⁶⁴ ve ahlaklı olma⁶⁵ ve ibadet şekilleri⁶⁶ olarak belirtilmektedir. Salih amel şartı çeşitli ayetlerde, “İnanıp ‘yararlı işler (salih amel) yapanlara altlarından ırmaklar akan cennetlerin kendilerine aid olduğunu müjdele!”,⁶⁷ “Selâm size! Yapmış olduğunuz ‘iyi işlere’ karşılık girin cennete”⁶⁸ şeklinde geçmektedir. Allah, nefsin azmasına müsaade etmeden, kontrollü bir şekilde nefsin ihtiyaçlarının karşılanmasını ve tüm fiillerinde insanın bir iyilik merkezi haline gelmesini talep etmektedir.⁶⁹ Keza Yüce Allah, kullarını “hayırlarda yarışınız.”⁷⁰ buyurarak salih amellere davet etmektedir.

3.2. Geçmiş Kavimlerin Durumunun İbret Olarak Gösterilmesi

Kur’ân’ın üçte biri oranında olan kıssalar, gelecek insanlık için ibret ifade etmektedir. Helâk olmuş kavimlerin hataları incelendiğinde kendilerine gönderilen Peygamberleri hangi konularda dinlemedikleri ve hangi günahları işledikleri görülmektedir. Allah geçmiş kavimlerin başlarına gelmiş olan olayları açıklamakla insanların aynı hataları işlememesi için uyarmaktadır.⁷¹ Kur’ân zillete uğrayarak helâk olmuş kavimleri ve helâk oluş sebeplerini yaşayan insanların ibret almaları için kıssalar şeklinde açıklamıştır.⁷² Kıssalar incelendiğinde geçmiş kavimlerin zillette düşmelerinin ana sebebinin, insanların akıl ve iradelerini kullanarak iman etmeleri yerine isyanı seçip nefis ve hevalarına uymaları oldukları görülür.⁷³

Kıssaların tevhid, iman, vahiy ve Peygambere iman gibi konuları vurguladığı görülmektedir.⁷⁴ Bu uyarılar dünyada ve ahirette insanların üzüntü çekmemesi için yapılan bir merhamet tezahürüdür. Kur’ân’da günah işleyenlerin günahattan dönmeleri istenirken;

⁶² el-Bakara 2/195, 215, 219; Âl-i İmrân 3/17, 92, 134; el-Mâide 5/64; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl Kur’ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, 2/780.

⁶³ el-Bakara 2/177, 189; el-Furkan 25/74; ez-Zâriyât 51/5.

⁶⁴ el-Bakara 2/45,52, 56, 153; Âl-i İmrân 3/17, 200; En-Nisâ 4/147; el-En’âm, 6/63.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/114-115; Nûr 24/21; eş-Şura 42/40; el-Kalem 68/4.

⁶⁶ Lokmân 31/4.

⁶⁷ el-Bakara 2/25, 82; En-Nisâ 4/57, 122; Yûnus 10/4; er-Ra’d 13/29; İbrâhîm 14/23; en-Nahl 16/30; el-Kehf 18/107; el-Ankebût 29/7; Lokmân 31/8-9.

⁶⁸ el-Bakara 2/62; Yûnus 10/9; en-Nahl 16/30-32; el-Hac 22/37; el-Ankebût 29/9; Yâsîn 36/55-58; ez-Zümer 39/34; el-Câsiye 45/30; el-Beyyine 98/7.

⁶⁹ el-Bakara 2/25; Lokmân 31/8-9; Sebe’ 34/10-11; ez-Zümer 39/10; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl Kur’ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, 2/760; Heyet, *Kur’ân Yolu Tefsiri*:1/ 90-92.

⁷⁰ el-Bakara 2/148.

⁷¹ el-mâide 5/66; A’raf 7/1, 60, 71; Yunus 10/26, 71, 98; Hud 11/27, 32, 37, 42, 44, 53, 82; İbrahim 14/9; el-Hicr 15/73-74; Furkan 25/37; eş-Şuarâ 26/176-187; en-Neml 27/62; el-Kasas 28/81; Sebe’ 34/16-17; Yâsîn 36/28-30; el-Ahkâf 46/21-22, 24; ez-Zâriyât 51/41; el-Kamer 54/18-21; el-Hâkka 69/6; Nuh 71/1, 23; el-Fecr 89/27; el-Fil 105/1-5. İskender Şahin, “Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur’ân’da Yer Alan Fiilî Cezalar,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 61-85.

⁷² Yûnus 10/92.

⁷³ el-Hicr 15/4-5; el-Furkan 25/43.

⁷⁴ Yûsuf 12/7; er-Ra’d 13/3-4, en-Nahl 16/11-13, 65-66, 79; el-Ankebût 29/15, 24; er-Rûm 30/21-24; el-Câsiye 45/4; et-Târik 86/5; Bkz. Seyfullah Aruk, *Kur’ân-ı Kerim’de Kadın Kıssaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dalı Yüksek Lisans Tezi, (2011), 13.

dönmekte ısrar edenler için de “Onlara bu olayları anlat ki düşünsünler.”⁷⁵ buyruğuyla geçmiş kavimlerin hallerinden ibret almaları ve tövbe edip hakka dönmeleri öğütlenmektedir.

3.3. Soru (İstifhâm) Üslubuyla Yapılan Davet

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında kullanılan soru edatların çoğunun istifhâm hemzesi olduğu görülmektedir. Bu edatlar soru sormaktan ziyade mecâzi çağrışımlarda bulunmak üzere kullanılmıştır. Soru hitapları genelde Allah'tan kullara yönelik olmakla birlikte, edatların gerçek manada soru anlamı ifade etmeleri beşerden sadır olan sorularda görülmektedir. Bu soruların öğrenme amaçlı peygamberlere yönelik sorulmuş sorular olduğu görülmektedir.⁷⁶

Kur'ân-ı Kerim, insanların tövbe edip yalnızca Allah'a kulluk etmelerini isterken merak uyandırmak, araştırma isteklerini tetiklemek, düşünmek, tefekküre yönlendirmek gibi sebeplerle sorular sormakta ve insanların bilinçlenmesini, ders almalarını sağlamaktadır. Allah Tealâ bazen istifhâm, tenbîh, muhatabı uyarmak, mukayese yaparak insanın akıl yürütmesini sağlamak, hayret uyandırarak meraklandırmak ve gelecek hakkında bilgi vererek soru sormakla kulunu imana ve salih amele davet etmektedir. İstifhamın Kur'ân-ı Kerîm'de gerçek anlamda kullanılması genelde Allah'tan beşere yöneliktir.⁷⁷

Sorular, bilinçaltında saklı olan bilgilerle anlamların ortaya çıkması ve bilinci etkin olarak harekete geçmesi amacı güder. Birey soruyu cevaplamasa dahi zihinsel olarak bir işlem yapmak zorunda kalır. Kur'ân-ı Kerim, “Ey insan! Kerem sahibi Rabbine karşı seni ne aldattı?”⁷⁸ gibi soru şekliyle kişiye hatalarını düşündürerek pişmanlığa sevk ederken, kişinin kendisini sorgulamasını da sağlar. Günlük olağan görülen ve hiç üzerinde düşünülmeden yapılan su içme fiili için Kur'ân “Hiç içtiğiniz suyu düşündünüz mü?”⁷⁹ diye sorarak onun değerini bilmeye ve olağan görülen bir şey hakkında bilimsel araştırma yapılması için düşünmeye sevk etmektedir. Tüm bu sorular günahkâr kişinin Allah'ı ve O'nun kudretini düşünmesi ve O'na olan isyanından vaz geçip tövbe etmesini hedeflemektedir.

3.3.1. Düşündürmeye Sevk Eden Sorular Sorma

Kur'ân-ı Kerim'de tefekkür edilmesi istenen ayetler oldukça fazladır. Kur'ân'daki düşünceyle ilgili ayetler incelendiğinde tedebbür 4, ülü'l-elbâb 16, tefekkür 18, nazar ve müştakları 128, akıl ve müştakları ise 49 defa geçmektedir. İnsanı düşünmeye sevk için Kur'ân, “Güvende misiniz?”, “Helak edilir mi”, “Düşünmüyor musunuz?”, “Emin misiniz? “Görmüyorlar mı?”, “Sen mi?”⁸⁰ “Görüyor musun?”⁸¹ şeklinde sorular sormaktadır.

⁷⁵ el-A'raf 7/176.

⁷⁶ Yaşar Fatih Akbaş, “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması “Bakara Sûresi Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 303.

⁷⁷ Akbaş, “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması ‘Bakara Sûresi Örneği’”, 307.

⁷⁸ el-İnfitâr 82/6.

⁷⁹ el-Vâkıa 96/68. Behlül Tokur, “Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 113-114.

⁸⁰ el-En'âm 6/45-47, 61-64; en-Nahl 16/17-18, 45-47; el-İsrâ 17/68-69; el-Enbiyâ 21/42-43; ez-Zümer 39/19.

Kur’ân kevnî ayetlerde, ibret olarak anlatılan kıssalarda veya yapılmasını istediği ya da istemediği fiillerin açıklamaları ardından insanlara “Düşünmez misiniz?” diye sorarak onların akıl ve iradelerini kullanmalarını ister.⁸² Kur’ân’da, “Yûsuf dedi ki: Siz cahil kimseler iken Yûsuf ile kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?”⁸³ ifadesindeki istifhâmla geçmişteki eylemin menfi olduğu hatırlatılırken; “Rabbini, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?”⁸⁴ ayetiyle de sonu felaket olan olay hatırlatılmakta ve üzerinde düşünülmesi istenmektedir. Kur’ân-ı Kerim insanları düşünmeye sevkederken, daha önce yaşayan kavimlerin hallerine dikkat çekerek⁸⁵ azabı,⁸⁶ günah işleyenlere hesabının sorulacağını⁸⁷ ve insanların çaresiz kalacağı kıyamet gününün sıkıntısını⁸⁸ olumlu ve olumsuz sorularla hatırlatmaktadır.⁸⁹

Öte yandan ayetlerde sık sık akla vurgu yapılarak akli kullanmanın önemine dikkat çekilmektedir. Çünkü insan aklıyla aldığı kararlar neticesinde uygulamaya koyduğu fiillerden sorumlu tutulmuştur. Ayetlerde, “Rabbinden sana indirilenin gerçek olduğunu bilen kimse, (onu bilemeyen) kör gibi olur mu? (Bunu) ancak akıl sahipleri anlar.”⁹⁰, “Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?”⁹¹ “Hâlâ düşünmeyecekler mi?”⁹² gibi sorular yöneltilmektedir. Bu çerçevede geçmişte helâk edilmiş kavimlerin ibretlik kalıntılarının incelenmesi,⁹³ Allah’tan başka şefaatinin olmadığını akledilmesi soru şekilleriyle istenmektedir.⁹⁴ Düşündürmeye yönelik bu tür sorulardaki temel amaç, isyan halindeki müşrik, kafir ve münafıkları ya da günahkar müslümanları hatalarından vaz geçirmek ve tövbe etmelerini sağlamaktır.

3.3.2. Taaccuba (Hayret) Sevk Eden Sorular

Taaccuba sevkeden sorular, kişide hayret ve şaşkınlık uyandırmak için kullanılan bir soru tarzıdır. Taaccub inanılması güç olan bir olay veya durum karşısında duyulan hayret ve şaşkınlığı ifade eder. Kur’ân’da, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın?”⁹⁵ diye meleklerin taaccubla insanın yaratılmasının nedeni sormaları; “Sizler Kitab’ı (Tevrat) okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendiniz unutup musunuz?”⁹⁶ şeklinde İsrailoğullarının âlimlerini azarlaması taaccub (hayret) üslubuyla ifade edilmektedir. Keza

⁸¹ el-Mülk 67/2-5.

⁸² el-Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/65, 103, 118; el-A’râf 7/57; Yûnus 10/3; Hûd 11/30; en-Nahl 16/17; el-Mü’minûn 23/85; es-Sâffât 37/155.

⁸³ Yûsuf 12/89.

⁸⁴ el-Fil 105/1-2.

⁸⁵ el-Hac 22/43-46; er-Rûm 30/9; es-Secde 32/25-27; el-Mü’min 40/21; el-Hac 22/43-46.

⁸⁶ el-Mülk 67/16-18.

⁸⁷ el-Mü’minûn 23/115-116.

⁸⁸ el-İnfitâr 82/6-12.

⁸⁹ Akbaş, “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması “Bakara Sûresi Örneği”, 306.

⁹⁰ er-Ra’d 13/19.

⁹¹ el-En’âm 6/32; El-Yûsuf 12/109; el-Enbiyâ 21/10; el-Kasas 28/60-61.

⁹² Yâsîn 36/68.

⁹³ es-Sâffât 37/137-138.

⁹⁴ el-Bakara 2/44, 76, 171; el-A’râf 7/169; el-Enbiyâ 21/10; es-Secde 32/4.

⁹⁵ el-Bakara 2/30.

⁹⁶ el-Bakara 2/44.

ayet-i kerimede, “Vay halimize! derler, bu nasıl kitapmış! Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!”⁹⁷ ifadesiyle hesapların görüleceği zaman insanlardaki hayret hâli hatırlatılmaktadır. Tüm bu ifadeler, haktan uzaklaşıp batıla yönelme durumunun şaşkınlık verici ve mantıksız olduğunu hatırlatmakta ve tövbe ile hakka dönmeyi amaçlamaktadır.

3.3.3. Takrîr (Onay) Amaçlı Sorular

Takrîr amaçlı sorular, muhataba bir şeyi kabul ve itiraf ettirmek için kullanılan soru şeklidir. Bununla muhatabın öne sürülen tezin kabul ve itiraf ettirilmesi amaçlanmaktadır. Takrîrî istifhamdan maksat, muhatabın sahip olduğu bir konudaki bilgisinin iknâyla kesinlik kazanmasıyla onun itiraf etmesini sağlamaktır.

Takrîr (onama) ile ilgili Kur'an'daki bazı örnekler şunlardır: “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?”⁹⁸ cümlesinin siyak-sibak ilişkisinden "kimse gibi olmaz" anlamını çağrıştırmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda kâfir (müşrik) insanın içinde bulunduğu halin düşünüp pişman olması, tövbe ederek şirki terketmesi ve tevhid üzere iman etmesi beklenmektedir.

3.3.4. İnkâr Edilen Konunun Hatırlatılmasıyla İlgili Sorular

İnkâr üsluplu soruların Kur'an-ı Kerîm'de ya bir iddiayı iptal etmek ya da tekzip (yalanlama) için kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰ Ayet-i kerimede, “Allah'ın saptırdığını kim doğru yola erdirtirir? Onlar için herhangi bir yardımcı yoktur.”¹⁰¹ ifadesiyle Allah inkârî bir üslûpla, şayet bir kimsenin sapıklığına hükmettiyse, o kimse için artık hidayet edecek bir kimsenin ve herhangi yardımcının bulunamayacağını bildirmektedir. Keza ayet-i kerimede, “Peygamberleri dediler ki: Göklere ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe olabilir mi?”¹⁰² sorusuyla, Allah hakkında yanlış hususların düşünülmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

İnkârî soru şekilleri, ısrar eden müşriklerin olumlu cevaplayamayacakları sorulardır. Ayette insanın kıyamette Allah'ın yardımından başka hiçbir kimseden medet umamayacağı konusunda olduğu gibi¹⁰³ “Yaratılmış olarak insan mı? Yoksa Allah'ın mı? daha iyi bileceği”¹⁰⁴ ve “Kulak, göz ve kalb veren Allah'ın onları geri alması halinde kim geri verebilir?”¹⁰⁵ şeklinde kâfirlerin inkâr edemeyecekleri şekilde sorular sorulmaktadır. Bu tür soru üslubunda gelen ifadelerdeki maksat ise, kâfirlerin içinde buldukları hali, yaşadıkları çelişkileri düşünerek tövbe etmeleri ve Hakka yönelmeleridir.

⁹⁷ el-Kehf 18/49.

⁹⁸ el-En'âm, 6/22.

⁹⁹ Umaç, “Kur'an'da İstifhâm Üslûbu ve Belâğî Özellikleri”, 746.

¹⁰⁰ Umaç, “Kur'an'da İstifhâm Üslûbu ve Belâğî Özellikleri”, 745.

¹⁰¹ er-Rûm 30/29.

¹⁰² İbrâhîm 14/10.

¹⁰³ el-En'âm 6/40.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/140.

¹⁰⁵ En'âm 6/45-47.

3.3.5. Teşvik ve Temenniye Sevk Ettiren Sorular

Teşvik sorusu, yapılması istenilen bir fiilin talep edilmesinde kullanılmaktadır. Bu tarz sorularda maksat ayetin kapsamında yer alan fiil neyse insanlardan o fiilin yerine getirilmesinin istenmesidir.¹⁰⁶ Örneğin, “Ey iman edenler! Sizi acı bir azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?”¹⁰⁷ ayetindeki istifham inananları kârlı bir kazancı bulunan ahiret ticaretine yönelmelerini teşvik için sorulmuştur. “Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç verecek yok mu? (kimdir?)”¹⁰⁸ şeklindeki ayetlerde ise istifham üslubu insanı karz-ı hasen için teşvik etmek için istihdam edilmiştir. Bu tarz sorular, günahkâr insanı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak ve iyiliğe yönlendirmek amaçlı teşvik içermektedir. Sonuçta ise kişinin hatasından dönmesi, yaptıklarına pişman olup tövbe etmesi ve hakikate yönelmesi hedeflenmektedir.

3.3.6. Hayatın İmtihan Oluşunu Hatırlatan Sorular

Muhkem ayetler içinde sıralanan ibadetler yanında bir de insandan beklenen kulluk bilincine sahip olması istenen ayetler vardır. Sorular, insanın imtihana tabi tutulacağını hatırlatmakta ve insanın bunun üzerine düşünmesi istenmektedir. Kur’ân-ı Kerim, “...Yoksa Allah içinizden, Allah’tan, Resûlünden ve mü’minlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeksiz cihad edenleri ayırt etmeden bırakılacağınızı mı sandınız?”¹⁰⁹ “İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, “İman ettik” demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?”¹¹⁰ şeklindeki sorularla her an kişinin imtihan nedeniyle gözetlendiğini hatırlatmaktadır. Böylece insana imtihana tabi tutulduğu bildirilmekte ve ondan, isyandan, günahdan vazgeçip Yüce Allah’a yönelmesi istenmektedir.

3.3.7. “Ve mâ Edrâke” Kalıbıyla Gelen Sorular

Kur’ân-ı Kerim’de on üç âyette geçen “Ve mâ edrâke” soru kalıbı, muhataplarının sorulan şeyle ilgili bilgi sahibi olmadıklarını ortaya koymaktadır. Allah kuluna bazı kelimelerin ne olduğunu sormaktadır. Bunlar Allah bildirmedikçe hakikatleri bilinemeyecek kavramlardır. Örneğin “Hâkka”¹¹¹, “Sakar”¹¹², “Yevmü’l-fasl”¹¹³, “Mâliki yevmi’d-din”¹¹⁴, “Siccîn”¹¹⁵, “Kâria” ve “Hâviye”¹¹⁶, “Hutame”¹¹⁷, “İlliyyûn”¹¹⁸, “Târik”¹¹⁹, “Akabe”¹²⁰ ve “leyletü’l-Kadr”¹²¹

¹⁰⁶ Akbaş, “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması ‘Bakara Sûresi Örneği’”, 306.

¹⁰⁷ es-Saf 61/10.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/245; el-A’râf 7/53.

¹⁰⁹ et-Tövbe 9/14-16.

¹¹⁰ el-Ankebût 29/2-3.

¹¹¹ el-Hâkka 69/3.

¹¹² el-Müddessir 74/27.

¹¹³ el-Mürselât 77/17; Kur’ân Yolu Tefsiri, 5/526-527.

¹¹⁴ el-İnfitâr 82/17-18.

¹¹⁵ el-Mutaffifîn 83/8.

¹¹⁶ el-Kâria 101/3, 10.

¹¹⁷ el-Hümeze 104/5.

¹¹⁸ el-Mutaffifîn 83/19.

¹¹⁹ et-Târik 86/2.

¹²⁰ el-Beled 90/12.

¹²¹ el-Kadr 97/2.

ifadelerinin mahiyeti sorulmaktadır. “*Ve mâ Edrâke*” soru kalıbıyla gelen bu ifadeler gaybî bilgiler olmaları nedeniyle hakiki anlamlarıyla insan tarafından bilinemezler.¹²² Bu sorular insanı yaptıkları hakkında düşündürmeye, sıkıntılı bir akıbeti görerek yanlışlarından tövbe etmeye, hakka yönelmeye ve hakikati bulmaya yönlendirmektedir.

3.4. İkaz ve İtâb Ederek Davet

İtâb içeren ayetler, insanın nefsanî arzularının ardından gittiğinde kendisini bekleyen neticenin ne olacağını bildirmektedir. İtâb “azarlamak, paylamak, takdir etmek, hiddetle hitap etmek” anlamındadır.¹²³ Kur'ân açısından da Allah'ın kulunu işlediği kusurdan dolayı uyarması, ikaz ve tedip etmesidir.¹²⁴

İtâb bazı Peygamberlere ikaz mahiyetinde gelen vahiyleri ifade etmektedir. İslam geleneğinde bu ayetlere “İtâb ayetleri” denilmektedir.¹²⁵ Hz. Âdem'den yasak ağaca yaklaşmamasının istenmesi; Hz. Nuh'un “Rabbim! Oğlum benim ailemdendi!” demesi üzerine oğlunun aileden sayılmaması;¹²⁶ Hz. Musa'nın “Rabbim! Bana Kendini göster!” diye talepte bulunması üzerine bunun mümkün olmadığını belirtilmesi;¹²⁷ Hz. Süleyman'ın halsiz düşürülmesi;¹²⁸ Hz. Yunus'un vazife mahallinden ayrılması üzerine balığın karnına düşmesi¹²⁹ ve Hz. Muhammed'in (sav) Allah'ın rızasını umarak yalvaranları yanından uzaklaştırmaması konusunda uyarılması¹³⁰ örnekleri ikaz (itâb) mahiyetindedir.

Öte yandan Kur'ân-ı Ker'îm, “Onlar, kendilerinden önce gelip geçmiş toplumların (acıklı) günlerinin benzerlerinden başkasını mı bekliyorlar?”¹³¹ ve “Bozguncuların sonu nasıl olduğuna bir bak!”¹³² ayetleriyle tehdit ve ikaz üslûbuyla inkârcı muhataplarına uyarıda bulunmuştur. Bu tür itâb ve ikaz ayetleri kulu yaptığı hatalar üzerinde düşündürme ve Hakka ve hakikate yöneltme amacı taşımaktadır. Günahkâr kul, tövbe edip Allah'a yönelirse ikaz ve tehdit edilen durumların başına gelmesinden kurtulacaktır.

3.5. Allah'ın Merhamet ve Sevgisinin Hatırlatılması

Cenâb-ı Allah hem dünya hem de ahirette Rahman ve Rahimdir.¹³³ Allah'ın rahmeti, yarattıklarına değişmez in'âm, ihsan, af ve mağfireti olarak anlaşılmalıdır.¹³⁴ Yüce Allah'ın

¹²² Muhammed İsa Yüksek, “Kur'ân'daki ‘Ve-mâ edrâke’ Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı”, *İlahiyat tetkikleri dergisi* 1 (2019), 88, 97.

¹²³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2792.

¹²⁴ İsfahâni, *Müfredat*, 967-968.

¹²⁵ Syerikjan Kyendyebai, *İtâp Ayetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 24-26; Ahmet Öz, “Kur'ân'da Yapıcı Eleştiri” (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 267.

¹²⁶ el-A'râf 7/22, 143; el-Enbiyâ 21/87; Hûd 11/45-46; Sâd 38/34-35.

¹²⁷ el-A'râf 7/143.

¹²⁸ Sâd 38/34.

¹²⁹ es-Sâffât 37/139-148.

¹³⁰ Abese 80/8-12.

¹³¹ Yûnus 10/102.

¹³² en-Neml 27/14.

¹³³ Ömer Dumlu, *Kur'ân'da Salâh Meselesi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 225.

¹³⁴ İsfahani, *Müfredat*, 420; Mustafa Çağrırcı, “Merhamet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 29/184-185.

rahmeti kullarını affetmesi, af ve istiğfar taleplerini kabul etmesi, adaletli muamelesi, rızık ve şifa gibi lutuflarda bulunmasıdır.¹³⁵

Kur’ân-ı Kerim, “Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır...”¹³⁶ ifadesiyle Allah’ın rahmetinin çok engin olduğunu ve her şeyi kapsadığını¹³⁷, “...Selam olsun size! Rabbiniz kendi üzerine rahmeti yazdı.”¹³⁸ ayetiyle Allah’ın çok merhametli olduğunu,¹³⁹ bu nedenle de rahmetinden ümit kesilmemesi¹⁴⁰ gerektiğini bildirmektedir. Ayrıca sık sık Kur’ân’da Allah’ın merhametini ifade eden “Gafûrun Rahîm”, “Tevvâbün Rahîm” gibi kalıpların da kullanıldığı dikkat çekmektedir.¹⁴¹

Dünya ve ahirette insanın ihtiyaç duyacağı en önemli sığınak Yüce Allah’ın merhametidir. Dolayısıyla Allah Teâla azgın ve günahkâr kullarına, rahmetinden ümit kesmemelerini salık verip onları tövbeye ve hak yola davet etmektedir.¹⁴²

3.6. Tenkit, Kınama ve Ayıplamayla Davet

Tenkit etmek, kişide müspet yönlerin artmasına ve geliştirilmesine katkı sağlar. Tenkit sadece olumsuzlukları ön plana çıkarmaz, aynı zamanda olumlu yönlere de vurgu yapar.¹⁴³ Meleklerin Kur’ân’daki insanın yaratılış kararına itirazlarına yönelik kullanılan ifadeler tenkit üslûbuna güzel bir örnektir.¹⁴⁴

Kur’ân’daki tenkit yönteminin kendisine has özellikleri bulunmaktadır. Kur’ân muhatabının durumuna göre yumuşak veya sert bir üslûpla tenkit etmektedir. Muhatabın mümin, müşrik, Yahûdî, Hıristiyan olması durumuna göre hitap ettiği de söylenebilir.¹⁴⁵ Mesela “Allah onları kahretsin” ifadesinde beddua şeklinde üslûbun sertliği farkedilmektedir.¹⁴⁶ Kur’ân’da Ehl-i Kitap, münâfık, müşrikler sert bir üslûpla eleştirilirken, müminlerin tenkidinde daha yumuşak bir üslûbun kullanıldığı görülmektedir. Nitekim müminleri tenkit eden ifadelerin ardından bağışlanma ve af gibi müjdelere yer verilmektedir.¹⁴⁷ Müminlerin önce itaatsizlikleri eleştirilmiş olsa da ayetin devamında merhamet ifadelerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

¹³⁵ M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, 304; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1995), 11/ 413.

¹³⁶ el-Ar’af 7/156.

¹³⁷ Hatice K. Arpaguş, “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”, *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 50.

¹³⁸ el-En’âm, 6/54.

¹³⁹ el-Bakara 2/207; Topaloğlu, “Rauf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), 34/468.

¹⁴⁰ Yusuf, 12/87.

¹⁴¹ el-Bakara 2/37, 54, 105, 107, 120, 126-128, 173, 182; En-Nisâ 4/29.

¹⁴² el-Zümer 39/53.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/113-115; et-Tövbe 9/30-31.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/30; el-Ahzâb 33/72.

¹⁴⁵ et-Tövbe 9/30-31; ez-Zümer 39/67.

¹⁴⁶ el-Münâfikûn 63/1-4.

¹⁴⁷ ez-Zümer 39/64.

Kur'ân tenkitli yaklaşımında yıkıcı değil, yapıcı bir yaklaşım sergilemektedir.¹⁴⁸ Çünkü kırıcı ve yıkıcı bir söylemin kullanılması muhatabı huzursuz edeceği gibi onun kendisini savunma haline çekmesine ve karşı duruşa geçmesine sebep olabilir. Bu sebeple Kur'ân şahsın bizzat kendisi yerine, onun fikrini ya da davranış yönünü tenkit etmektedir.¹⁴⁹ Ayrıca Kur'ân bu üslubu kullanırken fertlerden daha ziyade genele hitap etmektedir. Bu ise tenkide konu olan hallerde tepkisel olmayı ya da önyargılara kapılmayı engelleyerek o halleri muhatabın anlamasına ve ikna olmasına olanak sunmaktadır.¹⁵⁰

Tenkite sadece olumsuz yönlerin ifade edildiği anlaşılmalıdır. Yapılması gereken bir işin yapılmaması veya yapılmaması gereken bir işin yapılması durumunda da tenkit kullanılır. Kur'ân, "Lut, kavmine dedi ki: Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz?"¹⁵¹ sorusuyla tevbih/azarlamayı ifade eden bir üslup kullanırken, Hz. İbrahim'in, putları kırma öncesinde onlara yaptığı konuşmada "Yavaşça putların yanına vardı. (Oraya konmuş yemekleri görünce) Yemiyor musunuz?"¹⁵² sorusuyla putları tenkitle beraber alaya almıştır. Ayette Hz. Musa'nın Tur Dağı dönüşünde puta tapan kavmini görünce, "Ey Harun! Bunların dalâlete düştüğünü gördüğünde sana ne engel oldu..."¹⁵³ sorusuyla tenkit ifade eden bir üslupla kardeşini azarladığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim, zaman zaman soru-cevap tarzında tenkitle de bulunmaktadır.¹⁵⁴ Kur'ân uyarıcı bir tenkit yöntemi takip eder. Peygamberler de bu minvalde hareket ederler.¹⁵⁵ Bu üsluptaki temel amaç ise, hata ve günaha düşen insanların içinde buldukları durumu fark edip tövbe etmelerini, bir daha aynı yanlışlara düşmekten kaçınmalarını ve iyilikler peşinde olmalarını sağlamaktır.

3.7. Örnekleme ve Tahayyül Ettirerek Davet

Kur'ân'ın, insanları tövbe davet ederken görsel veya hissi duyulara hitap etmesi de dikkat çekicidir. Kur'ân'daki canlandırma sahnelerinin amacı, dikkat çekme, mesajı somutlaştırmak ve etkisini arttırmaktır. Kur'ân canlandırma yöntemiyle Allah'tan başkalarını dost edinenlerin hâlini açıklarken onları kendine yuva yapan örümceğin hâline benzetir.¹⁵⁶ Böylece hak yerine batıl olana inanmanın yanlışlığını ve güvenilmezliğini ortaya koymaktadır. Dünya hayatının geçiciliği, bitkilerin bir mevsimlik oluşuyla örneklendirilir.¹⁵⁷ Keza inkârcıların hâli "ıssız çöllerdeki" seraba benzetilerek kişiye Allah'tan gayri kimsenin ilâh ve

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/152.

¹⁴⁹ Sultan Yeşiltaş-Nurullah Denizer, "Özellikleri Ve İlkeleri Bağlamında Kur'ân'da Tenkit Üslubu", *Kader Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 333.

¹⁵⁰ el-A'râf 7/103-130.

¹⁵¹ el-A'râf 7/80.

¹⁵² es-Sâffât 37/91.

¹⁵³ Tâhâ 20/92.

¹⁵⁴ en-Nisâ 4/97. Nurullah Denizer, *Kur'ân'da İnsanlara Yöneltilen Sorular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 21.

¹⁵⁵ el-En'âm 6/48; el-Furkân 25/1.

¹⁵⁶ el-Ankebût 29/41; Behlül Tokur, "Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 105-109.

¹⁵⁷ el-Kehf 18/45.

dost olmayacağı çarpıcı bir örnekle ifade edilir.¹⁵⁸ İnsanların tahayyül edebilmesi için ayette, “Yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa”¹⁵⁹ salih amelin karşılığının verileceği belirtilmektedir.¹⁶⁰ Şeytanın hilesine maruz kalmış kişinin kıyametteki hâli ise dramatize edilerek Allah’ın emirlerine uymayanların ahiretteki perişan hâlleri canlandırılır.¹⁶¹ Böylece kişinin, günah işlemekten kaçınması, tövbe istiğfarda bulunarak af dilemesi ve hakikate teslim olması hedeflenir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İnsan, akıl ve iradesiyle verileri değerlendirme, mukayese etme ve yeni bilgi üretme kabiliyetine sahiptir. İnsanı sorumlu kılan bu vasfı, onun tutum ve davranışlarını sorgulamasını, yaptıklarının sonuçlarını hesaba katmasını, hata yapmamaya çalışmasını, yaparsa da hemen hatasından vazgeçerek verdiği zararı telafi etmesini gerektirir. Kur’ân da insandan, sahip olduğu bu özelliğini kullanarak Allah’tan kendisine verilen mesajları anlamaya çalışması istenmektedir.

İnsanın aklî ve vicdanî melekesi, bir yandan hatalarında onu pişmanlığa ve tövbe sürecine götürürken diğer yandan da keder ve dert olan günahlardan arınma ve vicdânen rahatlatma imkânı sağlar. Tövbe insana üzüntü, utanç, mahcubiyet ve suçluluk gibi duygulardan uzaklaşma, keşkeli söylemlerlerden kurtulma imkânı sağlar. Asıl erdem insanın işlediği günaha ısrar etmeyip Hz. Âdem gibi kendi suçunun farkına varması ve pişmanlığını ifade etmesidir.

Kur’ân insanı hatalarından vazgeçmeye ve tövbe etmeye davet ederken çeşitli yöntemler kullanmıştır. Kur’ân’da günahkâr kişiyi tövbe etmeye davette kullanılan yöntemlerin en temel hedefi insanın kendisinin hatasının farkına varması, kendi isteğiyle vazgeçmesi ve tövbe etmesidir.

Tövbeye davet yöntemlerinden bir diğeri ise insana, geçmişte günahlarında ısrar edip tövbeye yanaşmayan kavimlerin başlarına gelen ibretlik hâllerin hatırlatılmasıdır. Yine Kur’ân tövbeye davet ederken çeşitli sorular sorarak günahkâr insanın kendisini ve yaptıklarını sorgulamasını ister. Bu tarz sorular insanın yaptıklarının şaşılacak derecede mantıksızlığını hatırlattığı gibi aynı zamanda insanı düşündürmeye ve hatasını fark edip yanlıştan döndürmeye yöneliktir. Öte yandan Kur’an’da dünya hayatının bir imtihan olduğu hatırlatılması yanında, ara ara ikaz, uyarı ve tehdit bazen de Allah’ın rahmet ve sevgisinin kazanılmasının şartları dile getirilmiş ve insan tövbeye davet edilmiştir.

¹⁵⁸ Nûr 24/39.

¹⁵⁹ Lokmân 31/16.

¹⁶⁰ el-Zilzâl 99/7-8. Bir hardal tanesinin ağırlığı 0,000707 gramdır. Bk. Sükrü Özen, “Habbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yay. 1996), 14/343-346.

¹⁶¹ İbrâhîm 14/21-22.

Kur'ân'da, tövbe davetine icabet etmenin mükâfatı olarak ise günahların örtülmesi, affedilerek ortadan kaldırılması, tebdil edilerek sevaplara dönüştürülmesi hatta hiçbir iz bırakılmaksızın giderilmesi hususları zikredilmiş ve böylece kul tövbeye yönlendirilmiştir.

Kişinin tövbeyle yeni bir kimliğe kavuşması, önce onun kendi nefsinde, sonra yakın sosyal çevresinde olumlu etkiler oluşturacaktır. Tövbe eden kul kendisini ve çevresini ıslah etmeye ve olumlu katkılar sunmaya yönelecektir. Zira artık salih bir kul olan insandan salih ameller sadır olacaktır. İnsan davranışlarından sorumlu bir varlık olarak, hâl ve hareketlerinin takip ve kaydedildiğinin bilinciyle, akıl ve iradesiyle hareket edecektir.

Yazarlık Katkısı

1. Sorumlu Yazar Mehmet ESER: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, analiz ve yazma (%70).
2. Yazar Doç. Dr. Fatih TOK: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu makale ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Fatih TOK danışmanlığında tamamlanan "Kur'ân-ı Kerim'in İnsanı Tövbeye Davet Yöntemi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abdülbâkî, M. Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfrehes Li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Akbaş, Yaşar Fatih. “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması: Bakara Sûresi Örneği”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 300-312.
- Akdemir, Merve – Gül, Ali Rıza. “Kur’ân’da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık2023), 85-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10443449>
- Albayrak, Halis. “Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi”. *İslam’ın Güncel Sunumu* Hz. Peygamber’in Tebliğ Metodu Işığında 2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri. Ankara: TDV Yayınları 2006, 43-52.
- Arpaguş, Hatice K. “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 8-29.
- Aruk, Seyfullah. “Kur’ân-ı Kerim’de Kadın Kıssaları”. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2011).
- Bebek, Adil. “Günah”. *TDV Ansiklopedisi*. 14/282-285, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Canbulat, Mehmet. “İstiğfar”. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Cemâleddin el-Kâsımî. *Kur’ân’ı Anlamak-Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Çağrı, Mustafa. “Merhamet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29/184-185, Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Çelik, Hüseyin Avni. “Affın Kur’ân-ı Kerimdeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Haziran 1995), 95-128.
- Çetiner, Bedrettin. *Esbâb-ı Nüzûl Kur’ân Âyetlerinin İnış Sebepleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010.
- Demiray, Mustafa. ‘Vaad’. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/403-404, İstanbul: DİB Yayınları, 2012.
- Denizer, Nurullah. *Kur’ân’da İnsanlara Yöneltilen Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Doğan, Lütfi. *Sünnet Işığında İslam Ahlâkının Esasları*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Dumlu, Ömer. *Kur’ân’da Salâh Meselesi*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Durmuş, Zülfiyar-Özata, Havva. “Kur’ân-ı Kerim’de Ahirette Yaşanacak Pişmanlık Sahneleri”. *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 2/1 (Temmuz 2019), 9-47.
- Horozcu, Ümit. “Ruh Sağlığı ve Din”. *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu’l-’Arab*. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Karagöz, İsmail. Mehmet Canbulat, Fikret Karaman, İbrahim Paçacı. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2020.
- Kyendyebai, Syerikjan. “İtap Ayetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öz, Ahmet. *Kur’ân’da Yapıcı Eleştiri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Rağib el-İsfehani. *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yay., 2010.
- Şahin, İskender. “Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur’ân’da Yer Alan Fiilî Cezalar”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 61-85.
- Tok, Fatih. “Günah ile Tövbe Arasındaki Mahiyet İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 288-307.
- Tokur, Behlül. “Kur’ân’da Soru Kalıpları ve Metaforlar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 105-118.
- Topaloğlu, Bekir. “Rauf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİB Yayınları, 2007, 34/468.

- Topaloğlu, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİB Yayınları, 1995.
- Umaç, Bilal. “Kur'ân'da İstifhâm Üslûbu ve Belâğî Özellikleri”. *Academic Social Resources Journal* 7/39 (2022), 744-757.
- Yalvaç Arıcı, Handan. “Kur'ân Perspektifinden Pişmanlık”. *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 417-448.
- Yeşiltaş, Sultan-Denizer, Nurullah. “Özellikleri ve İlkeleri Bağlamında Kur'ân'da Tenkit Üslûbu”. *Kader Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 323-344.
- Yıldız, Mustafa. “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Güz 2010), 25-55.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Kur'ân'daki 'Ve-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı”. *İlahiyat tetkikleri dergisi* 1 (2019), 83-105.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2024, pp./ss. 616-623.

REFUGIA Kitleysel Yerinden Edilmeye Radikal Çözümler

REFUGIA Radical Solutions to Mass Displacement

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14579767>

Kitap Tanıtım Makalesi /
Book Review

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
03.11.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
13.12.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.12.2024

Dorlion Journal

Öğr. Gör. Dr. Neriman MORKOÇ

Muş Alparslan Üniversitesi,
Bulanık Meslek Yüksekokulu,
Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü,
Sosyal Hizmetler Programı,
Muş, TÜRKİYE.

n.irec@alparslan.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-7431-529X>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Eser Adı: REFUGIA Kitleysel Yerinden
Edilmeye Radikal Çözümler

Yazar: Robin Cohen, Nicholas Van Hear

Yayın Yılı: 2020

Baskı Sayısı: Birinci Baskı

Yayın Yeri: İstanbul

ISBN: 978-605-74986-1-8

Sayfa Sayısı: 228

Öz

Bu çalışmada, Türkçe literatüre çeviri ile kazandırılan Robin Cohen ve Nicholas Van Hear'ın, Refugia adlı eseri ele alınmıştır. Çalışmada yazarların kişisel görüşleri detaylı analiz edilmeden kitabın içeriğindeki konular ve tartışmalar üzerinde durulmuştur. Mülteci ve sığınmacı problemi son zamanlarda hem ülkemizi hem de dünyadaki diğer ülkeleri ilgilendiren bir konu olup bu konuda yapılan çalışmalar, problemin çözümü için yetersiz kalmaktadır. İncelediğimiz eser, ütopyayı yöntem olarak kullanarak yerinden edilmiş insanların gelecekte daha insancıl bir yaşam sürmeleri için çözüm önerileri sunmaktadır. Eser, yerinden edilen insanların, durumuna yönelik mevcut çözüm önerilerini ve alınan tedbirlerden yola çıkarak kendi çözümü olan Refugia toplumunu tartışmaktadır. Yazarlara göre Refugia etnisiteye, milliyetçiliğe ya da dine dayanmamaktadır. Zorla göçe tabi tutulan topluluklar kolektif bir faaliyete zorlanmıştır. Kimlik siyasetine dayanmayan bu yapıda demokratik ve kendi kendine yeten bir yönetim modeli uygulanacaktır. Kitleysel yerinden edilmeye yön vermesi açısından uluslararası kurumsal yapı yetersiz kaldığı için eserde verilen tavsiyeler araştırmacılar için kılavuz rolündedir. Bu kitapta kitleysel yerinden edilme problemine radikal çözüm önerileri sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Refugia, Kitap Değerlendirmesi, Robin Cohen, Nicholas Van Hear.

Abstract

In this study, Robin Cohen and Nicholas Van Hear's Refugia, which has been translated into Turkish literature, is analysed. In this study, the personal views of the authors are not analysed in detail, but the issues and discussions in the content of the book are focused on. The problem of refugees and asylum seekers is an issue that has recently concerned both our country and other countries in the world, and the studies on this subject are insufficient for the solution of the problem. The work we have examined offers solutions for a more humane life of displaced people in the future by using utopia as a method. The work discusses the existing solutions to the situation of displaced people and the Refugia society, which is its own solution based on the measures taken. According to the authors, refugia is not based on ethnicity, nationalism or religion. Communities subjected to forced migration are forced into a collective activity. In this structure, which is not based on identity politics, a democratic and self-sufficient governance model will be implemented. Since the international institutional

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Morkoç, Neriman. "REFUGIA Kitleysel Yerinden Edilmeye Radikal Çözümler". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 616-623.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14579767>

CC BY-NC 4.0 DEED

structure is insufficient in terms of guiding mass displacement, the recommendations given in the book serve as a guide for researchers. This book offers radical solutions to the problem of mass displacement.

Keywords: Sociology, Refugia, Book Review, Robin Cohen, Nicholas Van Hear.

1. GİRİŞ

Bu çalışmada, Türkçeye tercüme edilen Robin Cohen ve Nicholas Van Hear'ın "Refugia" adlı eseri incelenmiştir. Eserde tüm dünyada çeşitli sebeplerle yerinden edilen mülteci ve sığınmacılar için ideal yaşam alanları planlanmıştır. Mülteciler ve sığınmacıların insancıl yaşam standartlarına kavuşmaları için diğer çözüm önerileri, teoriler ve araştırmalar da incelenmiştir. Böylece mevcut fikirler tartışılarak gelecekte daha iyi ulus ötesi yaşam alanları oluşturma önerileri geliştirilmiştir.

Robin Cohen, göçmen ve sığınmacılar konusunda birçok araştırmaya imza atmıştır. Kitapları arasında; *Nijerya'da Emek ve Politika* (1982), *Güney Afrika'da Son Oyun?* (1986), *Yeni Helotlar: Uluslararası Emek Bölümünde Göçmenler* (2023), *Kimliğin Sınırları: İngilizler ve Diğerleri* (1994), *Küresel Diasporalar: Bir Giriş* (2012), *Küresel Sosyoloji* (ortak yazar, 2013), *Göç ve Düşmanları* (2006) ve *Farklılıkla Karşılaşmak* (ortak yazar, 2016) ve *Göç: Tarih Öncesinden Günümüze İnsanlığın Hareketi* (2019) yer almaktadır. Robin Cohen, Nicholas Van Hear ile şu anda Oxford'da kitlesele yerinden edilme sorunları ve göç çalışmaları tarihi üzerine çalışmaktadırlar. Nicholas Van Hear'ın, kitapları arasında *New Diasporas* (1998), *The Migration-Development Nexus* (2003, Ninna Nyberg Sorensen birlikte) yer almaktadır.

Dünyada postdiaspora imkânlarının her geçen gün artması, postdiaspora statüsünün özgürleşmesini sağlamaktadır. Sosyal güvenlik, eğitim ve sağlık bu özgürleşme alanlarının başında gelmektedirler. Karmaşık sınır ötesi durumlar, yeni hukuksal yasalarının geliştirilmesini zorunlu hale getirmektedir. Ulus devletlerin etnik olarak heterojen bir yapıya geldiği küresel çağımızda, yerinden edilenler için yeni oluşumlar kaçınılmazdır (Laguerre 2020; Laguerre 2022).

Küreselleşme ile dijital dünya, eşitsizlikleri daha görünür hale getirmiş, iletişim ağlarının genişlemesiyle insan ilişkilerinin sürekliliği sağlanmıştır. Güncel farklılık politikaları yirminci yüzyılda ırkçılığın azalmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır (Brubaker, 2020). Dünyada güç savaşlarıyla yeniden çizilen sınırlar, yerli insanların yerinden edilmesine neden olmuştur. Bugün hala devam eden savaşlar ve soykırımlar farklı ülkelere dağılan sığınmacı ve göçmen gruplarının hareketliliği ile sonuçlanmaktadır. Yazarlara göre hâlihazırda kitlesele yerinden edilmeler için yapılan geleneksel çözümler yetersiz kaldığı için bu eser yazılmıştır. Her yıl çok fazla göçmen ve mülteci güvenli bir yerde yaşam kurmak için çabalarken ölüyor. Sadece 2016 yılında Akdeniz'i geçerken ölen insan sayısı 500 olduğu söylenmektedir. Mülteci kuruluşlarının kalıcı çözüm olarak sunduğu yerel entegrasyon, yeniden yerleştirme ve geri dönüşün köklü çözüm olmadığı zaman içinde anlaşılmaktadır. Kalıcı çözümlerin sağlanabilmesini engelleyen ekonomik, ekolojik, kurumsal ve politik sebepler bulunmaktadır. Bazı hükümetler mültecilere yönelik olumlu politikalarını geri çekerken bazıları yasal yükümlülüklerini de geri çekmektedir. Mülteci ve sığınmacılara karşı hoşgörü politikaları

uygulayan Avrupa ülkelerinin hükümetleri, ülkenin sağ kanadının baskısı altında kalmaktadır. Bu gibi durumlar göstermektedir ki kitlesel yerinden edilmeye yön vermesi açısından uluslararası kurumlar yetersiz kalmaktadır bu kitabın yazarları kitlesel yerinden edilme probleminin nasıl yönetilmesi gerektiği konusunda hem mevcut alternatif teklifleri değerlendirmekte hem de radikal bir düşünme önerisinde bulunarak hayali bir gelecek tasarlamaktadır. “Refugia” adını verdikleri bu yeni oluşum bir devlet ya da uluslararası bir kuruluş olmayıp yüzlerce alan ve bölgeden oluşacaktır (kamplar, tarımsal yerleşimler, güvenli bölgeler, hosteller veya mahalleler). “Refugia” kelime olarak mülteciler ve yerinden edilmiş kişiler için örgütlenmiş ulus-ötesi yönetim şeklinin adıdır.

Kitap giriş dâhil olmak üzere yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, girişten oluşmaktadır. İkinci bölümde devlet, akışkan kimlikler, ev kurma ve yersiz yurtsuzlaştırma konularında yanlış varsayımlar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde mülteci konusunda yeni sosyal oluşumların kurulması için geleneğin dışında önerileri olan kişiler arasında öne çıkan görüşlere yer verilmiştir. Dördüncü bölümde Refugia’ya ilham olabilecek mevcut öz örgütlenmelere yer verilmiştir. Beşinci bölümde Refugia’yı hayata geçirmenin yolları tartışılmıştır. Etnik ve dini farklılıkların nasıl en aza indirilebileceğini, Refugia’da üst düzey bir ekonomi ile güvenliğin nasıl sağlanabileceği yazarlar tarafından açıklanmıştır. Son bölümde de yazarlar, “Susam Geçişi” olarak adlandırılan akıllı kart/uygulama/çip konusunun pratikte getireceği sonuçları, ifade etmişlerdir. Son bölümde de kendilerine yöneltilen eleştirilerden yola çıkarak Refugia’nın bir ütopya olmadığı, ulus ötesi bir yönetim şekli olarak hayata geçirebileceği noktasında okur ikna edilmeye çalışılmaktadır.

Robin Cohen ve Nicholas Van Hear’ın, Bauman’ın çağdaş tartışmalarını takip ettiği görülmektedir (Cohen ve Hear, 2020:43). Ayrıca kitabın “Refugia” ile ortak bir kimlik inşa etmeyi amaçlaması, Bauman’ın tarif ettiği miras kimliklerin önemli olmasına rağmen hikâyenin sonu olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla kitabın eski moda olarak gördüğü sivil milliyetçiliğin ve miras kimliklerin tamamen yok olabileceğini savunmaktadır. Sonuç olarak sürekli melezleşme süreci yeni kimliklerin oluşumunu beraberinde getirmektedir. Bunun yanı sıra çağdaş aidiyet biçimleri, gün geçtikçe daha az ulusal ve etnik bağlılıklara, daha çok gündelik hayatta vuku bulan etkileşim ve tepkilerin toplamına dayanmaktadır. Bireylere toplum ve kültür tarafından atanan statik kimlikler (etnik, ırksal, dini ve ulusal) gittikçe rahatsız edici ve baskıcı olarak değerlendiriliyor. Bunun yerine bir insanın hangi kıyafetleri giydiği, hangi müziği dinlediği, hangi online oyunları oynadığı ve sosyal medyada nasıl arkadaş edindiği kişinin toplumsal kimliğini şekillendirmede daha fazla belirleyici olduğu çağdaş toplumların kimlik inşasının hiçbir zaman tamamlanamayacağını fark edilmesi açısından kayda değer bir husustur.

Yazarlar, yersiz bırakılan insanların yaşadığı müşterek sancuların yeni bir kolektif kimliğin sosyal inşası için zemin sunduğunun altını çizmektedir. Öte yandan tamamen seçime dayanan ve özgürce seçilen toplumsal kimlikler edinecek kadar şanslı bir konumda olanların

aksine Refugialıların önce bazı zorluklarla başa çıkması gerekmektedir. Bu zorunluluklar arasında; güvenliğin alınması, su, yiyecek ve ilaç için sıraya girilmesi, barınakların tamir edilmesi, yaşlı ve hasta olanlara bakım sağlanması ve gelecek için umutların sürdürülmesi vardır. Eskiden kalan bir mücevher parçası, kutsal bir kitap, sevilen bir giysi, bilinen bir yemeğin pişerken ki güzel kokusunun, eski hayatın yeniden yapılanmasına izin verebileceğine dair umutları inşa eden bir kanala dönüşür.

Yazarlar Refugia'ya ilham olabilecek kişilerin isimlerini ve teorilerini birlikte ele almaktadırlar. Eserde yazarlar, yerinden edilen insanlar için sunulan alternatif görüşlerin içinde Femke Halsema'nın "Zatopya"sını ayrıntıda olmasa da ruhu bakımından kendilerinininkine en yakın olarak görmektedirler (Cohen ve Hear, 2020:98-100). Halsema'nın önerileri kulağa hayalci gelse de niyeti ciddi bir şekilde değerlendirilmelidir. Halsema, mülteciler hiçbir yerde hoş karşılanmıyorken onlara hem genel hem de özel yerlerin oluşturulması gerektiğini savunur. Halsema'nın yaklaşımı temelde bu kitaba benzemektedir. Çünkü her ikisi de ulusal vatandaşlıkları ya da ulusların söylemsel iddiasını kabul etmeye gerek kalmadan yaşanabilir topluluklar inşa etme gereksinimine dayanıyor.

Yazarlar Refugia modelinin uygulanabilirliği konusunda kitlesele yerinden edilmenin geleneksel çözümlerle birçok umutsuz insana fayda sağlayamayacağı vizyonu ile mecburi bir çözüm olarak görmektedirler. Öneri metinlerini göç üzerine çalışan meslektaşları ile paylaşarak Refugia'nın uygulanabilirliği hakkında farklı görüşlerden faydalanılmıştır. Bu modelin uygulanması, küresel ölçüdeki yapısal dengesizlikleri ve buna bağlı ortaya çıkan şiddeti karşılamıyor. Zaten gücün çarpık dağılımından dolayı yerinden edilmelere neden olmaktadır. Ancak yazarlara göre Refugia modeli küresel düzeni zorlama ihtimali vardır. Bunu da ulus-devlet sisteminin yanında alternatif yönetim geliştirerek ve bu sistemin açıklarını bularak yapabilir. Yazarlar Refugia'ın aşamalı olarak uygulanabileceği bakış açısına sahiptir.

Bu eser üzerinde çalışılırken yöntem bakımından, yazarların mevcut kaynaklara dayalı olarak inceleme konusu olan yerinden edilenlere uygun yönetim modellerinin alıntı derlemesi üzerine analizler yapılmıştır. Dünyada her geçen büyüyen yerinden edilme krizi için gelecekteki çözüm önerileri gerçekliğe uygunluğu karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

2. ÖN BELİRTİLER VE REFUGIA'NIN İŞLENMESİ

Kitabın en dikkat çeken bu bölümünde Refugia'nın ön belirtisi sayılabilecek geniş yolları örneklerle özetlemektedir. Oldukça fazla sayıda mülteci ağırlamış olan ülkeler olan Türkiye, Lübnan, İran, Pakistan, Kenya, Etiyopya, Uganda ve diğerlerinde mülteciler zayıf şartlar altında topluluklar inşa etmişlerdir. Bazı durumlarda kendi ana yurtlarından uzaktaki büyük şehirlerde gelişen diasporalar nüfus bakımından anayurtlarındaki kadar hatta bazen anayurt nüfusundan daha fazla olmuştur. Bu diaspora toplulukları Refugia'nın kurucusu olarak öngörülen ulus-ötesi alanlarda halihazırda ikame etmektedir. Farklı konumlarda yaşayan bu insanlar diasporayla kurdukları bağlar sayesinde ulus-ötesi toplulukları oluştururlar. Ulusötecilik yerinden edilen insanlar için kalıcı bir durumdur. Ulusötecilik

yerinden edinilen insanların insan onuruna değer bir yaşam sürdürmek için benimsemesi gereken bir anlayıştır. Hâlihazırda mevcut olan bu durumu ulus-ötesi bir yönetim şekline dönüştürmek için etnik kimlikten çıkılarak küresel bir yakınlığın oluşturulması ile olur. Bu nedenle kitapta savunulan durum şudur; herhangi bir etnik grup (yerinden edilenler, neo-liberal kapitalizm ve otoriter rejim yüzünden kendini yerinden edilmiş hissedenerler dâhil) yersiz yurtsuzlaştırmanın ötesine geçerek etnik, dini ve ulusal gruplar arasında yeni akışkan kimliklerin inşa edilmesi gerekir. Refugia açısında bu durum, miras kimliklerin ilişkisel kimliklere dönüşmesidir.

Eserin gayesinin anlaşılabilmesi adına üzerinde durulması gereken bir başka husus ise Refugia toplumsal kimliğinin nasıl inşa edileceği konusu, tartışmaya açık bir noktayı oluşturmaktadır. Birden fazla göç etme durumunun karmaşıklığı göz önüne alındığında Refugialı toplumsal kimlik inşası üç kaynağa dayandırılmaktadır:

- Yerinden edilmenin travması ve bu olayların zihinde ve kolektif bilinçte güçlü tortular olarak kalmaya devam eden kişisel ve sosyal hatıralar,
- Güvenliğe yolculuk ya da yolculuklar sırasında diğer insanlara ulaşma ihtiyacıyla birlikte gelişen dirençlilik ve hayatta kalma becerileri,
- Geçici iltica ya da kalıcı yerleşim alanlarında oluşan ev kurma ve topluluk inşa süreçleri.

Yerinden edilenlerin ilk travmalarının atlatılabilmesi için sanat, dans, drama ve müzik gibi yaratıcı disiplinlerdeki tekniklerin bilişsel terapi eşliğinde denenmesi gerekir. Grupların birbirine olan desteği çoğunlukla yolculukta başlar. Dolayısıyla yolculuk deneyimi; farklı etnik, dini ve dilsel özelliklere sahip bu insanların Refugialılara güvenmeleri için önemli olacaktır.

Yukarıda bahsi geçen hususlar eserin genel çerçevesini ortaya koymak adına önemlidir. Ancak eserde bizim dikkatimizi çeken önemli konulardan biri kitabın yazarlarının, mültecilerin ev kurmasına yönelik cinsiyet temelli yaklaşımıdır. Mülteciler evlerinden sürülüp insan kaçakçıları tarafından sömürülüp ve istemedikleri hayata zorlandıktan sonra etraflarındaki insanlara güvenmeden ev kurarlar. Ev kurma görevi zorluklarla dolu olmasının yanında çok güçlü bir cinsiyet boyutu vardır. Yapılan araştırmalarda kadının ev içi erkeğin ev dışı rollerinde cinsiyet temelli değişimler yaşadığı görülmektedir. Örneğin, İskoçya'daki Şilili mülteciler arasında erkeklerin bazen ev düzeniyle ilgili roller alması eşleri tarafından bekleniyordu. Ama bazen de kadın onuruna zarar verdiği gerekçesiyle bu rollere eşleri tarafından karşı çıkılıyordu. Normalde evin ekonomik idaresi erkekler tarafından yürütülürken kamplarda ve mülteci bölgelerinde bu durum, feminen rollere dönüşebiliyordu.

Eserde dikkat çeken bir diğer başlık, Robin Cohen tarafından Ekim 2015'te Oxford Martin Okulu'nda düzenlenen bir panelde önerilen "Susam Geçisi" kavramı, Refugia'nın tüm bileşenlerini birbirine bağlayan bir nesne olarak kullanılmıştır (Cohen ve Hear, 2020). Böylece

kolektif bir kimlik, oy kullanma kaydı, yasal durum, iş kredileri, haklar, iş fırsatlarının kolaylaştırılması ve para transferleri gibi unsurlar Refugia'nın tüm bölgelerinde birleştirilmiş olur. Susam geçişinin başlangıçta üç alternatifi olabileceği eserde belirtilmektedir. Bu alternatifler; Susam kartı, Susam uygulaması ve deri altına yerleştirilen Susam çipidir. Susam geçişi Refugialılara şunları sağlayacaktır;

- İris taraması, fotoğraf, parmak izi, DNA ve kan grubunun olduğu güvenli bir kimlik,
- Refugialıların konut hakları, çalışma vizesi ve yasal tanınma haklarına yönelik durum raporları,
- Tüm Refugialar arasında seyahat etmeyi sağlayacak bir pasaport,
- Konut inşa etmek ve temel gelir ödemesi için ve seyahat e-biletlerinin olduğu kredi deposu.
- Açık kütüphanelere erişim, otobüs geçişi, sağlık hizmetleri, yiyecek, giyecek, kredi puanları, banka kredileri ve diğer bankacılık olanakları gibi gündelik hayatta gerekli olan işlemler için hak deposu.
- Refugiumların içindeki kredi puanlarının, dijital iş ilanlarının ve başka yerlerdeki iş fırsatlarının listelendiği bir uluslararası iş değişimi imkânının olduğu iş tahsisi ve işe alım takibi.

Eserde Susam Geçişi'nin Refugialılar için muhtemel kullanımları bu şekilde verilmiştir. Çalışma vizesine sahip Refugia'lılar birçok meslek grubuna komşu olan Herhangistanlarda (Refugiumların ortaya çıktığı ülkeler) çalışabilecektir. Herhangistanlarda pazarlanacak olan mahsul, hayvancılık ya da işlenmiş ürüne makul fiyatlarla erişmeye kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca sıcak iklim bölgelerindeki Refugiumlarda küresel enerji firmalarıyla birlikte çalışarak güneş enerjisi elde etme imkânı olacaktır. Kitapta Refugia'nın eğitim imkânlarının uzaktan eğitim veren üniversiteler aracılığıyla sağlanabileceği önerilmektedir.

SONUÇ

Eserin belirli bir tezi temel alarak sistematik bir biçimde ilerlemesi kitabın amacının anlaşılabilirliğini kolaylaştırmaktadır. Yazarların her bölümde ele aldıkları başlıklar ve bu başlıkların içeriğinin zenginleştirilerek doldurulması bu alanda atılacak adımlara fayda sağlar niteliktedir. Refugia'nın yeni bir ulus-devlet ya da yasal olarak tanımlanan tek bir ülke olmadığı daha ziyade ulus-ötesi ülkeler arası bir oluşum olduğu eserde öne çıkarılmaktadır. Bu eserde Refugia'nın oluşması için zengin ülkeler ile gelişmekte olan sınır çatışmalarındaki ülkelerin pazarlığı gerektiğinin altı çizilmektedir. Refugialı haline gelmek hem ülkeler hem de mülteciler açısından gönüllü bir eylem olacaktır. Refugialı olmak Refugia ulus-ötesi yönetimine üye olmak demektir. Böylece yerinden edilmiş insanlar Refugia yönetimini oluşturan tüm alanların tamamına erişim sağlayabilir. Eğer Refugialılar içinde buldukları

Refugiumlarda mutlu değillerse Refugia'nın başka parçalarına doğru hareket etme seçeneğine sahip olacaktır. Refugialı olmak zorunlu olmamakla beraber istedikleri zaman mülteciler kolaylıkla ayrılabilirler.

Eserde Refugia düşüncesinin küresel düzeni zorlayacağı düşünülmektedir. Refugia bir tür alternatif küreselleşme ve küresel bütünleşme olarak görülmektedir. Refugia faydacı ütopyanın sonucu olarak ortaya çıkabilecek bir toplum olarak düşünülmektedir. Yaşamaya değer bir yaşam için ve yerinden edilmenin çözülmesi için ütopyacılığı bir yöntem olarak kullanmaktadırlar. Kitabın geneli itibariyle nesnel ölçütleri ve istatikselsel değerleri temel alması kitabın tatmin ediciliğini artırmaktadır. Son olarak Refugia'nın, geleneğin kırsal arazileri arasında çıkar yol gösteren bir patika olması eserin etki alanının kapsamına dair delil sunmaktadır.

Bu modelin ulus devletlerin ekonomik, politik ve sosyokültürel yapılarına maliyetine bakıldığı zaman Refugia ekonomisinin Refugialıların kültürel, eğitim, dijital ticaret ve hizmet sektöründeki yeteneklerine ve uzaktan çalışmanın yaygınlaşmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan ulus devletlere ekonomik olarak yük olmayacağı düşünülmektedir. Refugia ve Herhangistan arasında yer alan belirli bir ekonomik alanda mülteciler istihdam edilecektir. Refugia ekonomik olarak özerkleştikçe ulus devletlere bağımlı işlerin azalmaya başlayacağı düşünülmektedir. Ekonomi konusunda kapitalizmin yerine geçmek adına yapılan post-kapitalist ütopyacı deneylerden biridir. Politik ve sosyokültürel olarak Refugia, Refugialar tarafından seçilen ulus-ötesi sanal bir kurul tarafından yönetileceği için ulus devletlerin desteklemelerine gerek kalmayacaktır. Refugialıların sahip olduğu birkaç aidiyetten biri olan kendi bölgelerine ruhsat veren Herhangistan devletlerinin ya da o bölgenin sakinleri olarak tanınmaları, politik ve sosyokültürel kolaylık sağlamaktadır. Böylece Refugialılar hem Refugia hem de ev sahibi, ülke Herhangistan'nın yasalarına tabi hale geliyorlar.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. Çalışma kitap tanıtımı içermektedir.

Etik Kurul Beyanı

Çalışma kitap tanıtımı olduğundan etik kurul onayı gerektirmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Brubaker, Rogers. Farklılık Zeminleri. Ankara: Gav Perspektif, 1. Basım, 2020.
Cohen, Rohen, Nicholas Van Hear. Refugia. Ankara: Gav Perspektif, 1. Basım, 2020.
Laguerre, Michel. Avrupa'da Parlamento ve Diaspora. Ankara: Gav Perspektif, 1. Basım, 2020.
Laguerre, Michel. Post-Diaspora Koşulları Devletler Arası Sosyal Koruma, Ulusötesi Okullaşma ve Sınır Ötesi İnsan Güvenliği. Ankara: Gav Perspektif, 1. Basım, 2022.

