

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

e-ISSN: 2717-8986

Yılda İki Defa Çıkar

(HAZİRAN)

SAYI: LXI (61) YIL: 2025

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Theology of Dokuz Eylul University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
On the behalf of The Faculty of Theology of Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ

muammer.erbas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Emrah DİNDİ

emrah.dindi@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

Editör Yardımcıları/ Associate Editors

Prof. Dr. Şenay ÖZGÜR YILDIZ

senay.ozgur@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9771-0516>

Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

orhanrasim.sener@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0378-9145>

Arş. Gör. Tolga Kaan DEĞİRMENÇİ

degirmenci.tolgakaan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2888-195X>

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Ahmet DAĞ

ahmetdag@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6173-9966>

Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK

hanefim@mail.ege.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7173-152X>

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

mehmet.dirik@ikcu.edu.tr
Katip Çelebi University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>

Prof. Dr. Ali AYTEN

aliayten@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology
İstanbul, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>

Prof. Dr. İbrahim GÜRSER

igurses@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1424-4626>

Prof. Dr. Mihai-Dan CHÎTOIU

dan811@yahoo.com
Alexandru Ioan Cuza University of Iasi,
ROMANIA
<https://orcid.org/0000-0003-0247-1415>

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK

ali.yitik@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9233-1127>

Prof. Dr. İsmail ARICI

ismail.arici@ikcu.edu.tr
Katip Çelebi University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1290-5064>

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

bkemikli@gmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0754-9800>

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Nadihan HASAN

nadihanhasan@gmail.com
Mirza Ulughbey National University of
Uzbekistan
Taşkent, UZ
<https://orcid.org/0000-0002-2413-8990>

Prof. Dr. Emrah DİNDİ

emrah.dindi@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

Prof. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ

kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1271-4575>

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2257-5329>

Prof. Dr. Fatih KOCA

fkoca@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>

Prof. Dr. Latif TOKAT

latif.tokat@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of
Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

zafereginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology
Çorum, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0086-0639>

Doç. Dr. Dilmurod ERNAZAROV
dilm79@inbox.ru
Tashkent State University of Economics
Tashkent, UZ
<https://orcid.org/0000-0002-9669-6166>

Doç. Dr. Doğan FIRINCI
dfirinci@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology
Sinop, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7245-7008>

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
muzaffer.barlak@samsun.edu.tr
Samsun University, Faculty of Theology
Samsun, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

Doç. Dr. Süleyman YILDIZ
suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology
İstanbul, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7521-6258>

Alan Editörleri / Section Editors List

Prof. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU
ahmet.baglioglu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5852-6951>

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ
fatih.toktas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3040-1249>

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN
hakki.ydiman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0804-1750>

Prof. Dr. Himmet KONUR
himmet.konur@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2781-1431>

Prof. Dr. Hüseyin ESEN
huseyin.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3150-5450>

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
ih sancapcioglu@yahoo.com
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Prof. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN
mehmetcem.sahin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9788-353X>

Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ
mehmet.turkeri@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8203-691X>

Prof. Dr. Mustafa KARA
mustafakara@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of
Theology
Samsun, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

Prof. Dr. Necdet ŞENGÜN
necdet.sengun@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8352-6910>

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
altas68@gmail.com
Yalova University, Faculty of Theology
Yalova, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4179-7645>

Prof. Dr. Osman BİLEN
osman.bilen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7910-1634>

Prof. Dr. Osman DEMİR
osman.demir@hbu.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty
of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Senem CEYLAN
senem.ceylan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3129-1432>

Prof. Dr. Tuğrul KURT
tugrul.kurt@univie.ac.at
University of Vienna, Department of Islamic-
Theological Studies
Vienna, AT
<https://orcid.org/0009-0000-5430-9992>

Prof. Dr. Veli ATMACA
vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty
of Theology
Burdur, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>

Prof. Dr. Zafer DUYGU
zafer.duygu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8762-9850>

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT
edemirpolat@firat.edu.tr
Fırat University, Faculty of Theology
Elâzığ, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4059-3413>

Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR
fozdemir@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology
Sinop, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1890-9194>

Doç. Dr. İdris TÜRK
idrist@pau.edu.tr
Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1945-8906>

Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ
mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology
Bolu, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5078-6262>

Doç. Dr. Mustafa HAYTA
mhayta@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology
Adana, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9165-8232>

Doç. Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK
mbilal.ozturk@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6879-2620>

Doç. Dr. Sema KÜSKÜ
gunduzsema@gmail.com
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Social
and Human Sciences
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3703-7662>

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ
turgutakyuz@hotmail.com.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology
Gümüşhane, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1763-6289>

Doç. Dr. Türkan UYMAZ
turkan.uymaz@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9501-6798>

Doç. Dr. Veyssel GENÇİL
veysel.gencil@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

Doç. Dr. Yusuf CEYLAN
yusuf.ceylan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1082-4260>

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir PALABIYIK
abdulkadir@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9563-541X>

Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER
fbeyler@bingol.edu.tr
Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences
Bingöl, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2445-4256>

Dr. Öğr. Üyesi Kevser ÖZDOĞAN
k.ozdogan@ataturk.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology
Erzurum, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9754-6613>

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah PALALI
s.palali@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3196-2424>

Arş. Gör. Dr. Ahmet TAŞKIN
ahmet.taskin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1215-714X>

Arş. Gör. Dr. Tuğba UYDAŞ
tugba.uydas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2818-2718>

Arş. Gör. Bekir ESEN
bekir.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7253-8211>

Arş. Gör. İlker Yenen
ilker.yenen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5833-2233>

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN
ferruh.kahraman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9251-4786>

Dr. Öğr. Üyesi Elif Hilal KARAMAN
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1975-2942>

Yazım Editörleri / Writing Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra TEKDEMİR
kubra.tekdemir@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3495-0739>

Dr. Öğr. Üyesi Nisa Derya DEMİR
nisa.derinsu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5885-8323>

Arş. Gör. Süheyla AKSOY
suheyla.aksoy@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0806-6704>

Arş. Gör. Taha Rıdvan AKAY
taha.akay@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5333-7297>

Son Okuyucu / Proofreader

Arş. Gör. Yetgin ULUAĞAÇ
yetgin.uluaagac@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1154-5244>

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Bekir ESEN
bekir.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7253-8211>

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER
orhanrasim.sener@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0378-9145>

Sorumlu Müdür / Director:

Salih AKAGÜNDÜZ
salih.akagunduz@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Uluslararası Hakemli / Common Periodical - International Refereed

Yayın Yılı ve Sayısı/ Publication Year and Number

Haziran 2025 / LXI (61)

ISSN: 1303-3344

e-ISSN: 2717-8986

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>

Etik Bildirim: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında çift kör hakemli bir dergidir. Dergimizde yayımlanan makalelerin tüm sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergimiz TR DİZİN, EBSCOHOST ve ERIH PLUS indekslerinde taranmaktadır.

Dokuz Eylül University Journal of Faculty of Theology is a double-blind refereed journal in the field of social sciences. All responsibilities of the articles published in our journal belong to their authors. Our journal is indexed in TR INDEX, EBSCOHOST and ERIH PLUS indexes.



Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, dergimiz tarafından Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası (CC BY 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The copyrights of the works published in Dokuz Eylül University Faculty of Theology Journal belong to their authors. Authors allow our journal to publish the intellectual work they submit under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Mustafa ŞENTÜRK	1-21
Ali Sayı'nın Hayatı ve Eserleri <i>Ali Sayı's Life and Works</i>	
Vezir HARMAN	22-40
Filibeli Ahmed Hilmi'nin Yeni İlm-i Kelâm'a Katkısı: Üss-i İslâm Eseri Özelinde Bir Değerlendirme <i>Philippine Ahmad Khilmi's Contribution to the New Science of Theology: An Evaluation in the Context of his Work Uss-i Islâm</i>	
Yakup BIYIKOĞLU	41-58
Kur'ân'da Kudüs Coğrafyası ve Mescid-i Aksâ <i>The Geography of Jerusalem and Masjid al-Aqsâ in the Qur'an</i>	
Ali Kemal ACAR	59-75
Nasıl Bir İmam Hatip Okulu Müdürü Sorusuna Cevap Aramak <i>Looking for an Answer to the Question "What Kind of an Imam Hatip School Principal"</i>	
İbrahim KARATAŞ & Mehmet DİRİK	76-89
İstanbul Kadı Sicillerinde Hekimlerin Mahkeme Kararlarına Etkileri ve İlgili Mahkeme Kararlarının Fıkhi Temelleri <i>The Influence of Doctors on Court Decisions in the Istanbul Qadi Registers and the Fiqh Foundations of Related Court Decisions</i>	
Murat KAYA	90-109
Aleksandrealı Dioscorus: Kristolojisi ve Gangra Sürgünü <i>Dioscorus of Alexandria: His Christology and Exile in Gangra</i>	
Seyithan CAN	110-127
Yapay Zekâda Eylemin Teolojik Açıdan Sorumluluğu (Tevlid Nazariyesi Çerçevesinde Bir İnceleme) <i>Theological Responsibility of Action in Artificial Intelligence (A Study in the Framework of the Theory of Tawlid)</i>	
Seyhan ÖZSOY	128-147
Kur'ân-ı Kerîm'de Sıfat Terkipleri: İbrahim Sûresi Örneği <i>Adjective Combinations in the Qur'an: The Example of Ibrâhîm (Abraham) Surah</i>	

Yasin ÖNER

148-168

Sinemada Teofani: Hıristiyanlık Bağlamında Tanrı'nın Filmlerdeki Tasviri

Theophany in Cinema: The Depiction of God in Movies in the Context of Christianity

Bilge KILIÇ

169-192

G.H.A. Juynboll'un Yedi Önemli Muhaddisin Biyografilerine İlişkin Tespitleri ve Değerlendirilmesi

G.H.A. Juynboll's Findings on the Biographies of Seven Important Ḥadīth Scholars and Their Evaluation

Ali PARLAK

193-210

Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Nesh Ayetinin Mahiyet Analizi

Content Analysis of the Verse of Naskh in the Context of the Reasons of Revelation

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

ALİ SAYI'NIN HAYATI VE ESERLERİ

Mustafa ŞENTÜRK*

ÖZ

Ali Sayı, kısa ömrüne rağmen yakın dönem tefsîr akademisinde etkili olmuş, az da olsa kayda değer eserler vermiş bir tefsîr bilginidir. *İlahiyat* ve *İktisat* alanlarında lisans ve lisansüstü eğitim almış, kendine has görüşleri olan önemli bir ilim adamıdır. Talebeler(in)e ve halka açık yaptığı dersler, onu aynı zamanda bir “toplum adamı” kılmıştır. Talebeleri arasında ve çevresinde çalışkanlığı ve araştırmacı kişiliği ile tanınan Ali Sayı, fâizsiz bankacılık modeli üzerine de çalışmalar yapmıştır. Ancak onun esas çalışmaları Tefsîr alanında olmuş ve Kur’ân’ın anlaşılması için bir usûl önerisi sunmuştur. Tefsîr çalışmalarında etimolojik tahliller ile *furûka* dikkat çekmesi, Kur’ân lafızlarını kavramlaştırması, rivâyet ve görüşleri kritik etmesi ve kendine mahsûs görüşlerini müdellel ve açıkça ortaya koymaktan çekinmemesi, onun öne çıkan özellikleridir. Bu çalışmada Ali Sayı’nın hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, bunu takip edecek bir diğer çalışmada ise ilmi kişiliği ve tefsîr yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ali Sayı, Tefsîr, Meal, İştikak, Etimoloji, Hz. Mûsâ.

ALI SAYI'S LIFE AND WORKS

ABSTRACT

Despite his short life, Ali Sayı has been a tafsir scholar influential in the recent tafsir academy and he produced few yet significant works. He was an important scientist who had undergraduate and graduate degrees in the fields of Theology and Economics. Additionally, he was a scientist with unique ideas in his field of expertise. The lectures he gave to (his) students and to public also made him a “man of society”. Ali Sayı, also known among his students and environment for his hard working and investigative personality, worked on the interest-free banking model. However, his main studies were in the field of Tafsir and he proposed a method for understanding the Qur'an. His prominent features were that he drew attention to etymological analysis and *furûq* in his tafsir studies; conceptualized the words of the Qur'an; examined the narrations and opinions, and that he did not hesitate to declare his distinctive views frankly and in a well-grounded way. In this study, information about Ali Sayi's life, works and scientific personality will be given, in another study that will follow this, his scientific personality and his approach to tafsir will be discussed.

Keywords: Ali Sayı, Tafsir, Meal, Interpretation, Etymology, Moses.

* Prof. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Trakya University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, Edirne, Türkiye, mustafasenturk@trakya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8310-7609>, <https://ror.org/00xa0xn82>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 08.08.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 19.05.2025

Atıf / Citation: Şentürk, Mustafa. “Ali Sayı'nın Hayatı ve Eserleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 1-21. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1530231>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY 4.0**

Giriş

Merhûm Ali Sayı; *İktisat*, *Mâlîye* ve *Sosyal Siyaset* bilim dallarında yüksek lisansa tekâbül eden tamamlanmış üç çalışması; biri tamamlanmak üzere olduğu halde savunma fırsatı bulunamamış İktisat Bilim Dalı'nda, diğeri Tefsîr Bilim Dalı'nda tamamlanmış “iki doktorası” ile Türk ilim ve düşünce hayatının parlayan yıldızlarından biri iken ömrü vefâ etmemiş olan çok önemli bir değeridir.

Akademik kişiliğinin yanı sıra bir “toplum adamı” olarak câmilerde vaazlar vermiştir. Vaazlarına gelen iş çevrelerine Kur'ân-ı Kerim'den özellikle ekonomi, ticaret ve iş hayatıyla ilgili kelimelerin etimolojik tefsîrlerini yapıp bu bağlamdaki yorumlarıyla onları aydınlatmaya çalışmıştır. Ali Sayı, kurduğu bu ilişkilerle çevresinde bulunan iş adamlarına dînî konularda danışmanlık yapmış ve bu sayede Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı'na destek sağlamıştır. Yakınında bulunanlar, Fakülte vakfına destek veren iş adamlarının da kendisine çok değer verdiklerini ve ona karşı son derece saygılı olduklarını müşâhede ettiklerini aktarmışlardır.¹

Ali Sayı'nın, İzmir Akevler'de ve iş çevrelerindeki faaliyetleri, fakültesindeki bazı kişileri memnun etmemiş, bu sebeple söz konusu kimseler tarafından ona karşı bir dışlama siyaseti güdülmüştür. Bunun bir yansıması olarak doktorasını bitirince, o sırada doktorasını bitiren ve hemen yardımcı doçent olarak atanan diğer öğretim elemanları gibi, birikimli bir akademisyen olarak derslere girebilmesi için kadroya atanması gerekirken, iki yıldan fazla bir süre araştırma görevlisi kadrosunda bekletilmiştir. Aynı süreç doçentlik kadrosuna atanma aşamasında da yaşanmıştır. Buna rağmen onurlu bir kişiliğe sahip olan Ali Sayı, kendisine yapılanlara canının sıkılmasının ötesinde, hiç şikâyet etmemiş, kimsenin aleyhinde konuşmamıştır.²

Rahmetli Ali Sayı, çok çalışan, okuyan, iyice araştırıp sonra yazan titiz bir bilim adamıdır. Eserlerinin sayısının fazla olmaması onun bu titizliğinden ve ömrünün buna vefâ etmemesinden kaynaklanmıştır denebilir.

1. Ali Sayı'nın Hayatı

Ali Sayı, Mehmed Nuri Bey ile Emine Hanım'ın ortanca evlâdı olarak 02. 04. 1369 / 21. 01. 1950 tarihinde Tokat'ta dünyaya gelmiştir.³

Ali Sayı'yı daha yakından tanımak için, öncelikle yöresinde meşhur olan babası Mehmed Nuri Sayı'dan söz etmek yerinde olacaktır. Mehmed Nuri Sayı'nın kendi anlatımına göre, babası yani Ali Sayı'nın dedesi, Muhammed Saîd el-Hâşim'in torunlarından Muhammed Ali Rüştü Bey, annesi yani Ali Sayı'nın babaannesi ise Tokat'ın Boyalı Köyü'nden Âbid Saf Hasan'ın Kızı Sündüz Hanım'dır. Mehmed Nuri Sayı, Tokat'ta imamlık, yanı sıra yemeni, hediyelik eşya, Hac malzemeleri ve dînî kitaplar satan bir dükkânı işletmek sûretiyle esnafılık yapmıştır.⁴

Baba Mehmed Nuri Sayı; ilk derslerini Anne isimli bir hanım hocadan daha sonra da Çorak Hâfız Halîl Efendi, Hâfız Ali Gülü, Hâfız Sâlih Efendi ve Ali Paşa Câmîi imamı Tâlib Efendi'den almıştır. Nuri Sayı, bilâhare daha çok “İhrâmcızâde” lakabıyla tanınan Nakşî/Hâlidî şeyhi İsmail Hakkı Toprak'tan (18. 05. 1389 / 02. 08. 1969) ders almış ve kendisiyle Tokat, Ordu, Sivas ve Çorum havâlisinde pek çok yolculukta bulunmuştur.⁵

Bu satırların yazarının da tahminen 2003 Mayıs'ında tanışma fırsatı bulduğu, deyiş ve şiirlerinden müteşekkil birkaç sayfa fotokopiyi bizzat kendisinden aldığı Mehmed Nuri Sayı; Osmanlı Devleti zamanında düzenlenen bir berat ile seyyid olduğu tescillenen, memleketinde “Kuzum Dede” olarak

¹ Hüseyin Elmalı, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2022.

² Elmalı, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2022.

³ Haldun Sayı, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022; Hayrunnisa Sayı Kelpetin, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022.

⁴ Hasan Açikel, “Tokat'ın Kuzum Dedesi Mehmed Nuri Sayı”, *Tokattan* (Erişim 01 Şubat 2022).

⁵ Açikel, “Tokat'ın Kuzum Dedesi Mehmed Nuri Sayı”.

tanınan, Tokat'ın manevî irşâd önderlerinden kabul edilen, gönüllere girmiş bir gönül insanı olup 27. 05. 1428 / 13. 06. 2007 tarihinde vefât etmiştir⁶

Yukarıda bahsi geçen Mehmed Nuri Sayı'nın küçük oğlu ve bu yazının konusu Ali Sayı, ilk ve orta öğrenimini Tokat'ta tamamlamıştır. Bu süreçte İmam Hatip Okulu'nun yanı sıra üniversiteye girebilmek için fark derslerini vererek ikinci bir liseden, Tokat Gaziosmanpaşa Lisesi'nden diploma almıştır.

Bu dönemde İmam-Hatip Okulu mezunlarının aldıkları İmam-Hatip diploması ile Yüksek İslam Enstitüsü'ne, lise diploması ile de çoğu zaman sosyal bilim alanlarından birine kayıt yaptırdıkları sıklıkla görülmektedir. Ali Sayı da bu doğrultuda kayıt yaptırdığı İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden 1974, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden ise 1975 yılında mezun olmuştur.

Ali Sayı, doktora tezini yayınlayan yayınevine göndermek üzere, kendisi dışında bir şahıs tarafından kaleme alınmış gibi iki sayfa olarak daktilo ettiği ancak yayınevinin basmadığı anlaşılan otobiyografisinde o yılları şöyle anlatır:

“Yazar, bu ortaöğrenim yıllarını özellikle imtiyazlı, varlıklı kesimlerin kendilerine yönelik bakış ve eleştirilerinin haksızlığını ortaya koymak için büyük bir çaba içerisinde olduğu yıllar olarak değerlendirmekte; İmam-Hatip okullarına bu kesimler tarafından yöneltilen ‘ölü yıkayıcısı olacakları, bu okullarda öğretilenlerin eskimiş, işe yaramaz şeyler olduğu...’ şeklindeki eleştirilerin küçücük öğrenci ruhlarında fırtınalar estirdiğini, tüm yarışma ve müsabakalara bu ta’rızleri kırmak, öğrendiklerinin diğer okullarda öğretilenlerden daha ileri ve yararlı bilgiler olduğunu ispatlamak için büyük bir arzu ve gayretle çalışıldığını söylemekte; kendisinin de bir ortaöğrenim kurumu olan İmam-Hatip Okulu'ndan başka bir klasik lise bitirmesinde bu sâikin önemli rol oynadığını, bu âminin yükseköğrenimde de tesirli olduğunu ve nitekim iki yüksekokul bitirdiğini belirtmektedir.”

Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) öncesi süreçte İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde; *Maliye, Sosyal Siyaset* ve *İktisat* bilim dallarında bugünkü yüksek lisansa tekâbül eden çalışmalar yapmış olan Ali Sayı, bu üç bilim dalının tümünde “Bilim Uzmanı” unvanını almıştır. Daha sonra İdris Küçükömer (09. 11. 1407 / 05. 07. 1987) danışmanlığında başladığı ve “Kur’ân-ı Kerîm’de Üretim Faktörü Olarak Toprak ve 1858 Osmanlı Arâzî Kânunnâmesi” adını taşıyan doktora tezini, bitme aşamasına getirmesine rağmen araya giren evlilik ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak başlamasının da etkisiyle tamamlayamamıştır.

Ali Sayı, yukarıda sözü edilen otobiyografisinde yükseköğrenim yılları ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Yüksek İslam Enstitüsü'nde yatılı okudum. Eğer bir başka fakülteye devamım olmasaydı ve fakülteyi bitirmek için taşındığım ve diğer fakülte öğrencilerinin de kaldığı İlim Yayma Öğrenci Yurdu'nda kalmasaydım, İslâmiyet adına Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğrendiğim bilgilerin değerini hiçbir zaman anlayamayacaktım. Bu dönemde de yine bulunduğumuz mekânda yer alanlara ve toplumun değişik kesimlerine İslâmiyet'in ne kadar önemli olduğunu, onun mutlaka anlaşılması gerektiğini anlatma süreci devam etti. Ayrıca bu dönem, Cumhuriyet dönemlerinde, Müslümanlara nasıl çifte standart uygulandığını bilimsel olarak anladığım devredir. Bu konuyla ilgili olmak üzere daha sonra doktora tez hocam olacak İdris Küçükömer'e ‘İslâmcıların Cumhuriyet Dönemi İlk Devre Meclisinde Bir Ağırlıkları Var mıydı?’ konulu bir çalışma sunmuştum.”

1975-1977 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam-hatip olarak görev yapan Ali Sayı, 1977-1981 yılları arasında Çalışma Bakanlığı'na bağlı Bakanlık Müfettiş Kurulu ile Araştırma Heyeti'nde müfettiş ve uzman yardımcısı olarak çalışmıştır.

1974-1981 arası yıllarını geçirdiği ve bir kısmında imam olarak çalıştığı İstanbul Bayrampaşa'da toplumsal ve İslâmî çalışmalar yapmış olan Ali Sayı İslâm'ın halka ve özellikle gençlere iyi anlatıldığında nasıl olumlu sonuçlar alındığını bizzat müşâhede ettiğini belirtir ve semtte bu çalışmalara öncülük eden Ahmet Sarıoğlu'nu (06. 07. 1405 / 28. 03. 1985) rahmetle anar.

⁶ Yayın Grubu, “Hakka Yürüyen Bir Ehl-i Beyt, Kuzum Dedenin Ardından”, *Feyz Dergisi* (Erişim 02 Şubat 2022); Açıklık, “Tokat'ın Kuzum Dedesi Mehmed Nuri Sayı”.

Ali Sayı 1983 yılından itibaren İzmir Akevler Akdeniz Bilimsel Araştırma Merkezi'nde (ABAM) ilmi ve akademik çalışmalar yapmış; burada Arif Ersoy (13. 01. 1442 / 01. 09. 2020), Sabri Tekir, Süleyman Akdemir ve Süleyman Karagülle (12. 10. 1442 / 24. 05. 2021) gibi tanınmış ilim ve fikir adamlarıyla çalışmış ve bu süreçte özellikle Süleyman Karagülle'den çok yararlandığını ifade etmiştir.

Ali Sayı, 1985 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsîr Bilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak intisâb etmiş, bu bilim dalında 1987'de Abdullah Aydemir (12. 08. 1411 / 27. 02. 1991) yönetiminde başladığı doktora çalışmasını, 1990'da "Kur'an'da Hz. Musa" isimli tezini vererek tamamlamıştır.

1992 yılında yardımcı doçent, 1995'te de doçent unvanlarını alan Ali Sayı, 1994 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevini sürdürürken, beyinde tespit edilen bir tümörün ameliyatla alınması sonrasında sol tarafında oluşan ciddi bir felce rağmen, çok sevdiği derslerine ve araştırmalarına ısrarla devam etmiş ancak 11. 05. 1424 / 09. 08. 2003'te geçirdiği kalp krizi sonucu vefât etmiştir.⁷ Vefâtının ardından İlahiyat alanındaki kitaplarından müteşekkil kütüphanesi, ailesi tarafından öğrencisi Ömer Müftüoğlu'na verilmiştir. Müftüoğlu, bu 1244 adet kitabı Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Kütüphanesi'ne Rahmetli Ali Sayı'nın bağışı olarak hibe etmiştir. Kitaplar, hâlen açık raf sistemiyle çalışan kütüphanede okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Ali Sayı, aralarında bu satırların yazarının da bulunduğu bazı öğrencilerine odasında özel dersler vermiş ve bu derslerinde "Analitik Tefsîr/Meâl" adını verdiği ve geliştirmekte olduğu tefsîr/meâl tarzını anlatmaya gayret etmiştir. Sayı'nın Kur'an'ı oku(t)maya ve anla(t)maya yönelik önerdiği bu tarzını, talebelerinden akademisyen İskender Şahin⁸ devam ettirmeye çalışmaktadır.

Bir akademisyen ve aynı zamanda bir toplum adamı olan Sayı, Cuma vaazlarının yanı sıra genellikle Cuma günleri fakültede, Cumartesi de İzmir Akevler'de bütün talebelere ve halka açık dersler yapmıştır.

1402/1982 Şaban/Haziran'ında Şükrüye Hanım ile evlenen Ali Sayı'nın Mehmet Nuri Haldun, Humeyde Hayrunnisa, Esra Nur ve Abdülmecit Harun adında dört evlâdı olmuştur.

Oğlu Mehmet Nuri Haldun Sayı, babası Ali Sayı'yı şöyle anlatır:

"Kendisi özellikle 90'lı yıllarda çok yoğundu; sürekli verdiği seminerler, fâizsiz bankacılık modeli kitap çalışması, Hz. Mûsâ üzerine tez çalışması, Cuma günleri Yeşildere'de bulunan camide hatiplik ve fakülte çalışmaları sebebiyle 1994 yılına kadar [beraber] hiç vakit geçiremedik. O yılda ise önce anneannemin vefâtı sonrasında beyinciğinde bir apse ile başlayan sancılı süreç, 2000'li yılların başlarına kadar [bize] babamızla tam anlamıyla beraber olma imkânı vermedi. Ameliyat sonrası hastanede yatarken kendisine verilen mühlet üzerine derslerine etrafındaki tüm tanıdıkları ile bizi de katmıştı. Bize Kur'an'ı anlatırken saatlerin akıp gitmesine yeni alışıyoruz. Evimizde ve iş yerinde öğrencilerinin eksik olmadığını daha küçükken gözlemlerken artık biz de onun bir talebesi olmaya hazırlanıyorduk... Gülümsemesi ve konuyu aktarırken her seviyeye rahatça hitap etmesi çok başkaydı. Her zaman güçlü adalet duygusu, analitik düşünme modeli, okuma azmi ve çalışkanlığı, kitaplarını kurcalarken sağına soluna düştüğü notlar... Bize anlatamadığı ama yaşayarak yol gösterdiği pek çok husûs..."⁹

Kızı Hayrunnisa Sayı Kelpetin, Ali Sayı'nın bir yandan vizyon sahibi, idealist, çalışkan, İslâm'a ve Kur'ân'a adanmış bir hayat yaşama gayretinden; diğer yandan çocuklarına karşı şefkatli ama disiplinli, onay

⁷ Ali Sayı'nın hayatı hakkında verilen bütün bu bilgiler için bkz. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), III; Ali Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler* (İzmir: Abam Yayınları, 1994), VI; Yakup Çiçek, Bünyamin Açıkalın (Haz.), *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri* (İstanbul: yy., 2000), 262-263; Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 163-164; Haldun Sayı, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022; Sayı Kelpetin, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022, 12 Şubat 2022; Ömer Müftüoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022.

⁸ Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Bilim Dalı Öğretim Üyesi. Şahin, bu çerçevede bağlı olduğu fakültede yüksek lisansta "Analitik Tefsire Giriş", doktora ise "Analitik Tefsir Uygulamaları" isimli dersler vermektedir.

⁹ Haldun Sayı, Kişisel Görüşme, 02 Şubat 2022.

davranışları ile onların doğrularını pekiştirici, onlara dönük özel tefsîr dersleri ile onları yetiştirme çabasından söz eder ve babasını şu sözlerle anlatır:

“Babamın hastalanmasıyla hayatımızda çok büyük değişimler oldu. Hem babam hem de bizler için uzun ve çok zorlu bir süreç başlamıştı. 1994 yılının Eylül ayında bazı tetkiklerin yapılması için hastaneye yatışı yapılmış, birkaç gün sonra ise aniden bilinci kapanmıştı. Doktorlar pek bir şey söylemiyordu. Bizler de çaresizce babamın uyanmasını bekliyorduk. Sonra bir gün annem eve geldi. Hastanede babamın yanında beklerken birden gözlerini araladığını; “Hayatımın geri kalanında Kur’an’a ve ilme hizmet etmem koşuluyla beni size bağışladılar, bana mühlet verdiler” deyip yeniden uykuya daldığını anlattı. Ardından babam çok riskli bir ameliyatı atlatıp, uzun bir hastane sürecinden sonra eve geri geldi. Bu hastalık süreciyle birlikte babam dokuz yıl daha bizimle yaşadı. Bu süre zarfında -sağlığı el verdiği sürece- azimle ilme hizmete devam etti.”¹⁰

Ali Sayı'nın, aralarında bu satırların yazarının da bulunduğu pek çok öğrenciye fakülteodaki odasında özel dersler verdiği bilinmektedir. Ona belki de en yakın talebenin, “Ben yokken de odayı rahatça kullan” diyerek fakülteodaki çalışma odasının anahtarını teslim ettiği ve şu an bir üniversitede Tefsîr Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışan Ömer Müftüoğlu olduğunu söylemek doğru olacaktır. Müftüoğlu, Ali Sayı'yı “İman etmenin, güven telkin etmek ve güvenmek olduğunu, yaşantısının pek çok özel ânına beni şahit kılarak öğretti. Güveni boşa çıkarmamak sorumluluğunu, ailemden sonra bana en çok hissettiren kişilerin başında oldu.” şeklinde anar ve onun; esnafın öğrencilere ulaştırmak istedikleri yardımlara aracı olması, Fakülte Vakfı ile burs ve kurban organizasyonları, öğrenci evlerine et kavurma takviyeleri, istikbal vadeden öğrencilerle yaptığı özel derslerinden söz eder. Ayrıca İdris Küçükömer ile başladığı doktoraı bitirmek için var gücüyle çalıştığını ve Ali Sayı'nın tefsîrin “analitik yöntemle” yapılması gerektiğine inandığını anlatır.¹¹

Çalışma arkadaşlarından, daha sonra Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı da yapmış olan Arap Dili ve Belagati Öğretim Üyesi Hüseyin Elmalı; Ali Sayı'nın Arapça'ya vâkıf, *Lisânu'l-Arab* başta olmak üzere, büyük ölçüde Arapça sözlüklere dayanan çalışmalar yapan biri olduğuna dikkat çekip şu değerlendirmeyi yapar:

“Ortaya koyduğu düşüncelerini, zaman zaman tartışsak da çoğunlukla birbirimizi ikna edemiyorduk. O, Kuran kelimelerinin Türkçeye çevrilmeden Türkçemizdeki master ekleriyle birlikte kullanılması gerektiğini, çevirinin o anlamları karşılamayacağını ifade ediyordu. Bu düşüncesi bana garip geliyordu. Bununla birlikte, birbirimizin kütüphane ve kitaplarından yararlanmaya, farklı kitaplar hakkında bilgi edinmeye ve anlaşabildiğimiz sosyal ve siyasî konularda sohbet etmeye devam ederdik. Bu alanlarda geniş bilgisi vardı ve makul değerlendirmeler yapardı.”¹²

Hüseyin Elmalı, Ali Sayı'nın hastalığı sürecindeki bir anısını da şöyle aktarır:

“Dokuz Eylül Üniversitesi Hastanesi'nde uzun süre yattı, ameliyat oldu. Defalarca hastanede ziyaretine gittim, son ziyaretimde beyin ameliyatı olmuştu, yanında kimse yoktu, baş başa oturup sohbet etmeye gayret ettik. Konuşmakta da zorlanıyordu. Bitkin bir hali vardı. Ama sanki konuşmak istiyordu. Hiç unutmam, yanında da Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'inden bir cilt vardı. Sordum: Okuyabiliyor musun? Bana şu cevabı verdi: Hüseyin Bey, ameliyata girmeden önce, Cenab-ı Hakk'a yalvarıp, şu sözü verdim. Dedim ki: Ya Rabbi, eğer Sen bana şifa verip beni bu hastalıktan kurtarırsan, Sana söz veriyorum, iyileşince, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini Türkçe'ye çevireceğim.’...’¹³

2. Ali Sayı'nın Eserleri

Daha önce de belirtildiği gibi, biri *Yüksek İslâm Enstitüsü / İlahiyat Fakültesi* diğeri *İktisat Fakültesi* olmak üzere iki fakülte mezunu olan Ali Sayı'nın, her iki temel alanda da *lisansüstü* çalışmaları olmuş; İktisat alanında üç adet “yüksek lisans” ve bitme aşamasına gelmiş olmasına rağmen tamamlanamamış olan bir adet doktora, ayrıca İlahiyat alanında ise bir adet doktora yapmıştır. O bakımdan Sayı'nın her iki alanda da eserler verdiği görülmektedir.

¹⁰ Sayı Kelpetin, Kişisel Görüşme, 25 Ocak 2022.

¹¹ Müftüoğlu, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2022.

¹² Elmalı, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2022.

¹³ Elmalı, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2022.

2.1. Tezleri

2.1.1. Yüksek Lisans Tezleri

Ali Sayı, YÖK öncesi süreçte İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde; *İktisat, Maliye ve Sosyal Siyaset* bilim dallarında bugünkü yüksek lisansa tekâbül eden çalışmalar yapmış ve bu üç bilim dalının tümünde “Bilim Uzmanı” unvanını almaya hak kazanmıştır. Ancak bu çalışmaların isim ve içeriklerinin neler olduğu tarafımızca tespit edilememiş, yakınlarıyla yapılan kişisel görüşmede de ilgili evrâkların “evrâk-ı metrûkesi” arasında bulunamadığı öğrenilmiştir.

2.1.2. Doktora Tez(ler)i

* Sayı, Ali. *Kur'an'da Hz. Musa*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: 1990.

Bu tez yazıldıktan iki yıl sonra *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa* adıyla, kitap olarak İz Yayıncılık tarafından 1992 yılında İstanbul'da basılmıştır.

Ali. Sayı, yukarıda belirtilen doktora tezinden başka zamanının meşhur hocalarından İdris Küçükömer danışmanlığında başladığı ve “Kur'ân-ı Kerîm'de Üretim Faktörü Olarak Toprak ve 1858 Osmanlı Arâzî Kânunnâmesi” adını taşıyan tezini, bitme aşamasına getirmesine rağmen tamamlayamamıştır. Ancak ne yazık ki, varlığından haberdar olduğumuz bu tezin, dijital imkânların henüz olmadığı zaman elle ve/ya daktilo ile tutulmuş notlarına ulaşamamız bulunmaktayız.

2.2. Kitapları

* Ersoy, Arif. Sayı, Ali vd. *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*. İstanbul: İsav Yayınları, 1987.

* Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

* Sayı, Ali. *Kur'an Etrafında Makaleler*. İzmir: Abam Yayınları, 1994.

Ali Sayı, bunlardan başka *Kur'an Lafızlarının Analizi I* adını vermeyi planladığı kitabı,¹⁴ konularını belirleyip taslağını hazırladıysa da Ömer Müftüoğlu'nun verdiği bilgilere göre tamamlayamamıştır.¹⁵

2.3. Makaleleri

* Sayı, Ali. “Hamd Üzerine [I]”. *Din Öğretimi Dergisi* 11 (Nisan-Mayıs-Haziran 1987), 86-88.

* Sayı, Ali. “Hamd Üzerine II (Rubûbiyet)”. *Din Öğretimi Dergisi* 16 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1988), 101-110.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da ‘İnnemâ Edatı’ Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 75-84.

* Sayı, Ali. “Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Yönünden Değerlendirilmesi Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 599-618.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 261-273.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145-196.

* Sayı, Ali. “Kur'an Lafızlarında Girişimcilik Üzerine”. *İlim ve Sanat* 43 (1997), 26-31.

Ali Sayı'nın yayımlanan makalelerinden başka yayına hazır, hatta yayın kararı alınmış ve fakat - muhtemelen hastalığı sebebiyle- yayımlanamamış, 90'lı yılların başından vefâtına kadar derslerinde okuttuğu ve bizzat kendisinin daktilo ettiği makaleleri ve ders notları da vardır. Bunları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

¹⁴ Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler*, VI, XVI.

¹⁵ Müftüoğlu, Kişisel Görüşme, 19 Ocak 2022. Bu taslak kitap çalışması, muhtemelen bir sonraki sayfada verilen ve Ali Sayı'nın yayımlanamamış çalışmalarından müteşekkil olacaktı (Yazarın notu).

2.4. Yayımlanmamış Makaleleri ve Ders Notları

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi: Ehlü'l-Kitâb ve Ehlü'l-Karye Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), daktilo ile 49, bilgisayar hattı ile 78 sayfa (Derginin ilgili sayısında yayımlanması kararlaştırılmış, ancak yayımlanamamıştır).

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Ahd Kavramı”. İzmir: ts., 7 sayfa.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Karz Kavramı”. İzmir: ts., 6 sayfa.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Kesb Kavramı”. İzmir: ts., 35 sayfa.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Sa'y Kavramı”. İzmir: ts., 13 sayfa.

* Sayı, Ali. “Kur'an'da Velâyet Kavramı”. İzmir: ts., 18+ sayfa.

* Sayı, Ali. “Analitik Tefsir Usulüne Giriş”. İzmir: ts., 33 sayfa.

* Sayı, Ali. “Enbiyâ Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”. İzmir: ts., 3 sayfa.

* Sayı, Ali. “Sâd Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”. İzmir: ts., 5+ sayfa.

* Sayı, Ali. “Günümüz Tefsir Problemleri Üzerine”. İzmir: ts., 7 sayfa.¹⁶

2.5. Tebliğleri

* Sayı, Ali. “Kur'an'ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usul Önerisi”. *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* 22-23 Ekim 1992. 193-201. Samsun: Kardeşler Matbaası, 1993.

2.6. Kitap Tanıtımı

* Sayı, Ali. “et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: Beyne'n-Nazariyyât ve't-Tatbîk”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 261-265.

2.7. Akademik Tez Danışmanlıkları

Ali Sayı'nın *lisans*, *yüksek lisans* ve *doktora* düzeyinde tez danışmanlığı yürüttüğü bilinmektedir. Ancak YÖK'ün “Ulusal Tez Merkezi” sayfasında yapılan taramada, biri aralarında bu satırlarının yazarının da bulunduğu iki adet yüksek lisans tezinin tamamlanabildiği, diğer lisansüstü tezlerin ise vefâtından sonra başka danışmanlara aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu kısımda Ali Sayı'nın ilmî eğilim ve yaklaşımına bir fikir vermesi açısından danışmanlık yaptığı ve tespit edilebilen lisans ve lisansüstü tezler verilecektir.

2.7.1. Lisans Tez Danışmanlıkları

* Harun Gültekin, “Kur'an'da Şehadet-Şehitlik Kavramı”, *Lisans Tezi*, Yöneten Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, 1994.

* Burhanettin Demirci, “Kur'an'da Kavm Kavramı”, *Lisans Tezi*, Yöneten Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, 1994.

* Abdullah Pakoğlu, “Kur'an'da İstikbar Kavramı”, *Lisans Tezi*, Yöneten Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, 1994.

* Yusuf Yılmaz, “Kur'an'da Feth Kavramının Hadislere Dayalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Lisans Tezi*, Yöneten Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, 1994.

* Hülya Yılmaz, “Kur'an'da Feth Kavramının Hadislere Dayalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Lisans Tezi*, Yöneten Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, 1994.

¹⁶ Ali Sayı'nın *Kur'an Lafızlarının Analizi I* adını verdiği taslak kitabı, muhtemelen bu çalışmaları içerecekti. Sayı'nın yayımlanmamış çalışmalarından elimizde olmayanların fotokopilerini tarafıma ulaştıran Prof. Dr. İskender Şahin'e teşekkür ederim (Yazarın notu).

2.7.2. Yüksek Lisans Tez Danışmanlıkları

* Mustafa Şentürk, “Kur’an-ı Kerimde Akıl Kavramı”, *Yüksek Lisans Tezi*, Danışman Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, İzmir, 2002.

* Mustafa Hoccoğlu, “Fahreddin Razi Tefsirinde Kadı Abdülcebbar’a Cevap”, *Yüksek Lisans Tezi*, Danışman Ali Sayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, İzmir, 2003.

2.8. Kitaplarının Tanıtımı

2.8.1. Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli

Fâizsiz bankacılık, Osmanlı Devleti’nde “para vakıfları”, dünyada ise “kooperatifçilik” şeklindeki uygulamaları ile daha eskiye dayansa da modern bankacılık anlamında ilk fâizsiz kurumlar 70’lerin ortalarında (1975), bunun Türkiye’ye yansiyıp fâizsiz bankacılığın ülkemizde ilk kurulması da 80’lerin ortalarında (1985) gerçekleşmiştir.¹⁷

Ali Sayı’nın; Arif Ersoy, Sabri Tekir, Mehmet S. Tekelioğlu ve Süleyman Akdemir gibi tanınmış bazı hocalar ile birlikte kaleme aldığı kitap, merhûm Sayı’nın iktisat doktorasını sürdürdüğü ve ülkemizde ilk fâizsiz bankaların kurulduğu yıllara, 80’lerin ortalarına tekâbül eder.

Ali Sayı, söz konusu kitabın 19-37. sayfaları arasında yer alan “Faiz ve Faizin Tarihi Gelişimi” adlı bölümünü yazmıştır. Kitapta fâiz lafzının lügat analizini yapan Sayı, ilk olarak kelimenin “فوز / *ferz*” kökünden değil, “فوض / *ferd* / *feyz*” kökünden türediğine dikkat çeker. Esasında Kur’ân’da ve fıkıh kitaplarında fâiz kelimesinin değil *ribâ* kelimesinin kullanıldığını, Osmanlı uygulamasında ise fâizin *ribh* şeklinde anıldığını hatırlatır.¹⁸

Daha sonra fâizin tarihî gelişimini ele alan Sayı, banka-mabed ilişkisi ve güvenlik /emân meselesine temas edip fâizin; mabede keffâret, sadaka, hediye ve bağış dışında gelen ve emânete bırakılan mallardan ve bunların borç isteyenlere kredilendirilmesinden alınan karşılık ile başladığını belirtir.¹⁹

Ali Sayı daha sonra fâizin Sanayi Devrimi öncesi ve sonrasındaki durumuna değinip fâizin iktisâdî tanım ve izahlarını işler. Konuyu *borç*, *veresiye*, *zamanın fiyatlandırılması*, *kredi* ve *selem* gibi temel kavramlar çerçevesinde ele alır. Buna göre fâizin tanımları; “zamanla artan borç”, “zarara katılmayan kâr”, “misliyâtan alınan kira”, “başkasının zararından doğan kâr” şeklindedir.²⁰

2.8.2. Firavun, Hâmân ve Kârın Karşısında Hz. Musa

Bu eser, Ali Sayı’nın yukarıda belirtilen doktora tezinin kitaplaşmış şeklidir. 13,5 x 21 cm boyutlarında ve 321 sayfadan müteşekkil ilk baskısı İstanbul’da İz Yayıncılık tarafından 1992’de yapılmıştır. 2016 yılında kitabın aynı boyut ve sayfadan oluşan ikinci baskısı aynı yayınevi tarafından yapılmıştır.

Kitap giriş hâricinde dört bölümden oluşmaktadır. *Giriş*’te Kur’ân’da Hz. Mûsâ’nın (a.s.) anlatıldığı sûre ve âyet sayıları, eski Mısır, Firavun ve Mûsâ dönemi, tarih boyunca süregelen hak-bâtıl mücadelesi, Hz. Mûsâ kıssasına dâir çeşitli pasajlarda geçen şahıs ve yer isimleri, çalışmanın önemi, kaynakları, yöntemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir.²¹

Hz. Mûsâ’nın kronolojik olarak ele alındığı kitabın *Birinci Bölüm*’ü “Peygamberlik Öncesi” adını taşır. Bu bölümde Firavun yönetiminin siyâsî, iktisâdî ve sosyal yapısı ile o dönemde İsrâîloğulları’nın durumu,

¹⁷ Hamdi Döndüren, “Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye’de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 3-7, 15-17.

¹⁸ Arif Ersoy, Ali Sayı, vd., *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, (İstanbul: İsav Yayınları, 1987), 19-22.

¹⁹ Ersoy, Sayı, vd., *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, 22-26.

²⁰ Ersoy, Sayı, vd., *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, 28-37.

²¹ Sayı, *Hâz. Musa*, 1-9.

onlara karşı uygulanan politikalar, Hz. Mûsâ'nın dünyaya gelişi ve Firavun'un sarayına yerleştirilip orada yetiştirilmesi, bilâhare Medyen'e hicreti ve orada Hz. Şuayb ile karşılaşması anlatılır.²²

"Peygamberlik Sonrası" adını taşıyan *İkinci Bölüm*'de Hz. Mûsâ'nın Mısır'a dönüşü, Tuvâ'da bulunması ve Tûr'a birinci çıkışı, kendisine birtakım mucizelerin verilmesi, daha sonra Firavun ve mele'i ile karşılaşması, sihirbazlar ile yarışıp tebliği genişletme çabaları ve Mısır'da yaşanan âfetler işlenmiştir.²³

Üçüncü Bölüm, "Mûsâ'nın Risaletinin Doğrudan İsrâîloğulları'nı Muhatap Alması" adını taşır ve bu bölümde İsrâîloğulları'nın Mısır'dan çıkışı, denizin yarılması, Hz. Mûsâ'nın ikinci kez Tûr'a çıkması ve Sâmirî hâdisesi işlenmiştir.²⁴

"Musa Tih Sahrasında" başlığını taşıyan *Dördüncü Bölüm*'de ise İsrâîloğulları'nın Tih'te kalmaları, orada kendilerine verilen nimetler, İsrâîloğulları'nın sıbtlara ayrılmaları, Hz. Mûsâ ile Hızır'ın görüşmesi, son olarak da Bakara ve Kârûn olayları ile Hz. Mûsâ'nın ölümü ele alınmıştır.²⁵

Zengin bir referans yelpazesine sahip olan eserde klasik Tefsîr ve Hadîs kaynaklarının yanı sıra, Ahd-i Atık'ın ilgili bölümlerine, ayrıca müsteşrikler tarafından yazılan eserlere de atıflar yapılmış, yeri geldiğinde müsteşriklerin iddialarına cevaplar verilmiştir.

Ali Sayı'nın bu kitabında Kur'ân lafızlarını âna hitâb edecek biçimde başarıyla kavramlaştırdığı,²⁶ sıkça başvurduğu etimolojik tahliller ile furûka dikkat çektiği,²⁷ rivâyetleri olduğu gibi kabul etmeyip kritik ettiği²⁸ görülmektedir.

Bu noktada, çalışmasının *Sonuç* kısmında her ikisi de "devlet kuran peygamberler" olarak Hz. Mûsâ'nın (a.s.) mücâdelesini ile Hz. Peygamber'in (sas) özellikle Mekke dönemi mücâdelesini arasındaki benzerliğe dikkat çekmesine rağmen; Ali Sayı'nın, Hz. Mûsâ'nın anlatıldığı sûre ve âyetlerin bağlamlarını bazen göz ardı ettiği ve ilgili âyetleri sadece Hz. Mûsâ'yı merkeze alarak işlediği, diğer bir ifadeyle bağlamları çerçevesinde Hz. Peygamber dönemi ve olayları ile irtibatını yeterince kurmadığı söylenebilir.

2.8.3. Kur'an Etrafında Makaleler

Ali Sayı, yalnızca tek baskı yapmış bu kitabında çeşitli konuları makaleler halinde ele alır. Bunlar; "İman Üzerine", "İslâmiyet'te Allah Anlayışı", "Dini Hayata Geçirebilmek", "Sistemler ve Peygamberler", "Hicret ve Yeni Bir Toplum Düzeni Üzerine", "Kadınlığın Dengeleri Üzerine", "Zamanın Üretim ve Tüketim Lehine Kullanımı ve Enflasyon İlişkisi Üzerine", "Güce/Kuvvete İnanan Mateyalist İnsanın Nitelikleri", "Reenkarnasyon ve Emperyalizm" ve "Firavun Toplumunda Din" makaleleridir.

"İman Üzerine" makalesinde imanın uygulamadaki değeri, Müslümanın imanı, iman-islâm ve mü'min-müslim ilişkisi, imanın ölçülmesi ve bu konudaki kriterler ile özel davranışlarda iman kontrolü konularını işler.²⁹

"İslâmiyet'te Allah Anlayışı" başlıklı makalesinde ise insan için güvenin anlamı ve gereği, Allah lafzı, Allah'ı anlamak ve İslâmiyet'in Allah anlayışı konularını inceler.³⁰

²² Sayı, *Hz. Musa*, 11-59.

²³ Sayı, *Hz. Musa*, 61-164.

²⁴ Sayı, *Hz. Musa*, 165-249.

²⁵ Sayı, *Hz. Musa*, 251-305.

²⁶ Sayı, *Hz. Musa*, 11-24; 31-34. Ali Sayı'nın Hz. Musa kıssasını çalışırken kullandığı ve Kur'ân lafızlarını kavramlaştırdığı yöntemi uygulayarak yapılan bir başka çalışma daha vardır. Öğrencisi Ömer Müftüoğlu tarafından yapılan çalışma "Kur'an'da Hz. Lut ve Kavmi" ismiyle 1997 yılında basılmıştır. Ali Sayı'nın nezâretinde başlayan bu çalışma, hastalığına tekabül eden aylarda devam ettirilip tamamlanmıştır. Kendisi, çalışmanın bitirilip kitap olarak yayımlanmasından son derece mutlu olmuştur. İsmi geçen kitabın pek çok yerinde de aynı yöntemle Kur'an lafızlarının kavramlaştırdığı görülür. Bk. Ömer Müftüoğlu, *Kur'an'da Hz. Lut ve Kavmi*, (Eskişehir: Eskişehir İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1997), 45, 66, 67, 72, 75, 81, 87 vd.

²⁷ Sayı, *Hz. Musa*, 43, 68, 82, 99, 187-190, 243-244, 270-271.

²⁸ Sayı, *Hz. Musa*, 127-128, 147, 182-183, 193-194.

²⁹ Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler*, 2-23.

“Dini Hayata Geçirebilmek”, adlı makalesine ‘fazla, lüzumsuz ve kullanılmayan eşyalara’ ilişkin bir mesel ile başlayıp toplumsal dönüşümü sağlayabilecek “Hak Ehlî” insanları konu edinir.³¹

“Sistemler ve Peygamberler” makalesi de sistemin tanımı, sistemin kavranması süreci, paygamberlik ve sistem, ülü’l-azm peygamberler ve getirdikleri esaslar ile medeniyetler ve peygamberler konularını içerir.³²

Ali Sayı, “Hicret ve Yeni Bir Toplum Düzeni Üzerine” isimli hacimli makalesinde, toplumsal düzenin başarısı, toplumsal düzen ve baskı, toplumsal düzen ve inanç ilişkisi, âdil olmayan toplumsal düzenler, Hz. Peygamber dönemi Mekke’sinde toplumsal düzen ile O’nun tebliği, tebliğine verilen tepkiler, tebliğin özellikleri ve tebliğin toplumsal dönüşüme katkısı gibi konuları inceler.³³

Kitapta yer alan “Kadınlığın Dengeleri Üzerine” konulu makalede ise denge zorunluluğu, Batı’daki ekonomik değerler ve kadın, kadının hayattaki konumu, kadının mağduriyeti, dengeli kadın-erkek ilişkisi, tarihî olarak erkeği öne çıkaran güvenlik unsuru, feminizm ve evlilikte dengeyi sağlayacak olan faktörler olarak küfüv ve mihir konuları yer alır.³⁴

Ali Sayı, “Zamanın Üretim ve Tüketim Lehine Kullanımı ve Enflasyon İlişkisi Üzerine” adlı kısa makalesini *fâiz*, *kredi*, *zamanın fiyatlandırılması* ve *veresiye satışlar* ile *selem akdi* gibi bazı kavramlara atıfla işler.³⁵

“Güce/Kuvvete İnanan Mateyalist İnsanın Nitelikleri”, makalesi ise *yalan*, *bile*, *doğru bilginin yayılmasını engelleme*, *gasp*, *acelecilik* ve *çıkarcılık* gibi kavramları konu edinir.³⁶

“Reenkarnasyon ve Emperyalizm” makalesi ise emperyalizm ve ortaya çıkışı, reenkarnasyon ve kökleri, bir inanç ve din olarak reenkarnasyon, reenkarnasyon-emperyalizm ilişkisi ve güncel örneği, yeni dünya düzeni ve reenkarnasyon ile ona dâir Kur’ân’dan getirilen sözde delillerin değerlendirmesi meselelerini işler.³⁷

Kitabın son makalesi, “Fıravun Toplumunda Din” başlığı altında, dinin faydalı ve âdil bir sistem kurucu yönü, müspet ve menfî yönleriyle din-siyâset ilişkisi; kadîm Mısır’da tevhîd inancı ve Fıravun tarafından dejenere edilmesi, kadîm Mısır’da dînî otorite olarak Hâmân, kadîm Mısır’da aşkın ilâhtan yerel tanrıya, “Fıravun dininin esasları ve bu esasların dayandığı kaynaklar konuları etrafında şekillenir.”³⁸

2.9. Makalelerinin Tanıtımı

2.9.1. “Hamd Üzerine I-II”

Ali Sayı’nın “Hamd Üzerine” adıyla kaleme aldığı ve iki kısım hâlinde basılan makalesini akademik bir niyet ve tarz ile yazmadığı anlaşılmaktadır.

Merhûm Sayı, bu makaleye ‘bütün ümitlerin hemen hemen kesildiği anda bir çocuğu yangından son anda kurtaran bir genç ile çocuğun annesinin hissiyatının’ anlatıldığı ve hamd arasında ilişki kurduğu bir anekdot ile başlar.³⁹

Daha sonra hamd kökünden türeyen kelimelerin Kur’ân’da 67 defa kullanıldığını hatırlatan Ali Sayı; Hz. İbrahim’in çocuk sahibi olamayacak yaşta bulunup çocuğu olmadığından dolayı da üzülyorken evlad

³⁰ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 25-32.

³¹ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 33-42.

³² Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 43-56.

³³ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 57-94.

³⁴ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 95-110.

³⁵ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 111-116.

³⁶ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 117-140.

³⁷ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 141-159.

³⁸ Sayı, *Kur’an Etrafında Makaleler*, 160-200.

³⁹ Ali Sayı, “Hamd Üzerine [I]”, *Din Öğretimi Dergisi* 11 (1987), 86-87.

sahibi olduğunda,⁴⁰ kavminden zulüm gören Hz. Nûh'un ve inananların gemiye bindiklerinde,⁴¹ Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın kendilerine ilim verilerek diğer mümin kulların çoğuna karşı üstün kılındıklarında⁴² ve Hz. Peygamber'in (sas) yirmi yılı aşkın bir mücadeleden sonra Mekke'yi fethettiğinde⁴³ Allah'a karşı minnettarlıklarını hamd ile ifade ettiklerine dikkat çeker.⁴⁴

Ali Sayı bu makalede son olarak kadının ve adı geçen peygamberlerin (a.s.) hislerinin ancak hamd ile dile getirilebileceğini ve Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha'nın da bu sebeple 'bütün hamdler Allah'a mahsûstur' ifadesiye başladığını belirtir.⁴⁵

Ali Sayı, bu makalenin devamı niteliğindeki ikinci makaleye de Molla Gürânî'nin (893/1488) Fâtih Sultan Mehmed'in (847-849/1444-1446, 855-886/1451-1481) mektubunu yırttığı meşhur anekdot ile başlar.⁴⁶

Rubûbiyet konusunu ele aldığı makalenin devamında ilk olarak *rab* kelimesinin etimolojisini açıklar. Sonra *rab* lafzına yakın mahreçli *ribh* ve *ribâ* (ve *terbiye*) lafızlarını işler. Daha sonra *rab* lafzının Kur'an ve hadislerdeki kullanışını ele alan Ali Sayı, lafzın merkezî anlamının "artış ve ziyâdelenme" olduğunu belirtir. Lafzın; "sâhip, efendi, ıslah ve terbiye" anlamlarının da *artış* ve *ziyâdelenme* temel anlamıyla ilgili olduğunu söyler.⁴⁷

Ali Sayı, Gürânî olayının da tahlilini yaptığı makalenin devamında *rubûbiyet* ile *terbiyenin* taraflar arasında bağ(ım)lılık oluştuğuna dikkat çeker.⁴⁸

Ali Sayı, daha sonra Fâtiha Sûresi'ndeki rubûbiyeti ve rubûbiyet ile hamdin ilişkisini açıklar. Buna göre *rab*, âlemleri terbiye (artış) ile kemâle erdirenidir. Âlem lafzı ilim lafzı ile irtibâtlı olup 'âlem, kendisiyle ilim elde edilen şey' anlamına gelir. İlim de zihin ile eşyâ ve âlem arasındaki irtibâtı kurmak demek olup âlemlerin mâverâsındaki rubûbiyeti tasdiktir. Bunun neticesi olarak da, Fâtiha Sûresi'nde ifade edildiği gibi hamdin yalnızca Allah'a tahsîsi gerekir.⁴⁹

2.9.2. "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine"

Ali Sayı, "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine" adını taşıyan bu çalışmada belirtmese de 1994-1995 yıllarında derslerde biz öğrencilerine ifade ettiği üzere, bu makaleyi 'o yazmışsa ben daha a'lâsını yazarım/yazmalıyım' sâikiyle, Andre Miquel'in aynı konulu makalesine⁵⁰ nazîre olarak yazmıştır. Nitekim makalede klasik kaynaklardan alıntılarla bazı yerlerde Miquel'in değerlendirmelerine itiraz etmiştir.

Ali Sayı, bu makalede "إِنَّمَا / *innemâ*" edatının fiil cümlelerindeki kullanımını incelediğini, isim cümlelerindeki kullanımını ise diğer bir makalede inceleyeceğini belirtmiştir.⁵¹ Ancak eserlerine dâir verilen listede de görüleceği üzere, Sayı'nın sonraki süreçte bunu gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır.

Başta "إِنَّمَا / *innemâ*" edatının *hasr* için kullanılıp kullanılmadığı konusundaki görüşlerini aktaran Ali Sayı, daha sonra edatın Kur'an'daki kullanımına geçer. Edatın *hasr* için kullanılmadığı bir-iki âyeti verdikten sonra *hasr* için kullanıldığı âyetlere geçer. "إِنَّمَا / *innemâ*" edatının fiil cümlesinin başında geldiği âyetleri; sırasıyla *hasrın fiilde*, mef'ûlün olmadığı cümlede *fâ'ilde* ve mef'ûlün bulunduğu cümlede ise *mef'ûlde*

⁴⁰ İbrâhîm 14/39.

⁴¹ Mü'min 40/28.

⁴² Neml 27/15.

⁴³ İbn Mâce, Diyât, 5.

⁴⁴ Sayı, "Hamd Üzerine [I]", 87.

⁴⁵ Sayı, "Hamd Üzerine [I]", 88.

⁴⁶ Ali Sayı, "Hamd Üzerine II", *Din Öğretimi Dergisi* 16 (1988), 101.

⁴⁷ Sayı, "Hamd Üzerine II", 102-104.

⁴⁸ Sayı, "Hamd Üzerine II", 105-107.

⁴⁹ Sayı, "Hamd Üzerine II", 107-110.

⁵⁰ André Miquel, "La Particula Innemâ Dans le Coran", *Journal Asiatique* 248 (1960), 483-498.

⁵¹ Ali Sayı, "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 76.

olduğu yerlere örnekler verir. Hasrın *mef'ûlde* olduğu yerleri ise ayrıca *mef'ûlün bih sarîh*, iki mef'ûl durumunda *ikinci mef'ûlün bih*, yine iki mef'ûl olup birincisi sarîh ikincisi gayr-i sarîh olduğu durumda *mef'ûlün bih gayr-i sarîh*, tersi durumda yani iki mef'ûl olup birincisi gayr-i sarîh ikincisi sarîh olduğu durumda *mef'ûlün bih sarîh* ve son olarak gayr-i sarîh iki mef'ûl olduğu durumda hasrın *ikinci mef'ûlün bih gayr-i sarîh*'te olduğu durumları ayrı ayrı örnekler.⁵²

Ali Sayı, bu makalede Andre Miquel'e pek çok yerde itirazlar yöneltir ki,⁵³ tefsîr anlayışının ele alındığı başlıkta bunlara dâir örnekler verilecektir.

2.9.3. "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Yönünden Değerlendirilmesi Üzerine"

Ali Sayı, bu makalesinde ilk olarak hadislerde Kur'an'ın mahlûk olduğuna dâir herhangi bir delil bulmanın mümkün olmadığını, "خلق / *halq*" kelimesinin hiçbir şekilde Kur'an lafzıyla birlikte kullanılmadığını, tartışmaya yol açan kullanımın "جعل / *ca'l*" lafzı olduğuna dikkat çekip *ca'l* lafzının etimolojisini yapar.⁵⁴

Sonra ilk dönemde *Halku'l-Kur'an* konusunun mesele edilmediğini, bu konunun sınırların genişleyip farklı kültürlerle karşılaştığı, hilâfet merkezinin Şam'a taşındığı ve devlette çok sayıda ecnebîlerin görevlendirildiği Emevîler Dönemi'nde (30-132 / 651-750) mesele hâline geldiğini hatırlatır.⁵⁵ En son olarak da hadisçilerin konuya olumlu katkılarına temas eder.⁵⁶

Ali Sayı bu makalede tartışmaya konu olan ve Halku'l-Kur'an meselesine delil getirilen "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / *Akledesiniz diye onu Arapça Kur'an olarak ca'l ettik*"⁵⁷ âyetinde geçen "جعل / *ca'l*" lafzının etimolojik analizini yaptıktan sonra bu fiilin özetle "olmayanın var edilmesi" değil, "bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil hâle gelmesi, işlevsel olması" demek olduğunu belirtir.⁵⁸

2.9.4. "Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine"

Ali Sayı, *müşâvere* kavramı üzerine kaleme aldığı bu makalesinde, kavramın türediği "شور / *şevr*" kökünün etimolojik analizini yapar. Sonra lafzın Kur'an'da kullanılan çeşitli türevleri ve kazandığı anlamları işler. Daha sonra Kur'an'da *müşâvere* kavramını inceleyen Sayı, istişâreyi *ictihâdî* ve *ma'şerî istişâre* olmak üzere iki kısımda ele alır. Ona göre *ictihâdî istişâre* ilmî bir sonuca, *ma'şerî istişâre* ise kollektif bir karara varmak için yapılır.

*İctihâdî istişâre*de istişâre bizzat amaç olmayıp istişâre toplumun tümüne değil uzmanların görüşlerine ve daha çok ilmî verilere dayandırılır. Ali Sayı'ya göre *ictihâdî istişâre* sonucu alınan kararlar bağlayıcı olmayıp başkanın bunları veto etme hakkı vardır.⁵⁹

*Ma'şerî istişâre*de ise ma'şerî kararlar söz konusu olup bu kararlarda her zaman ittifak gerçekleşmeyebilir. Bu kararlarda ilim ve re'y sahiplerinin etkisi olabilir ancak burada onlar görüşlerine bizzat başvuru uzmanlar olarak değil temsil ettikleri kitlelerin temsilcileri olarak bulunabilirler ve bu durumda onlardan kendi görüşlerini değil bu kitlelerin görüşlerini aktarmaları beklenir.⁶⁰

⁵² Sayı, "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine", 78-84.

⁵³ Sayı, "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine", 82.

⁵⁴ Ali Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Yönünden Değerlendirilmesi Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 599-601.

⁵⁵ Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi", 601-611.

⁵⁶ Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi", 611-613.

⁵⁷ Zuhurf 43/3.

⁵⁸ Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi", 599-601.

⁵⁹ Ali Sayı, "Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 264-265.

⁶⁰ Sayı, "Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine", 266.

Ali Sayı son olarak Kurtubî (671/1273) ve Zemahşerî'ye (538/1144) atıfla "...وَشَاوَرْتُهُمْ فِي الْأَمْرِ... / ...İşler husûsunda onlarla müşâvere et..."⁶¹ âyetinin farklı kıraatine dayanarak, anlamın 'bazı işlerde onlarla müşâvere et' şeklinde verilebileceğini, bunun da toplumun istişâresine sunulacak husûsların kısmî olmasına işaret ettiğini belirtir. "الأمر / el-Emr" ifadesinin başındaki lâm-ı ta'rîften hareketle, müşâvere edilecek husûsların 'devlet başkanı seçimi ve savaş kararı' gibi ma'şerî kararları içeren belli işler olabileceğini söyler.⁶²

2.9.5. "Kur'an'da 'Ehl' Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi"

Ali Sayı'nın "أهل / Ehl" lafzını analiz ettiği bu çalışması, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 9. (1995) sayısında yayımlanmak üzere kararı alınmış ancak yayımlan(a)mamıştır. Bu makalede, ilgili çalışmanın lisans yıllarında biz öğrencilerine verdiği "Ders Notları" ve temize çekilmiş bir kopyası⁶³ kullanılmıştır.

Sayı, bu çalışmasında ilk olarak *ehl* lafzının etimolojik analizini yapar sonra Kur'an'da *ehl* lafzının kullanımını iki başlık halinde inceler. Kur'an'daki "أَلْ فِرْعَوْنَ / *Âl-i Fir'avn*"⁶⁴ ve "أَلْ لُّوطِ / *Âl-i Lût*"⁶⁵ kullanımlarından hareketle "أهل / *ehl*" ve "آل / *âl*" arasındaki farka dikkat çeker. Buna göre *âl* lafzının *ehl* lafzını kısmen karşıladığını ancak *âln ehl*den daha yakın bir çevreyi, "aileyi" tanımladığını, *-âln ehl*den türediği naklinden hareketle de- Arapça'da bir kelimedeki harf sayısının artmasıyla anlamın güçlenmesi ve/ya genişlemesinin söz konusu olduğunu ve bu durumda *âln* daha dar çevreyi, *ehln* ise daha geniş çevreyi ifade ettiğini söyler.⁶⁶ "İnanç ve davranış birlikteliği" anlamında *Ehlü'l-Kitâb* ve *Ehlü'l-İncîl* terkîblerini inceler. Aslında bu noktada *Ehlü'l-Ş-şiker*,⁶⁷ *Ehlü't-takvâ* ve *Ehlü'l-magfirâ*⁶⁸ gibi terkîblere de işlemesi kendisinden beklenir bir durum iken, Ali Sayı bu terkîblere yer vermemiştir. "Mekân birlikteliği" anlamında ise *Ehlü'l-/Karye/Kurâ*, *Ehlü'l-Medîne*, *Ehlü Medyen*, *Ehlü Yesrib* ve *Ehlü'l-/Beyt* terkîblerini konu edinir.⁶⁹

Kur'an'da *Karye* ve *Ümmü'l-Kurâ*'nın somut mekân olarak Mekke'ye, ayrıca *karye* kelimesinin Tâif ve Benî Nadr topraklarına tekâbül ettiği nakillerini aktaran Ali Sayı, bu durumda söz konusu yerleşim yerlerinin gelişmiş yerler olduğunu belirtir ve tanımlamada etimolojiden de yardım alınabileceğini söyler.⁷⁰

Ali Sayı daha sonra İslâm Dünyası'nda ve İslâm öncesi insanlık tarihinde etimolojiye ve kaynaklarına dair bilgiler aktarır. Buna göre İslâm Dünyası'nda Halîl b. Ahmed (175/791) ve *Kitâbü'l-'Ayn*'i, İbn Düreyd el-Ezdi (321/933) ve *el-Cemher'e*'si, Ezherî (370/980) ve *Tebzîbü'l-Luga'sı*, İbn Fâris (395/1004) ve *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga'sı*, Cevherî (400/1009'dan önce) ve *Tâcü'l-Luga'sı* ile Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâgâ'sı*, ayrıca Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhîd* adlı eserinin Âsım Efendi tarafından *el-Okyânûsü'l-Basîd fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîd* adıyla Osmanlı Türkçesi'ne kazandırılan eserin önemli etimoloji kaynakları olduğunu belirtir.⁷¹

⁶¹ Âl-i İmrân 3/159.

⁶² Sayı, "Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine", 266.

⁶³ Bu nüshayı ulaştıran ve merhûm Sayı'nın en yakın talebelerinden olan Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu'na teşekkür ederim (Yazarın notu).

⁶⁴ A'râf 7/141; İbrâhîm 14/6.

⁶⁵ Hicr 15/61.

⁶⁶ Ali Sayı, "Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi (Ehlü'l-Kitâb ve Ehlü'l-Karye Örneği)", *Yayımlanmamış Makale* (1995), 3-4.

⁶⁷ Nahl 16/43.

⁶⁸ Müddessir 74/56.

⁶⁹ Sayı, "Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi", 11-14.

⁷⁰ Sayı, "Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi", 15-21

⁷¹ Sayı, "Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi", 21-25.

Daha sonra *karye* lafzının “küçük iştikâk” esaslarına göre etimolojisini yapar ve kaynak anlamını verir. Buna göre *karye*, küçük yerleşim birimlerinden beslenen, kendisi de o yerleri besleyen büyük yerleşim birimleridir.⁷²

Ali Sayı devamında *Karye* lafzının “büyük iştikâk” esaslarına göre etimolojisini yaparak çeşitli çıkarımlarda bulunur, karye ve şehirleşme ilişkisini açıklar. Son olarak da *Karye*’nin nihâî tanımı ile *Eblü’l-Karye*’nin tanımını verir. Buna göre *Karye*, diğer Kur’ân tabirleri *belde* ve *medîne*den farkı olarak, bölgesinin en büyük yerleşim birimidir, kendisinden küçük yerleşim birimleri ile bağlantılı olup onların da birbirleriyle bağlantısını sağlamaktadır; ayrıca nüfus, sosyal ve ekonomik gelişim ile sosyal değer üretme konusunda gelişmeye açık bu unsurların sürdürülebilir olduğu yerleşim birimleridir. *Eblü’l-Karye* ise sosyal norm oluşturabilen ve fakat bu normları katı olmayan; çalışkan, üretken, gelişmeci, refaha önem veren, dünyevî tarafı ağır basan, dâima barıştan yana olan, paylaşımcı yönleri eksik, ilmî-ahlâkî ve manevî faaliyetlere ve bunları yapacak önderlere (meselâ peygamberlere) muhtaç halklardır.⁷³

2.9.6. “Kur’an’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”

Ali Sayı, bu makalesinde ilk olarak *kıssa* kelimesini *terim* ve *tabîî kullanım* olarak inceler.

Buna göre “istilah olarak” *kıssa* bir yönden, daha önce cereyan eden kişi, toplum ve/ya peygamberlerle alakalı olayların, diğer yönden Kur’ân’ın nüzûl sürecinde yani Hz. Peygamber dönemi olaylarının anlatılması demektir.⁷⁴

Tabîî kullanım olarak *فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهَا فَصَصَ*... / ...böylece ikisi, eserleri üzerine ‘kasasan’ irtidât ettiler”⁷⁵ âyetine atıfta bulunan Ali Sayı, âyetteki *kasasan* lafzının *me’ûlû mutlak* olarak ifadeye ‘Hz. Mûsâ ile *fetâs*ının gelirken bıraktıkları izleri takip ederek geri dönmeleri’ anlamını kattığını belirtir. Yine Hz. Mûsâ’nın annesinin Allah’tan aldığı “ilhâm” ile Hz. Mûsâ’yı bebekken tabuta/sandukaya koyup Nil Nehri’ne bıraktıktan sonra kız kardeşine “...لَاخْتَهُ فَصَّيْهِ” / *Kız kardeşine ‘Onu kass et’ dedi...*⁷⁶ şeklinde sandukayı takip etmesi emrinin de kökten türeyen bir lafızla verildiğine dikkat çeker. Terim anlamında kullanılmayan her iki durumda da kelimenin tabîî kullanımında “adım adım takip etme” anlamının öne çıktığını belirtir.⁷⁷

Ali Sayı makalenin ikinci aşamasında Kur’ân’da *kıssa* lafzının terim anlamında kullanımlarını başlıklar hâlinde aktarır. Bunlar sırasıyla *Kasası Kıssa Etmek*,⁷⁸ *Hakkı Kıssa Etmek*,⁷⁹ *Âyetleri Kıssa Etmek*,⁸⁰ *Hak ile Kıssa Etmek*,⁸¹ *İlim ile Kıssa Etmek*,⁸² *Rüiyayı Kıssa Etmek*,⁸³ *Hak Kasas*,⁸⁴ *Kur’ân’ın Enbâ’ının Kıssa Edilmesi*⁸⁵ ve *Rasûlleri Kıssa Etmek*⁸⁶tir.⁸⁷

⁷² Sayı, “Kur’an’da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi”, 25-38.

⁷³ Sayı, “Kur’an’da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi”, 38-54.

⁷⁴ Ali Sayı, “Kur’an’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145-146.

⁷⁵ Kehf 18/64.

⁷⁶ Kasas 28/11. Olayın anlatıldığı diğer âyetler için bkz. Bakara 2/49; Kasas 28/4; A’râf 7/127, 141; Tâ-hâ 20/38, 39.

⁷⁷ Sayı, “Kur’an’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, 146-149.

⁷⁸ A’râf 7/176; Yûsuf 12/3, Kasas 28/25.

⁷⁹ En’âm 6/57.

⁸⁰ En’âm 6/130; A’râf 7/35.

⁸¹ Kehf 18/13.

⁸² A’râf 7/7.

⁸³ Yûsuf 12/5.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/62.

⁸⁵ Tâ-hâ 20/99.

⁸⁶ Mü’min 40/78.

⁸⁷ Sayı, “Kur’an’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, 149-167.

Ali Sayı, makalenin devamında kıssanın terim anlamını ve özelliklerini ele alıp tanımını yapar. Buna göre kıssalar; “yaşanmış”, “geçmişte vukû bulmuş”, “değerlendirme imkânı veren”, “nihâî bir hükme ulaştıran” ve “Kur’ân’ın değişik yerlerinde aktarılan” anlatım biçimidir.⁸⁸

Sayı, daha sonra *kıssa* kelimesini ve *çevre lafızlarını* işler. Makaleye göre, *kıssanın çevre lafızları; nebe’/enbâ’, mesel ve ahsen’dir.*⁸⁹

Ali Sayı, son olarak kıssaların amaçlarını ele alır. Onun tespitine göre Kur’ân kıssaları; ilki *fuâdın tesbîti* - bunu gerçekleştirmek için de *bak, mev’ızâ* ve *zikerâ* özellikleri vardır-, diğerleri de *tefekkülî saqlamak* ve *ibreti saqlamak* şeklinde üç temel amacını güder.⁹⁰

2.10. Tebliğinin Tanıtımı

2.10.1. “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi”

Merhûm Ali Sayı, Samsun’da, 22-23 Ekim 1992’de düzenlenen *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*’nda, başlıktaki ismiyle sunduğu ve 1993 yılında basılan tebliğinde, ilk olarak Kur’ân’ın anlaşılmasında onun Arapça metninin vazgeçilemez olduğu husûsunu vurgular. Bunu da Kur’ân’ın *inzâh*,⁹¹ *vahyedilmesi*,⁹² *tafsîh*⁹³ ve *ca’h*,⁹⁴ başka bir ifadeyle Kur’ân’ın inişinden işlev görmesine kadar olan süreçlerde hep Arapça yönünün belirtilmesiyle gerekçelendirir.⁹⁵

Kur’ân’ın anlaşılması için kendi lafızlarının muhafaza edilmesi gerektiğini savunan Sayı, Kur’ân lafızlarının Allah katından geldiğini, yeryüzünde üretilen ve birbirleri yerine konulabilen alternatifleri ve/ya mürâdifleri olan kelimeler gibi olmadığını, her bir Kur’ân kelimesinin sadece kendi yerinde kullanılması gerektiğini belirtir. Kur’ân’ın “hüdâ kitap/metin”⁹⁶ olarak yol gösterici olduğunu ve kendisini “ilim”⁹⁷ olarak tanımladığını hatırlatan Ali Sayı, bu sebeple Kur’ân lafızlarının olduğu gibi muhafaza edilmesi gerektiğini söyler.⁹⁸

Sayı, Kur’ân’ın anlaşılacak ve tatbîk edilmek için okunması gerektiğini, en çok da aydınlar tarafından anlaşılması zorunluluğunun bulunduğunu, ancak anlamının nasıl gerçekleşeceğini bir mesele olduğunu ve bu meselenin; ya mütercimim anlayış ve bakışıyla sınırlı tercüme, ya külfetli bir yol olan Arapça öğrenme ya da kendisinin önerdiği ve tebliğin konusunu oluşturan ve ‘Arapça lafızların muhafaza edilerek bunların Türkçe kalıplarla ifade edilmesi’ şeklinde üçüncü bir yol ile mümkün olabileceğini belirtir. Buna iki örnek veren Sayı’nın Bakara Sûresi 6. âyetine yaptığı çeviri ile yetineceğiz: “*Küfretmiş olan kimseleri inzâr etsen de inzâr etmesen de onlara sevâdır, iman etmezler*”. Âyetin meâlinin Diyânet meâlinde “*Şüphesiz yok ki, inkâr edenleri başlarına gelecekte uyarırsan uyarırsan da birdir, inanmazlar*” şeklinde çevrildiğini ve ‘*küfrün inkâr, inzânın uyarma, imanın da inanma*’ ile karşılandığını ve bu durumda ilgili kelime anlam daralması söz konusu olduğunu belirtir, oysa kendi önerdiği usûlde *küfür, inzâr* ve *iman* gibi terimlerin muhafaza edildiğine dikkat çeker.⁹⁹

⁸⁸ Sayı, “Kur’ân’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, 167-171.

⁸⁹ Sayı, “Kur’ân’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, 171-181.

⁹⁰ Sayı, “Kur’ân’da ‘Kıssa Kavramı’ Üzerine”, 181-192.

⁹¹ Yûsuf 12/2; Tâ-hâ 20/113.

⁹² Fussilet 41/3.

⁹³ Şûrâ 42/7.

⁹⁴ Zuhuf 43/3.

⁹⁵ Ali Sayı, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi”, *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* 22-23 Ekim (Samsun: Kardeşler Matbaası, 1993), 193-196.

⁹⁶ Bakara 2/2, 5, 97, 185; Tevbe 9/33.

⁹⁷ Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/61; Ra’d 13/37.

⁹⁸ Sayı, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi”, 196-197.

⁹⁹ Sayı, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi”, 197-200.

2.11. Yayınlanmamış Ders Notlarının Tanıtımı

2.11.1. “Kur’an’da Ahd Kavramı”

Ali Sayı bu çalışmasında ilk olarak *ahd* lafzının etimolojik olarak *emân*, *güven* ve *zîmmet* anlamı temelinde, çeşitli kullanımları arasındaki ortak anlamının ‘hâlden hâle geçen bir şeyin muhafaza edilmesi’ olduğunu söyler.¹⁰⁰ Bakara 2/80. âyet bağlamında Âlûsî’ye atfen lafzın *haber* ve *vaad* anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca Bakara 2/125. âyete atıfla lafzın; *emretmek*, *tavsiye etmek* ve *vahyetmek*; ilgili âyetlere¹⁰¹ atıfla da *îmân*, *tâat*, *Allah’ın emri*, *İslâm ve ilâhî dinler*, *Allah’ın nehyettikleri*, *vaad* ve *imâmet* anlamlarına dikkat çeker.¹⁰² Sayı, öte yandan ahd ile yakın anlamlı Kur’ân lafızları olan *akd/ukûd*, *yemîn/eymân* ve *nezr/nüzûr* kelimelerine yer verir.¹⁰³

2.11.2. “Kur’an’da Karz Kavramı”

Karz lafzının lügatte *karşılık olarak kesmek* anlamına atıfta bulunan Sayı, karz eyleminin sadaka ve amel-i sâlih gibi ‘kendisine karşılık verilen’ bir iş olduğunu söyler. Lafzın; ‘karşılık olarak’ *bayır/şer* ve ‘hayatla irtibatı *kesen’ ölüm*, *mukâraza’nın da mudâraba* anlamına geldiğini belirtir. Ona göre *Allah’a ikrâz* da (Bakara 2/245) âtıl kapasitenin ekonomik değer olarak “kamu yararına harcanmasıdır”.¹⁰⁴

2.11.3. “Kur’an’da Kesb Kavramı”

Ali Sayı *kesb* lafzını âyetlere dayalı olarak maddeler hâlinde ele alır. Buna göre *kesb*, *cem’/toplamak* temel anlamına ve ona bağlı olarak *sa’y*, *amel* ve *rızık talebi* anlamlarına gelir. *Kesb* amelsiz ve zahmetsiz kazanmak, *iktisâb* ise amel, sa’y ü gayret ve ictihâd ile kazanmaktır. “Herkesin *kesb ettiği lehine*, *iktisâb ettiği ise aleyhinedir*” (Bakara 2/286) âyetine ve lügatlere atıfla, *kesb* olumlu ve iyi, *iktisâb* ise olumsuz ve kötüyü ifade eder. *Kesb* iktisâb’tan daha umûmî olup kişinin hem kendisi hem de başkası için çalışıp kazanması anlamına gelirken *iktisâb* ise sadece kendisi için kazanması demektir. Tebbet 111/2. âyete atıfla, iktisâdî olmayan kazanç ve varlıklara misâl olarak kişinin sahip olduğu “çoluk-çocuğunu” verir.¹⁰⁵

Kesb elde etmek/kazanç sağlamaktır. Bu kazanç, Yahûdilerin kitap yazıp Araplara satması (Bakara 2/79) gibi gayri iktisâdî ve gayri meşrû kazanç da olabilir.¹⁰⁶

Rüşvet, şirk, isyan, yalan, zinâ gibi fiiller de, bunlarla elde edilen bir takım “kazançlar” da kesbtir ancak bunlar “seyyieyi kesb” (Bakara 2/81) kabîlinden olup değerler sistemini dönüştürür.¹⁰⁷

Sorumluluk gerektiren kesb, *topluluğun (ümminin) kesbi* (Bakara 2/134, 141) hakkında da kullanılır ve her topluluk kendi kesbinden sorumludur.¹⁰⁸

Kesb çoğu zaman *amel* ile birlikte değerlendirilse de iki lafız birbirinden farklıdır. Zira Sayı’ya göre bu ayrımı Kur’ân’ın bizzat kendisi yapmıştır (Bakara 2/134, 141). “Kesb etti” demek “Amel etti” demek değildir, ancak ‘amelin kesbi’, ‘amelden kesb’ ve ‘amel ile kesb’ mümkündür. Özetle kesb, amelin sonucudur. *Sa’y* da amel ve kesb ile ilişkili ve fakat onlardan farklıdır. Buna göre sa’y ameli meydana getiren çalışma kısımlarıdır. Sa’y her zaman ameli oluşturmaz, amel ancak yeterli ve amaçlı sa’y ile oluşur. Sa’yin kesbi olmaz, ancak sa’y ameale ve bilâhare kesbe dönüşebilir.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Sayı, “Kur’an’da Ahd Kavramı”, (İzmir: ts.), 1-2.

¹⁰¹ Bakara 2/24, 27, 40, 124.

¹⁰² Sayı, “Kur’an’da Ahd Kavramı”, 3-4.

¹⁰³ Sayı, “Kur’an’da Ahd Kavramı”, 5-6.

¹⁰⁴ Ali Sayı, “Kur’an’da Karz Kavramı”, (İzmir: ts.), 1-6.

¹⁰⁵ Ali Sayı, “Kur’an’da Kesb Kavramı”, (İzmir: ts.), 1.

¹⁰⁶ Sayı, “Kur’an’da Kesb Kavramı”, 3.

¹⁰⁷ Sayı, “Kur’an’da Kesb Kavramı”, 4-5.

¹⁰⁸ Sayı, “Kur’an’da Kesb Kavramı”, 6.

¹⁰⁹ Sayı, “Kur’an’da Kesb Kavramı”, 7-10.

Kesb, mutlaka kişinin bizzat kendi amelini gerektirmez, başkasının amelinden de olabilir (Bakara 2/200-202).¹¹⁰

Kesb psikolojik ve bâtinî konularda da olabilir. “Kalplerin kesbi” (Bakara 2/225) bunu anlatır.¹¹¹

Kesb sadakanın verilmesiyle de meydana gelebilmektedir ki, bu kesb sevaptır (Bakara 2/264).¹¹²

Kesb ile topraktan çıkarılanlar arasında bir ilişki ve dolayısıyla diğer mallara göre bunların vergilendirilmesinde ayırım söz konusudur (Bakara 2/267).¹¹³

Kesb hem şahsî çabayla hem de başkasının kazandırmasıyla kazanmaktır, *iktisâb* ise başkasının kazandırmasıyla kazanmak ve sırf kendisi için istifade etmektir. *Selem* âyetleri (Bakara 2/261-273) *kesbe*, *ribâ* âyetleri (Bakara 2/275-281) ise *iktisâba* örneklerdir.¹¹⁴

“Kesbin her insanda bir dayanağı vardır. Bu, *kabiliyet/yetenek*, bir iş için gerekli niteliklere sahip değildir. Elde olunanlar kişinin amel ve gayreti ile olduğu gibi, bu *vehbî isti'dâdla* da olmaktadır. İşte insanda vehbî olarak bulunanlarla elde olunanlar iktisâb olmaktadır” (Nisâ 4/32).¹¹⁵

Kesb nedeniyle kişide *istizlâl* (Âl-i İmrân 3/155; vd.) ve *irkâs* (Nisâ 4/88), *ihşâl* (En'âm 6/70) ve *ihâk* (Şûrâ 42/33-34.) meydana gelir.¹¹⁶

“Müşterek kesbler, kesb edenler arası[nda] dayanışmayı meydana getirebilmektedir. Bu konu kesbin topluluk oluşturmadaki etkisine delildir” (En'âm 6/70).¹¹⁷

Kesb, âhirette azab mekanizmasını çalıştıracaktır (A'râf 7/39).¹¹⁸

“Kesb nedeniyle bir toplulukta çeşitli oluşumlar meydana gelir. Kesbler olumlu ise yapılar sağlamlaşır, eğer olumsuz ise dejenerasyon/bozulma/fesadlar ve yapıların sarsılması vukûa gelir” (Rûm 30/41).¹¹⁹

Kesb, elde olan ve sonuç olarak elde kalan şeyler anlamında da kullanılır (Tebbet 111/2).¹²⁰

2.11.4. “Kur'an'da Sa'y Kavramı”

Ali Sayı bu çalışmasında ilk olarak *sa'y* lafzının etimolojik olarak *bıçlı yürüyüş*, *amel* ve *kastetmek* anlamlarına yer verir. *Amel*, *sa'y* ile ve/ya sonuncunda meydana gelen eylemdir. Kur'an'da çeşitli iştikaklarıyla kullanılan *sa'y* lafzı da ameli ve/ya fiili değil, amelin yerine getirilmesindeki süreci ifade eder (Bakara 2/114, Kehf 18/103-104).¹²¹

Sa'y, Kur'an'da Hz. İsmâ'il'in büyüyüp koşuşturmasını ve emeğinin değer ifade etmesini anlatmak üzere *koşmak/çalalamak* şeklinde müstakıl anlam ifade edecek şekilde de kullanılmıştır (Sâffât 37/102).¹²²

¹¹⁰ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 11-12.

¹¹¹ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 13.

¹¹² Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 14-15.

¹¹³ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 16-17.

¹¹⁴ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 18-19.

¹¹⁵ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 20-22.

¹¹⁶ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 23-24, 25-27.

¹¹⁷ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 28.

¹¹⁸ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 29.

¹¹⁹ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 30-31.

¹²⁰ Sayı, “Kur'an'da Kesb Kavramı”, 32.

¹²¹ Ali Sayı, “Kur'an'da Sa'y Kavramı”, (İzmir: ts.), 1-8.

¹²² Sayı, “Kur'an'da Sa'y Kavramı”, 9.

2.11.5. “Kur’an’da Velâyet Kavramı”

On sekiz sayfadan daha fazla olduğu anlaşılan ancak sadece bu kadarına ulaşabildiğimiz bu çalışmada, Ali Sayı *velâyet* lafzının türediği “ولي / v-l-y” kökünün çeşitli varyasyonlarda; *yakınlık*, *dostluk*, *mülkî birim*, *kan bağı yakınlığı*, *peşi sıra gelmek/sırt vermek*, *iki şeyi birbiri peşi sıra getirmek* anlamlarında kullanıldığını belirtir.¹²³

Velâyet lafzından türeyen çeşitli varyasyonlar Kur’an’da *dönüp kaçmak* (Neml 27/10), *geri dönmek* (Bakara 2/205), *bir işi üstlenip yüklenmek* (Nûr 24/1), *dost olmak* (Mâide 5/56), *yüz çevirmek* (Kasas 28/24), *yönetici* (Nisâ 4/75), *evlâd* (Meryem 19/4-5), *velî/olmak* (Bakara 2/282), *vâris*, *bıyım olmak* (İsrâ 17/34; Nisâ 4/33), “evliyâ” şeklinde *ma'bûdlar* (Kehf 18/102), “evlâ” şeklinde *en yakın* (Âli İmrân 3/68; vd.), “mevlâ” şeklinde sahip/mâlik anlamında Allah için (Enfâl 8/40) kullanılmıştır.¹²⁴

2.11.6. “Analitik Tefsir Usulüne Giriş”

Ali Sayı, bu çalışmada ilk olarak tefsîr lafzının “سفر / s-f-r” ve “فسر / f-s-r” köklerinden türediğini hatırlatır. *S-f-r* kökünün taklîb kuralı ile türetildiğine ve taklîb ile türetilen kelimelerin öncekilerle yakın anlamlı olup bunun da *büyük istikâk*ın özel bir uygulaması olduğuna değinir. Daha sonra *f-s-r* kökünün ‘devenin, sidiğinden hâmile ve/ya hasta olup olmadığının anlaşılması işlemi’ şeklindeki tabîi anlamını aktarır. “Kur’an’da Müşâvere Kavramı Üzerine” adlı makalesine atıfla, aynı tabîi anlamda gelen “شور / ş-v-r” ve “وشر / v-ş-r” kökleri ile bunların f-s-r köküyle *büyük istikâk* yoluyla kurulan ilişkisine temas eder. Nihâyet *analitik* kelimesine ve bu kelime ile tefsîr lafzının ilginç benzeşmesine; bir diğer anlatımla kelimenin *anal* kökünün ‘barsağın dışarıya açılan ve dışkının nihâi olarak kendisinden dışarıya çıkış yaptığı yer’ anlamı ile hastalığı teşhîs için idrar ve/ya dışkı tahlîli yapılması ile tefsîr ameliyesi arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve geliştirmeye çalıştığı yönteme “Analitik Tefsîr Usûlü” demesinin sebebinin bu olduğunu söyler.¹²⁵

Ali Sayı, bu yaklaşımın Kur’an’a pozitif bilim açısından saldıranlara geçmişte Mu'tezile'den beri aynı yöntemle cevap verile geldiğini, bugün de yapılması gerekenin bu olduğunu belirtir. Kur'an'ın temelini önceki kitaplara ve onların bir aktarımı olduğu görüşüne, meselâ Sâmirî-Sümer ve Lût-Asurlular ilişkisinin bu kelimelerin ‘analiz edilmesi/çözümlemesi’ ile cevap verilebileceğini; diğer bir ifadeyle Kur'an'ın tabîi anlamlarının bulunması, bunların çevre ile ilişkisinin kurulması, Kur'an tabiriyle de Kur'an lafızlarının “akledilmesi” (Yûsuf 12/2; Zuhuruf 43/3) ile mümkün olabileceğini söyler. Sayı, bu noktadan itibaren, “جعل / c-a-l” lafzı analizi örneği ile *büyük* ve *küçük istikâk* çerçevesinde *Analitik Tefsir Usulü'nü* anlatır.¹²⁶

2.11.7. “Enbiya Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”

Ali Sayı, bu çalışmada herhangi bir açıklama yapmadan ve/ya ön bilgi vermeden sadece Enbiyâ Sûresi'nin 1-34. âyetlerinin “Analitik Meal Çalışmasını” verir. Biz de burada örnek kabîlinden söz konusu meâllerin birkaçını aktarmakla yetineceğiz.

Enbiyâ 21/1: “Nâs için hesapları iktirâb etti, onlar gaflettedir, mu'rizûndur / Onlar gaflet içinde mu'rizûn oldukları halde nâs için hesapları iktirâb etti.”

Enbiyâ 21/9: “Sonra onlara va'di sıdk ettik; onları ve meş'et ettiğimiz kimseleri incâ ettik, müsrifini ilbâk ettik.”

Enbiyâ 21/18: “Öyle değil, Bâtıl üzerine Hak ile kasv ederiz de onu demgeder de o zâhiktir vasf ettiğimiz şeylerden, veyl sizin içindir.”

Enbiyâ 21/26: “Kavlettiler: rahmân bir veledi ittihâz etti. O sübhândır, öyle değil, mükramûn ıbâddır.”

Enbiyâ 21/34: “Senin önceden bir beşer için Huldü ca'l etmedik, sen mevt dersen onlar Hâlidûn mudurlar!”¹²⁷

¹²³ Ali Sayı, “Kur'an'da Velâyet Kavramı”, (İzmir: ts.), 1-2.

¹²⁴ Sayı, “Kur'an'da Velâyet Kavramı”, 5-18.

¹²⁵ Ali Sayı, “Analitik Tefsir Usulüne Giriş”, (İzmir: ts.), 1-8.

¹²⁶ Sayı, “Analitik Tefsir Usulüne Giriş”, 8-33.

¹²⁷ Ali Sayı, “Enbiya Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”, (İzmir: ts.), 1-3.

2.11.8. “Sâd Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”

Ali Sayı, beş sayfadan daha fazla olduğu anlaşılan ancak sadece bu beş sayfalık kısmına ulaşabildiğimiz, dipnotları da son not şeklinde verildiği için kaynakları tespit edilemeyen bu çalışmasında; *hurûf-ı mukatta'*anın “Kur’ân’ın sırrı” olup *bilinemeyeceği* ve/ya Kur’ân’da anlaşılamayacak husûslar bulunduğu yaklaşımının kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla bunların da *bilinebileceği* şeklindeki klasik ihtilâfı hatırlatır. Ancak bu harflerin Kur’ân’ın sırrı olup bilinemeyeceği şeklindeki yaklaşımın, bunlar üzerinde durulmaması, bu harflerin araştırılmaması anlamında değerlendirmek Sayı’ya göre mümkün değildir. Zira bu yaklaşım Kur’ân’ın gönderiliş amacına aykırıdır ve Kur’ân’ın *akledilebilirlik*, *ilmedilebilirlik*, *fikredilebilirlik*, *fikbedilebilirlik* nitelikleriyle çelişir. Ancak bu nitelikler birden ve bütün hususları açıklığa kavuşturacak şekilde oluşamayabilir, süreç içerisinde ve belirli ilmî seviyeye ulaşıncaya kadar mümkün olabilir. O bakımdan sır olarak değerlendirilen *hurûf-ı mukatta'*a da zaman içerisinde anlaşılabılır. Sayı, bu yaklaşımını desteklemek için Tâhâ 20/114. âyetteki “...وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا” *vahiy sana kazâ edilmezden önce Kur’ân hakkında acele etme! Kavlet: ‘Rabbim bana ilmi ziyâde eyle!’*” ifadesine başvurur. Müfessirlerin bu âyet bağlamında Kıyâmet 75/16-19. âyetlere atıfla, Hz. Peygamber’in söz konusu acelesini vahyi bellemek ve hıfzetmek konusuna indirgemelerinin yeterli olamayacağını söyler. Zira ona göre bu iki sûrenin ilgili âyetlerinin ilkindeki *ilim* ile ikincisindeki *beyân* vurgusu meselenin ilim boyutuna işaret etmektedir. “Vahyin kazâ edilmesi” ifadesi yani tamamlanması da *beyân*ın gerçekleşmesi ile mümkündür.¹²⁸

Çalışmada *beyân* lafzını işlemeye devam eden Sayı, Kur’ân’da “*beyân*ın tedrîsinden” değil “*beyân*ın ta’lîminden” (Rahmân 55/4) söz edildiğine dikkat çeker. Buna göre *ilmin*; tanımı yapılabilir, kontrol ve tekrar edilebilir olduğunu söyler. Râzî’nin âyetteki *beyân*ı “kendisiyle başka şeyleri anlamanın mümkün olduğu Mantık İlmi” değerlendirmesini, Mantıkçıların da bu ilmi “bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vâsita olan ilim” olarak tanımladıklarını aktarır. Bu durumda *beyân*, bir taraftan bilinenler arasındaki ilişkileri kurmak diğer taraftan bilinenler arasında bulunmayan bir unsurun bilinir kılınmasıdır. Sayı, Alâk 96/4. âyetteki “kalem ile ta’lîme” de atıfla *beyân*ın ta’lîmini, “bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarabilmeyi öğretmek” şeklinde açıklar.¹²⁹

2.11.9. “Günümüz Tefsir Problemleri Üzerine”

Merhûm Ali Sayı, “Günümüz Tefsir Problemleri Üzerine” başlığını taşıyan bu çalışmada, başlıktaki *günümüz*, *tefsir* ve *problem* kelimelerini tek tek ele alır. Çalışmada tefsir ekolleri ve/ya Türkiye’deki çeşitli grupların Kur’ân anlayışlarının konu edilmeyeceğini belirtir. Muhtevâyı anlatan doğru başlığın “Tefsir Problemleri” olabileceğini söyler. Daha sonra tefsirin klasik *rivâyet* ve *dirâyet* yöntemlerine dikkat çeken Sayı, çalışmanın rivâyet değil dirâyet tefsirinden doğan problemleri konu edineceğini zikreder. Dirâyet tefsirinde *fikir* ve *ilmân* çok önemli olduğunu hatırlatır ve etimolojik değerlendirmelerden sonra *fikrin*, “sonuca ulaşılmasını sağlayan mekanizmanın ortaya koyucusu” olduğunu söyler. Fikir ile ilgili bazı “çevre lafızları” değerlendiren Sayı, Kur’ân’ın bu kadar üzerinde durulmasının sebebini, onun sadece “inanılan” bir kitap değil, “realiteye/hakikate ulaştırıcı” ve “kendisinden ilim alınan” kitap olması şeklinde açıklar. O bakımdan Ali Sayı’ya göre Tefsir ilminde uzmanlaşmış ilim adamlarının çok önemli bir yeri vardır. Dirâyet yönteminin en önemli aracının Arap dili ve onun kuralları olduğunu hatırlatan Ali Sayı, tefsire dâir pek çok probleminin dilin kurallarının kullanılmasından kaynaklandığını, “Tefsir Problemleri’nin” konusunu dil ve dilin kurallarının teşkil ettiğini, Analitik Tefsir Usûlü’nün dirâyet ile çok yakından ilgili olduğunu söyler.¹³⁰

Sonuç

Merhûm Ali Sayı, *İlahiyat* ve *İktisat* alanlarında lisans ve lisansüstü eğitim almış ve çalışmalarını sürdürdüğü tefsir alanına önemli katkı sağlamış, bu alanda sayıca az olsa da ciddi eserler vermiş, kendinden sonra yapılan çalışmalara referans olmuş, çalışkan, araştırmacı ve titiz bir akademisyendir.

¹²⁸ Ali Sayı, “Sâd Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”, (İzmir: ts.), 1-3.

¹²⁹ Sayı, “Sâd Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)”, 3-5.

¹³⁰ Ali Sayı, “Günümüz Tefsir Problemleri Üzerine”, (İzmir: ts.), 1-7.

Sayı, akademik kişiliğine ve bu alandaki başarılarına ilaveten sosyal çalışmalar yürütmüş bir toplum adamıdır. Çalışma arkadaşları ve talebeleri, çevresinde bulunan iş adamları aracılığıyla öğrenciler için sağladığı bursların da etkisiyle kendisinden sitâyişle söz etmektedirler.

Ali Sayı, akademik hayatındaki resmî dersleri dışında talebe(den)lere meccânen özel dersler vermiş ve bu derslerinde “Analitik Tefsîr/Meâl” adını verdiği ve geliştirmekte olduğu tefsîr/meâl tarzını anlatmaya gayret etmiştir. Talebeleri arasında bugün akademisyen olup Sayı’nın Kur’an’ı oku(t)maya ve anla(t)maya yönelik önerdiği bu tarzını devam ettirmeye çalışanlar bulunmaktadır.

Merhûm Sayı, hem *Yüksek İslâm Enstitüsü / İlahiyat Fakültesi* hem de *İktisat Fakültesi*’ni bitirmiş; *İktisat*, *Maliye* ve *Sosyal Siyaset* bilim dallarında bugünkü yüksek lisansa tekâbül eden çalışmalar yapmış, bu üç bilim dalında “Bilim Uzmanı” unvanını almıştır. Ayrıca biri *İktisat* alanında olup bitme aşamasına gelmiş olmasına rağmen tamamlanamamış diğeri ise *İlahiyat* alanında ve tamamlanmış iki adet doktora sahibi olarak her iki alanda da eserler vermiştir. Buna göre Sayı’nın biri ortak yazarlı *üç kitabı*, biri yayımlanmamış *sekiş makalesi*, yayımlanmamış *dokuz ders notu*, yayımlanmış *birer tebliğ* ile *kitap tanıtımı*, ayrıca tamamlanmış *iki adet lisanüstü tez danışmanlığı* bulunmaktadır.

Rahmetli Ali Sayı, çok çalışan, okuyan, iyice araştırıp sonra yazan titiz bir bilim adamıdır. Fazla eser verememesinin onun bu titizliğinden ve ömrünün buna vefâ etmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Bu çalışmada Ali Sayı’nın hayatı ve eserleri ele alınmış, bir anlamda bunun devamı olacağını ümit ettiğimiz bir diğeri çalışmada ise Ali Sayı’nın ilmî kişiliği ve tefsir yaklaşımı ele alınacaktır.

Kaynakça

- Açıkel, Hasan. "Tokat'ın Kuzum Dedesi Mehmed Nuri Sayı". Erişim 02 Şubat 2022. <https://www.tokattan.net/2021/03/tokatn-kuzum-dedesi-mehmed-nuri-sayi.html>
- Çiçek, Yakup. Açıkalin, Bünyamin (Haz.). *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri*. İstanbul: y.y., 2000.
- Döndüren, Hamdi. "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 1-24.
- Ersoy, Arif. Sayı, Ali vd. *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*. İstanbul: İsav Yayınları, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce* (el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadisî'sh-Şerîf İçinde). Haz. Sâlih b. Abdulazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Kara, Ömer. *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi*. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Müftüoğlu, Ömer. *Kur'an'da Hz. Lut ve Kavmi*. Eskişehir: Eskişehir İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1997.
- Sayı, Ali. "Analitik Tefsir Usulüne Giriş". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Enbiyâ Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Günümüz Tefsir Problemleri Üzerine". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Yönünden Değerlendirilmesi Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 599-618.
- Sayı, Ali. "Hamd Üzerine [I]". *Din Öğretimi Dergisi* 11 (Nisan-Mayıs-Haziran 1987), 86-88.
- Sayı, Ali. "Hamd Üzerine II (Rubûbiyet)". *Din Öğretimi Dergisi* 16 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1988), 101-110.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da 'İnnemâ Edatı' Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 75-84.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da 'Kıssa Kavramı' Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145-196.
- Sayı, Ali. "Kur'ân'da Ahd Kavramı". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Konulu Analizi (Ehlü'l-Kitâb ve Ehlü'l-Karye Örneği)". *Yayınlanmamış Makale* (1995), 1-75.
- Sayı, Ali. "Kur'ân'da Karz Kavramı". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Kur'ân'da Kesb Kavramı". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: 1993.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da Müşâvere Kavramı Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 261-273.
- Sayı, Ali. "Kur'ân'da Sa'y Kavramı". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Kur'ân'da Velâyet Kavramı". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi". *Tefsirin Dünyası ve Bugünü Sempozyumu* 22-23 Ekim 1992. 193-201. Samsun: Kardeşler Matbaası, 1993.
- Sayı, Ali. "Sâd Suresi (Analitik Meal Çalışmaları)". Yayınlanmamış Ders Notu. İzmir: ts.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Sayı, Ali. *Kur'an Etrafında Makaleler*. İzmir: Abam Yayınları, 1994.
- Yayın Grubu. "Hakka Yürüyen Bir Ehl-i Beyt, Kuzum Dedenin Ardından". Erişim 02 Şubat 2022. <https://feyzdergisi.com/2007/09/28/hakka-yuruyen-bir-ehl-i-beyt-kuzum-dedenin-ardindan/>

**FİLİBELİ AHMED HİLMİ’NİN YENİ İLM-İ KELÂM’A KATKISI: ÜSS-İ İSLÂMESERİ
ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME**

Vezir HARMAN*

ÖZ

Kelâm ilmi, İslâm itikadını aklî ve naklî delillerle ispat eden ve bu konuda muhaliflerin itirazlarını ve şüphelerini ilzam ederek cevaplayan yenilenmeye açık ilmi bir disiplindir. Tarihten günümüze gelince kadar kelâm âlimleri aklî, dilsel, mantıksal, felsefî ve bilimsel argümanlara karşı benzer bir dil kullanarak din dilinin yenilenmesinde ve gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Osmanlı döneminde ortaya çıkan yeni buhranlar, sorular ve sorunlar karşısında Yeni İlm-i Kelâm dönemi başlamıştır. Kimisi İslâm’ın özüne ve fitrata dönerek, kimisi Avrupa’yı taklit ederek, kimi de bilimsel keşiflerin rehberliğinde çözümler üretmeye çalışmışlardır. Makalenin konusu ve amacı İslâm dünyasında ortaya çıkan bu ihtiyaca Filibeli Ahmed Hilmi’nin *Yeni Akaid: Üss-i İslâm* eseri ile ne sunduğunu incelemek ve Yeni İlm-i Kelâm’a katkılarını tespit etmektir. Bu çalışmada Filibeli’nin eserde ele aldığı meseleler ve onlara verdiği cevaplar analiz edilmiş; kelâmî, felsefî, tasavvufî anlayışı incelenmiş ve eklektik zihin yapısına sahip *Tasavvufî Kelâm* diyebileceğimiz bir anlayışın temsilcisi olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Filibeli Ahmed Hilmi, Üss-i İslâm, Vahdet-i vücûd

**PHILIPPITE AHMAD KHILMI'S CONTRIBUTION TO THE NEW SCIENCE OF THEOLOGY: AN
EVALUATION IN THE CONTEXT OF HIS WORK USS-I İSLÂM**

ABSTRACT

The science of Kalâm is a scientific discipline open to renewal that proves the Islâm faith with rational and narrative evidence and answers the objections and doubts of the opponents by proving them. From history to the present day, theologians have made significant contributions to the renewal and development of the language of religion by using a similar language against rational, linguistic, logical, philosophical and scientific arguments. In the face of new crises, questions and problems that emerged during the Ottoman period, the new era of theology began. Some of them tried to find solutions by returning to the essence of Islâm and nature, some by imitating Europe, and some by being guided by scientific discoveries. The subject and purpose of this article is to examine what Philippite Ahmad Khilmi offered to this need that emerged in the Islâmîc world with his work “New Aqaid: Ussi Islâm” and to determine his contributions to the New Science of Kalâm. In this study, the issues that Philippite Ahmad Khilmi addresses in the work and his answers to them are analyzed; his theological, philosophical and Şûfî understanding is examined and it is emphasized that he is the representative of an understanding that we can call Sufi Kalâm with an eclectic mindset.

Keywords: Kalâm, The New Science of Kalâm, Philippite Ahmad Khilmi, Ussi Islâm, Wahdat-i wujûd.

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Tekirdağ, Türkiye, vharman@nku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6945-5255>, <https://ror.org/01a0mk874>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 21.01.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 22.03.2025

Atıf / Citation: Harman, Vezir. “Filibeli Ahmed Hilmi’nin Yeni İlm-i Kelâm’a Katkısı: Üss-i İslâm Eseri Özelinde Bir Değerlendirme”. *Dokuç Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 22-40. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1624551>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ismi konan Yeni İlm-i Kelâm, Avrupa'da yükselen bilimsel üstünlüğün bir sonucu olarak Müslüman düşünürlerin ve ilim adamlarının savunma refleksiyle ortaya çıkmıştır. Geçmiş tarihi birikimin bir muhasebesi ve yeni eklektik çözümler içeren bu hareket, asrın idrakine anlayacağı ve ikna olacağı çözüm önerileri sunmanın sancısını taşımaktaydı. XIX. yüzyıldan itibaren bilim ve felsefede ortaya çıkan yeni teorilerin ve metotların, materyalist inkarcı akımların ve sorularının karşısında klasik Kelâm kitaplarının günün ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kaldığı, yeni akaid ve kelâm eserlerinin yazılmasının zorunlu olduğu hususu son dönem Osmanlı âlimlerinin birçoğu tarafından savunulmuştur.¹ Bununla birlikte Kelâm ilmi, yapısı gereği tarihsel süreçte geçirdiği safhalardan ve görevinden anlaşıldığı gibi hasmının değişmesiyle bir kısım değişimlere uğramış, asrının gereklerine ve ihtiyaçlarına göre vesâilde yeni tavırlar gelişmiştir. Bu değişim, İslâm'ın kat'î olan iman esaslarını kapsamamaktadır. Değişmeye açık olan kısım, mesâilde değil, sadece vesâilde olduğu genel kabul görse de hem mesâil bağlamında konuların altında ele alınan bazı yeni sorular ve yeni yaklaşımlarda hem de vesâil bağlamında yeni deliller ve delillendirme yöntemlerinde aranmalıdır. Bu yenilik hareketinde kelâm âlimleri, yalnızca iman esasları ve itikadi meselelerle yetinmeyip İslâm dinini çağdışı göstermeye çalışan oryantalist ve batıcı modern aydınların insan hakları, kadının sosyal konumu, miras hukuku, cihat, ibadetler vb. hususlarla ilgili iddialarına karşı İslâm dininin ferdi ve toplumsal yapısını da konu edinmiş ve modern insanın anlayacağı şekilde bunları açıklamaya çalışmıştır.² Bununla birlikte iman mahiyeti, salih amel ve ahlakla ilişkisi, güncel değişmeyen meseleler arasında iken iman mahluk olup olmadığı artık tartışılmayan meselelerden olmuştur. Ayrıca tarihte büyük tartışmalara yol açan vahyin mahiyetine dair tartışılan halku'l-kur'ân konusu yerini günümüzde tarihsellik meselesine bırakmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı'nın dikkat çektiği gibi vesâil bağlamında mütekaddim kelâmcılar, mantık ilmine muhalefet ederken müteahhir kelâmcılar ise mantık ilminin kanunlarına muvafık ilkeler geliştirmişlerdir. İslâm itikadını müdafaa hususunda bilimsel ve felsefî kaidelerden istifade etmişlerdir. Burada önemli olan bu kaidelerin kat'î olarak sabit olmasıdır. Bununla birlikte her bilimsel teoriyi ve faraziyei İslâm dinine dahil ederek, ayetleri tevilde kalkışmak yanlıştır. Zira tecrübeye, deney ve gözleme dayalı olan kat'î olmayan bilimsel hakikatler değişikliğe açıktır.³ Zanni bilimsel deliller zaman içinde yenileneceği ve değişeceği için ayetleri tevil için sağlam bir dayanak noktası sayılmazlar. Din ve bilim asli hakikatinde çelişmezler. Zira ikisi de Allah'ın kitabı ve kevnî ayetlerinden ibarettir. Fakat din adamlarının müteşabih ayetler hakkındaki görüşleri ile bilim adamlarının teorileri birbiriyle çelişebilir. Özetle ifade edecek olursak, Yeni İlm-i Kelâm döneminde Kelâm ilmine yeni gayeler eklenmiş, Kur'ân'a ve yeni bilimsel verilere ve bunların birbiriyle uyumuna vurgu artmış, mezhep ayırımlarına karşı telif-i mezâhib teorileri üretilmiş, taklitten ziyade tahkik ve istidlal öne çıkarılmış, bireysel ve toplumsal hürriyet öne çıkmış, modern dogmatik Batı felsefesinin ateist ve deist itirazlarına yeni cevaplar aranmıştır.⁴

Günümüzde eserleri ve fikirleriyle dikkat çeken Filibeli hakkında birçok tez ve makale yazılmıştır.⁵ Bu çalışmalarda Filibeli'nin din, ahlak ve eğitim anlayışı, felsefî ve kelâmî görüşleri, materyalizm ve

¹ Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmet Vehbi Efendi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 108.

² M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu – XX. Yüzyıl başı)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 132.

³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran, 1981), 4-7.

⁴ Abdurrahim Emre Karabayır, *Yeni İlm-i Kelâm Dönemi Temsilcilerinden Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Hakkındaki Görüşleri* (Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 15-25.

⁵ Filibeli, hakkında yazılmış olan tezlerden bazıları şunlardır: M. Zeki Ekici, *II. Meşrutîyet Devri Fikir Adamı Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); Şükrü Mutlu, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Mehmet Ödemiş, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Ömer Ceran, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Nurşen Odabaş Yüksek, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dinî ve Felsefî Düşüncesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ekrem Özmen, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'de Tanrı Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ali Nasuf Halil, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Fatma Aslantürk, *Şebbenderzâde Filibeli*

spiritüalizm eleştirisi, A'mak-ı Hayal ve İslam Tarihi eserleri merkeze alınarak tasavvufa ve İslam mezheplerine dair fikirleri ele alınmıştır.

Bu tezlerde bazen birbiriyle çelişen iddialar ortaya konmuştur. Örneğin, Odabaş Yüksek, tezinin sonunda onun spiritüalist bir filozof olduğunu iddia etmektedir.⁶ Fakat bu iddiaya katılmıyoruz. Zira Filibeli, Allah'ın varlığının hakikatine dair temel ilkelerden bahsederek tenzih ve teşbih arası bir yolla gençlere Allah'ı tanıtmaya çalışmaktadır. Babacan'a göre Filibeli, Allah'ı tanıtırken kullanılan teşbih dilinin insanı antropomorfik tanrı tasavvurlarına, tenzih dilinin ise spiritüalizme düşüreceğini söylemiştir. Bundan dolayı iki dil arasında mutedil olan tevhid dili tercih edilmelidir.⁷

Yapılan çalışmalarda *Üss-i İslâm: Yeni Akâid* eserinden istifade edilmiş olsa da bu eser merkeze alınarak bir makale yazılmamıştır. Biz Filibeli'nin ölümünden bir iki yıl önce yazmış olduğu bu eserle onun itikadî anlayışını ortaya koymak, bu makaleyle Osmanlı son döneminde *Yeni Akaid* türü denemelerden olan bu eserin içerik ve yöntem analizini yapmak, klasik itikad ve kelâm kitaplarından farkını ortaya koymak istiyoruz. Bize göre eser itikad ve kelâm arası bir konuma oturmaktadır. Naklî deliller içermemesi ve meselelere dair kısa açıklamalar yapması sebebiyle itikadî bir eser hüviyetine sahip olsa da hem Nesefî veya Tahavî akâidi kadar kısa ve kaide esash olmadığından hem de kimi zaman muhaliflerin görüşlerini zikredip kısa mantıkî ve aklî cevaplar vermesi açısından kelâmî bir eser olmaya yaklaşmıştır. Fakat bizim bu eserle dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus eserin felsefî, bilimsel ve selefî üslûptan ziyade bunlardan istifade etse de tasavvufî bir itikadî kelâm metni olarak öne çıkmasıdır. Bu yöntemle özellikle itikadî sorun yaşayan gençlere, bir çırpıda okunabilecek akıcı dille; samimi, mantıklı ve gönülden ikna edici bir üslûpla hitap etmek istediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanarak Filibeli'nin İslâm'ın ruhuna ve esaslarına uygun olarak ortaya koymaya çalıştığı *Üss-i İslâm: Yeni Akaid* adlı eserini merkeze alarak Yeni İlm-i Kelâm'a katkılarını ve fikrî anlayışını inceleyeceğiz.

1. Filibeli Ahmed'in İlmî Kişiliği ve Üss-i İslâm eseri

Avrupa'daki siyasi ve bilimsel gelişmelerin karşısında Osmanlının son döneminde Müslüman âlemin içine düştüğü iktisadi, milli ve ahlaki çöküş karşısında Osmanlıcılık, Milliyetçilik ve İslâmcılık şeklinde üç temel hareket ortaya çıkmıştır. Bunların yanında felsefî sahada birbiriyle çatışan iki anlayış öne çıkmıştır. Birincisi Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul'un öncülüğünü üstlendiği Vahdet-i Vücûd nazariyesini merkeze alan İslâmî anlayış, ikincisi ise Bahâ Tevfık ve Celal Nuri'nin öncülük ettiği Auguste Comte'nin pozitivist felsefesi ile beslenen materyalist anlayıştır.⁸ Filibeli, bu çöküşün üstesinden gelip İslâm âleminin halinin ıslah edilmesinde yenilenmenin İslâmî dinamiklerden vazgeçmeden yapılması gerektiğini savunan İslâmî anlayış içinde önemli katkılarda bulunmuştur. Anadolu'da İslâmcılık hareketi içinde o dönemde şu isimler bulunuyordu: Sırrî-i Girîdî (ö. 1895), Abdullatif Harpûî (ö. 1916), Şeyhülislâm Musa Kazım (ö. 1920), Sadrazam Said Halim Paşa (ö. 1921), Seyyid Bey (ö. 1924), Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936), Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Mehmet Şemseddin Günaltay (ö. 1961). Bu isimler, bazı meselelerde farklı yaklaşımlara ve görüşlere sahip olsalar da birçoğu hem müstakil hem de Sırât-ı Müstâkim ve Sebîlürreşâd

Ahmet Hilmi'ye göre Dinî Tecrübe (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Tahir Ulaş, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre İslâm Düşüncesinin Problemleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ferhan Çiftçi, *Filibeli Ahmed Hilmi Efendi'nin Din Anlayışı* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Necmiye Kanaş, *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Eleştirisi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Kevser Babacan, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din ve Felsefe Anlayışı Bağlamında Ateizm ve Materyalizm Eleştirisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Abdurrahim Emre Karabayır, *Yeni İlmî Kelâm Dönemi Temsilcilerinden Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Hakkındaki Görüşleri* (Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Gülbahar Kızıl Özoral, *Yeni İlmî Kelâm Dönemi Alimlerinin Adli İlâhi Ve Kötülük Yorumlamaları -Abdullatif Harputi, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı, Said Nursi Örneği-* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁶ Odabaş Yüksek, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dinî ve Felsefî Düşüncesi*, 93.

⁷ Babacan, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din ve Felsefe Anlayışı Bağlamında Ateizm ve Materyalizm Eleştirisi*, 100.

⁸ Sare Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri* (Ankara: İKSAD, 2023), 1.

dergisinde İslâmî anlayışa dayalı yeni fikirlerini neşreden yazılar yayınlıyorlardı. Batıcılığı aşırı şekilde savunan Abdullah Cevdet gibi kişilere karşı, İslâmcılar Batının maddi seviyesinin gerisinde kalışımızı kabullense de bunun sebebi İslâm dini ve şeriatına uymamız değil, tersine İslâm dininin doğru şekilde anlaşılabilmesi ve şeriatının hakkıyla hayatımızda uygulanmamasıdır. Zira Batı, maddi anlamda ileri olduğundan fazla şekilde manevi anlamda tarihte eşi görülmemiş bir zillet ve alçak bir ahlak bataklığına batmıştır. Filibeli'ye göre geri kalmamızın sebeplerinden biri hakikatinden uzaklaşan dini müesseselerin etkisi, yanlış din telakkileri ve ilerlemeye düşmanlıktır. Oysa İslâm dini, özü itibarıyla dinamik ve yenilenmeye açıktır. Ancak bu söylemle ortaya çıkan tecdit hareketleri, batılılaşma ile sonuçlanmamalıdır. İslâm dini ne bilimsel gelişmelere ve keşiflere ne de felsefî hakikatlere karşı değildir. Mısır ve Hindistan'da Şeyh Abdurrahman, Cemâleddin Afgânî ve Ahmet Han gibi zatların açtığı çığırın oralarda birçok taraftar bulduğunu fakat ortaya çıkan bu yeni söylemlerin Türkiye ve İran gibi iki büyük İslâm merkezinde revaç bulmadığını Filibeli, *İslâm Tarihi* kitabında üzüntüyle ifade etmektedir. Yüzeysel ve şekilsel taklitten ziyade meselelerin özüne temas eden ıslahatlar yapılmasının gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre din adamları bu yolda kılavuzluk etmez ise ahalinin imanı batma seviyesiyle karşı karşıyadır.⁹

Filibeli'ye göre gelişme ve yükselme Allah'ın kâinat yüzünde eliyle yazdığı hayat mührüdür. Allah dışında her şey, değişmeye ve yenilenmeye mahkûmdur.¹⁰ Dolayısıyla değişen ve dönüşen dünyaya İslâm'ın ruhundan kopmadan, bid'at ve hurafelere saplanmadan ayak uydurmak gerekmektedir. Filibeli'ye göre İslâm toplumunun genel anlamda duraklamasının sebebi, Müslüman toplumda kadere imanın zedelenerek cebri/fatalist bir anlayışa saplanması, böylece insanın iradesini yok sayarak faturayı Allah'a çıkarmak gibi İslâm'ın ruhuna aykırı inançlara meyledilmesidir. Fakat bundan daha tehlikelisi bu tür batıl görüşlerin, bid'at ve hurafelerin güçlü ve hak bir akide zannedilerek zihinlere sokulmasıdır. İslâm dinine ve topluma hizmet etmek arzusunda olanların en acil görevi, İslâm'ın ruhuna aykırı olan bu tür yaygın yanlışları sözde ve fiilde düzeltmektir.¹¹ Filibeli'ye göre İslâmî düşünce gelişmesinde ve yenilenmesinde Müslümanların geri kalması özetle metotsuzluk, fatalizm, ruhbanlık, ilerlemeye düşmanlık, dini ve bilimsel bilgilerin uzlaştırılamamasından kaynaklanmaktadır.¹²

Ahmed Hilmi, gençlere hitaben yazmış olduğu "Hangi Meslek-i Felsefeyi Takip etmeliyiz?" eserinde mevcut hiçbir felsefî ekolün "harfiyen" takip edilemeyecek hatalar barındırdığını, dolayısıyla körü körüne taklit edilmemesi gerektiğini ve bütün mesleklerin ortak iyiliklerini kendisinde toplayan sağlam mesleğin "eklektizm" olduğunu beyan etmiştir. Dârü'l-fünûn hocalarının takip etmeleri gereken yolu şu sözleriyle özetler: "ve'l-hâsıl Darülfünun efendilerinin alamet-i fârikası ne cabilâne sofuluk ne de mukallidâne dinsizlik. Hak ve hakikat olmalıdır."¹³ Onun eklektik anlayışının mihenk taşı hakikat merkezinde itidal arayışıdır. Onun eklektik anlayışı tutarsız ve karmaşık bir doğaçlama değildir. Ayrıca modern bilimsel verilerle ilgili görüşünde eklektik anlayıştan çok "hakikat potasında bilginin İslamileştirilmesi" şeklinde bir tavır olduğundan bahsedebiliriz.¹⁴ Evrim fikrinin esasında doğru olduğunu savunan Filibeli, ateist bir iddiaya malzeme yapılmasını bilimsel bilgilere art niyetle yaklaşan materyalistlerden kaynaklandığını, evrim fikrinin kurucuları olan Darwin'in Lamarck'ın bile evrim teorileriyle Allah'ı ve ruhu inkâr etmediklerini hatırlatmıştır. Zira ona göre değişim sabit bir hakikattir. Bütün canlılar şekillerinin değişmesiyle varlığını devam ettirir. Bu değişime de en genel anlamda evrim denmektedir. Ayrıca evrimi tesadüfe veya mahiyeti meçhul bir maddeye bağlamak da bilimsel değildir.¹⁵ Filibeli'nin değişime bu kadar önem atfetmesinin

⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, haz. Ziya Nur (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982), 638, 641; Mehmet Ödemiş, *Şebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 4-6, 129.

¹⁰ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 74, 75.

¹¹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 67, 68.

¹² Ulaş, *Şebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre İslâm Düşüncesinin Problemleri*, 53-83.

¹³ Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Takip etmeliyiz?* (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1329/1911), 19, 37-38; Hayrettin Karaman, *İslâmî Hareket Öncüleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 3/217.

¹⁴ Ödemiş, *Şebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*, 130.

¹⁵ Yüksek Odabaş, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dinî ve Felsefî Düşüncesi*, 87, 88; Halil, *Şebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*, 26.

sebebi, maddenin ezeli oluşunu iddia eden Materyalistlere karşı olmasındandır. Kâinatın kısır döngü içinde değil, birbirini takip eden tek yönlü değişime maruz kalması maddenin ezeliyeti fikrini çürütür. Zira tek yönlü süreçler, ezeliyeti ve ebediyeti ortadan kaldırır.¹⁶ Süreci başlatan ve devam ettiren bir iradeye ihtiyaç duyar.

Bununla birlikte alimlerin de hata yapabileceğini kabul eden Filibeli, körü körüne taklitten sakındığı için bazı meselelerde Ehl-i Sünnetin itikadına muhalif değerlendirmeler de yapmıştır. Mesela Allah'ın âlemi yoktan yarattığını kabul etmemektedir. Halbuki başta Ebû Hanîfe olmak üzere kelâm alimleri Allah'ın âlemi yoktan yarattığını savunmaktadırlar.¹⁷ Ayrıca Filibeli'ye göre hilafet sırasında Resûlullah, vefatının ardından Hz. Ali'nin hilafete geçmesini istese de bunun saltanata dönüşmesinden endişe ettiği için sahabenin şurasına terk etmiştir. Hatta şayet hilafet Hz. Ali'ye tevdi edilmiş olsaydı, bugün dünyada İslâm'dan başka bir din kalmayacaktı.¹⁸ Filibeli'nin yoktan yaratılış ve hilafet konusundaki görüşüne katılmamız mümkün değildir. Bununla birlikte Filibeli'nin hilafet ile ilgili yaptığı bu değerlendirme, dinî bir mezhep değil, siyasî bir meslek olarak kabul ettiği Şia ve Ehl-i Sünnet arasını uzlaştırma çabasının bir sonucudur. Ehl-i Sünnet ve Şia'yı uzlaştırmak için kullandığı şu slogan dikkat çekicidir: “*Her kim, Ehl-i Sünnet ise Hz. Ali'nin şiasıdır. Her kim de Hz. Ali'ye mensupsa zorunlu olarak Ehl-i Sünnettir.*” Bu görüşü sebebiyle Filibeli'nin Şia temayülü olduğu zannedilmesin. Aksine ona göre Hz. Ali sevgisinin merkeze alınmasını temsil eden tevellâ ve teberrâ kavramlarının Şiî inanışta dinin şartı sayılması, İslâm'ın hakimiyetiyle gücünü kaybeden milletlerin intikamını yine İslâm dini vasıtasıyla almak istemesinden ibarettir. Ayrıca ona göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber ve ashabının itikadı, İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin icthatları üzere olanlardır.¹⁹

Dâru'l-fünûn'da İslâm Felsefesi müderrisliği yapmış, Senûsî hareketine ilgi duymuş ve Arusiyye tarikatına intisap etmiş olan Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1332/1914) felsefî ve tasavvufî birikiminin eklektik bir ürünü olarak Yeni İlm-i Kelâm hareketine mütevazî bir katkı mahiyetinde *Üss-i İslâm* adlı küçük ve mütevazî bir eser kâleme almıştır. Eserin tam adı şu şekildedir. “*Üss-i İslâm, Yeni Akaid: Hakâyık-ı İslâmiyye'ye Müstenid ve Zihniyet-i Fenniye İhtiyacını İşba'a Hâdim*” (İslâm'ın Esası, Yeni Akaid: İslâmî Hakikatlere Dayalı ve Fen Zihniyetine İhtiyacı Doyurmaya Hizmetkar). Filibeli, bu eseri ömrünün sonuna doğru yazmış, eser “*Ledünniyâtı İslâmiyye Külliyyatının Birincisi*” olarak miladî 1914 yılında Hikmet matbaasında basılarak yayınlamıştır. Eserin adından anlaşıldığı gibi Filibeli bu eseri, İslâm'ın esaslarını, İslâmî hakikatlere dayanarak, bilimsel bilgiye duyulan ihtiyacı karşılayacak şekilde kaleme almış, yeni bir akâid denemesi türünde yazmıştır. Eserin kapağında şu not düşülmüştür: “*Genç Müslümanların ihtiyacını tatmin edecek tarzda tertip olunmuştur.*” Eser, din, bilim ve felsefe karşılaştırmasına dair analitik bir girişle başlar. Ardından iman esaslarına dair özet bir içerikten oluşmaktadır. Filibeli, kendine has üslûbu ile iman esaslarını felsefî şüphelere cevap verecek şekilde yeni bir dille özet bir şekilde ele almıştır.

Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm* eserinin son sayfasında *İlm-i Tevhid* adıyla neşredileceğini bildirdiği bir eserden bahsederek eseri şöyle tanıtmaktadır: “*İlm-i Tevhid, İslâm'ın esaslarını ihtiva eden mebahisin (konuların) tafsilatını ve bil-cümle mâ ba'de't-tabî'a ve ilm-i Kelâm münakaşasını içeren tablîli (analitik) ve tenkidi (eleştirel) bir eserdir.*” Ahmed Hilmi'nin yeni Kelâm ilmine analitik ve eleştirel boyuttaki katkısını daha net ortaya koyduğu anlaşılan “ilm-i tevhid” adlı bu eserin günümüze ulaşmamış olması üzüntü vericidir.

Hayrettin Karaman, *Üss-i İslâm* adlı eseri şu ifadelerle değerlendirmektedir: “*Ahmed Hilmi, bu eserinde bir “Yeni İlm-i Kelâm” denemesi yapmıştır. Kelâm âlimleri tarafından reddedilen Mutezile, Cebriyye, Kaderiye, Cebriye gibi mesleklerle mükabil, Pozitivizm (isbatîyye), Materyalizm (maddîye) gibi batı düşüncesinin tesiriyle ortaya çıkan telakkileri çürütmeye ve İslâm'ın iman hakikatlerini yeni bir dil ile açıklamaya çalışmıştır.*”²⁰ Yeni İlm-i Kelâm'ın

¹⁶ Necmiye Kanaş, *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Eleştirisi*, 73.

¹⁷ Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*, 16; Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Akl-ı Fende Maddîyun Meslek-i Dalaleti*, (İstanbul, 1332), 146.

¹⁸ Mutlu, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Kelâmî Görüşleri*, 104; Halil, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*, 79.

¹⁹ Ferhan Çiftçi, *Filibeli Ahmed Hilmi Efendi'nin Din Anlayışı*, 67, 69, 70.

²⁰ Karaman, *İslâmî Hareket Öncüleri*, 3/220.

temel ilkelerinden birisi, artık *Kelâmî Mezhepler Tarihi* yapmayı bırakıp güncel yeni fikir akımlarının iddialarına cevap verecek nitelikte içeriklerin üretilmesidir. Bu alan, yeni yazılan sistematik Kelâm eserlerinde bile çoğu zaman ihmal edilmekte olup meseleler merkezinde bir nevi *Kelâmî Mezhepler Tarihi* yapılmaya devam etmektedir. Yeni İlm-i Kelâm'ın ikinci temel ilkesi günümüz insanların anlayabileceği yeni bir din dili geliştirme çabasıdır. Tabi bunlar yapılırken geçmişteki meseleler, mezhepler, kavramlar ve teoriler bir tarafa terk edilemez. Zira köksüz ve sıfırdan yeni bir kelâm ilmi geliştirme çabası, yeni bir ürün verme gücünü kendisinde bulamayacağı gibi kendisini zararlı fikirlere karşı zayıflatmış olacağından dolayı başarı ihtimali oldukça azdır. Geçmiş birikimi bugüne sağlıklı şekilde aktarma ve geliştirme çabası arzu edilen başarıya ulaşmayı kolaylaştıracaktır. Aksi halde isimleri ve kavramları farklı olsa da iddiaları benzer yeni fırkalar ve ideolojilerle uğraşan, kısır döngüden kurtulamayan bir girdaba düşülmüş olur.

2. Filibeli Ahmed'in Din, Felsefe ve Bilim Anlayışı

Filibeli, eserin başında din, felsefe ve bilimin farkları ve yetki alanlarına dair analitik değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre insanda bir takım köklü hisler vardır. Din hissi bunların en önemlisi olup insan tabiatına yerleşmiş ve vazgeçilmez bir ihtiyacın karşılığıdır.²¹ Bununla birlikte insanlık; din, felsefe ve bilimin üçüne de muhtaçtır. Din, ruhu ve kalbi; felsefe ise aklı, bilim ise geçimi ve merak duygusunu besler. Bilim olaylar ve varlıklar arasındaki ilişkiyi inceleyerek bir olayın “nasıl meydana geldiğini” araştırırken, felsefe ise niçin meydana geldiğini inceler. Bilim, bir olayın nasıl meydana geldiğini araştırmak yerine niçin meydana geldiğini araştırırsa bilim olmaktan çıkıp felsefeye dönüşür. Her biri kendi alanında kalırsa faydalı olur. Bilim felsefenin, felsefe de bilimin alanına tecavüz ederse hakikate ulaşamaz. Fakat bilimin gelişmesi felsefenin alanını aydınlatır.²² Filibeli'ye göre bilim adamlarının teorilerinin dayandığı hipotezler birer tahminden ibaret olup ilmi araştırmayı yönlendiren bir unsurdur. Araştırmalar da bitmeyeceği için bilim adamları hiçbir zaman son sözlerini söyleyemeyecek ve meselelerle ilgili bilimsel söylemleri bitiremeyeceklerdir.²³ Usulu'd-din açısından da istikra tam olmadığı müddetçe kat'i delil hükmünde sayılmaz. Günümüz bilim insanların nakıs istikra ile kesin hüküm verme iddiasında bulunarak bilimsel taassup içeren dogmatik bir tavır ortaya koymaktadırlar.

Dinin konusu ise ilahî zât ve marifetullahıdır. Din, bilimde hiç bulunmayan ve felsefede öncüller (ilkeler ve mebadî) halinde ve eksik olarak bulunan “merhamet ve kutsallık, ümit ve merhamet” gibi yüce değerlerle birlikte gerçek ahlaki esasları ihtiva eder. Bir kimya laboratuvarına giren veya kimyageri dinleyen kişi kalbinde merhamet ve sevgi duymazken, bir mabede giren ve Kur'ân'ı dinleyen kişi muhteşem bir sükûn ve kalbî bir huşû ve manevî bir zevk hissedebilir. Ona göre din, bilim ve felsefenin alanlarını ve yetkilerini karıştıran dinler değil, din adamlarıdır. Din adamları dinin alanının ve yetkisinin dışına çıktığında dinin kesin ve kutsal hüviyeti arasına birçok hurafe karıştırmışlardır.²⁴ Dinin bid'at ve hurafelerden arındırılması, ancak dinin akl-ı selimle doğru anlaşılmasıyla mümkündür.

Filibeli, din, felsefe ve bilime dair analizlerini Pozitif felsefenin kurucusu Fransız düşünür Auguste Comte'ın (1798-1857) görüşlerine bir tür reddiye niteliğinde ortaya koymaktadır. Comte'a göre insanlığın tefekkür devresi din, felsefe ve bilim şeklinde 3 devreye ayrılmaktadır. Birinci devre olan din, insanlığın çocukluk devresi olup hurafeler ve masallarla dolu doğaçlama bir üründür. İkinci devre olan felsefe, insanlığın bülûğ çağı olup fikir mahsulüdür. Bu devrede insanlık anlayamadığı şeyleri metafizik hikayeler yerine mantık ve akıl ile çözümlemeye çalışmıştır. Üçüncü evre insanlığın olgunluk çağı olup pozitif bilimin müşahade, tecrübe ve deneye dayalı fikirleri esas alınmaktadır. Comte, her şeyin pozitif bilimle izah edilebileceğini iddia ederek Tanrı'ya ve ilahî dine ihtiyacın ortadan kalkacağını zanneder. Filibeli'ye göre insanlığın düşünce tarihini keskin hatlarla bu şekilde tasnif etmek için kesin deliller yoktur. Bu üç unsurun bir arada bulunduğu dönemler de olmuştur. Ayrıca ona göre Comte, bilimin konularını din ve felsefenin

²¹ Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid: Hakâyık-ı İslâmiyye'ye Müstenid ve Zihniyeti Fenniye İhtiyacını İşbâ'a Hâdim* (İstanbul: Hikmet Matabaası, 1332/1914), 1.

²² Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* haz. Necip Taylan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015), 40, 41.

²³ Özkan Öztürk, “Filibeli Ahmed Hilmi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1279.

²⁴ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 6-9, 12, 13.

konularıyla karıştırmaktadır. Bilimin varlığının insanlığı dine ve felsefeye olan ihtiyaçtan kurtaracağı iddiası, gerçek hayatla her gün yalanlanmaktadır. Ayrıca Auguste Comte'ın "insanlık dini" ismiyle yeni bir din icat etmesi ve bilim kilisesi kurma çabası bile bu iddiasını yalanlamakta ve dinin insanî bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵

Filibeli'ye göre İslâm dininde, dinin alanı ile bilimin alanı Allah'ın ve Resûlünün emir ve beyanıyla birbirinden ayrılmıştır. "Allah, emanetleri ehline vermenizi emrediyor"²⁶ ve "Onların işi aralarında şura ile dir"²⁷ vb. ayetlerin yanı sıra Hendek savaşında Selmân-ı Fârisî'nin görüşüne uyması, hurma ağaçları konusunda "أَنْتُمْ" "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz"²⁸ buyurması bunun açık delillerindendir. Ona göre tarihte Katolik kilisesi dinin ve bilimin sahalarını birbirine karıştırdığı için öncelikle bilimsel gelişmelere karşı çıkıp kendi uydurduğu sahte bir bilim anlayışıyla "Hristiyanlık fiziki, Hristiyanlık astronomisi veya kimyası" gibi adeta "dini bir bilim" meydana getirmiştir. Bu sahte bilimler o kadar şiddetle savunulmuş ki din, bu sahte malumatlardan ibaret zannedilmiştir. Bilimsel gelişmeler sonucu bu sahte bilim kaybetmiş ve Katolik kilisesi bilime hak vererek geri adım atmış ve bilimden özür dilemiştir. Dine sokulan hurafeleri akıl ve tecrübe ile tenkit etmeye başlayan bazı din adamları daha büyük gülünç bir hata işlemiştir. İncil ayetlerini ve kilise babalarının sözlerini bilimsel bir kaide ile desteklemeye çalışarak din ile bilimin saha ve yetkilerinin ayrı olduğunu anlayamamışlardır. Bu zorlama çabaları İncil ve Tevrat'ın tenkidine yol açmıştır. Tevrat'taki ve İncil'deki tutarsızlıklar tespit edilmiş, hatta Hz. İsa'nın tarihi şahsiyetini bile eleştirenler ortaya çıkmıştır. İnsanlığın büyük bir kısmını Hz. İsa'nın uluhiyetine inandırmış olan Katolik kilisesi, Hz. İsa'nın gerçekten yaşamış bir şahsiyet olduğuna bile inandıramayan bir duruma düşmüştür. Filibeli'ye göre pozitif bilimlere dine sokmaya çalışan âlimler, bu çabalarının dine fayda değil, zarar verdiğini anlamak zorundadır.²⁹

Filibeli'nin, tahrif edilmiş Tevrat ve İncil'deki dinî bilgilerin bilimsel bilgilerle ilişkilendirilmesi ile tabii bilimlere dine sokmaya uğraşan Müslümanlar ile karşılaştırması bir açıdan haklı iken bir açıdan ise mantıksızdır. Tahrif olmuş ilahi eserlerdeki ayetleri bilimsel bilgilerle uzlaştırma çabası ile hatadan masum olmayan bilim adamlarının ortaya koyduğu tabii bilimlerdeki bilgileri dine dahil etmek şeklindeki bu iki durum birbirinden farklı şeylerdir. Kesinliği sabit olmayan tabii bilimlerin dine sokulması veya zanni delillere dayalı dini bilgilerin bilime dahil edilmesi elbette dine ve bilime zarar vermektedir. Bununla birlikte dini hakikatler ve bilimsel hakikatler aslen birbiriyle çelişmezler. Çelişki varsa bu din adamlarının ve bilim adamlarının kendilerinden kaynaklanmaktadır. Din adamlarının her söylediği din olmadığı gibi, bilim adamlarının her söylediği de bilim değildir. Şayet dini bilgi ve bilimsel bilgi kesin birer hakikatten oluşuyorsa birbirini tamamlayan ve teyid eden bilgilerden oluşur. Dinde ve bilimde mutlak dogmatik yaklaşıma dayanarak dine dayandırılan bid'atler ile bilime sokuşturulan hurafeler, din ve bilim ilişkisini zedelemektedir. Dinde ve bilimde mutlak dogmatik yaklaşım, zanni bilgilerin kesin bilgilermiş gibi inatla savunulmasıdır.

Filibeli'ye göre hak ve batıl din ayırımında temel husus hakikat ve aklın gerekleri olup batıl yorum ve inançlar ile hakikat ölçüsünden ve aklî düsturların gereklerinden ayıran inançlar batıl dini oluşturur. Bu sebeple Resûlullah "Din tamamen akıldır. Akıl olmayanın dini olmaz (لا دين لمن لا عقل له)" buyurmuştur.³⁰ Ona göre din, akla uygun ve ona muhtaçtır. Bununla birlikte dinin konusu olan bazı hususları aklın rasyonel olarak çözemediği aşikardır. Akıl ile her bilgiye ulaşılamaz. Zira gaybi bilgileri sadece Allah bilir. Bir kısım seçkin ve müstesna kişiler olan peygamberler vasıtasıyla bu bilgilerin tebliğ edilmesi ilahi hikmet ve

²⁵ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 3-5.

²⁶ en-Nisâ 4/58.

²⁷ eş-Şûrâ 42/38.

²⁸ Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-sabîhü'l-mühtasar bi Nakli'l-'adl 'ani'l-'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd AbdülBâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, trs), "Kitâbu'l-Fadâil", 43 (No. 2363).

²⁹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 13-18.

³⁰ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 13-18. Aliyyü'l-Kârî, İmâm Nesâî'den naklen bu rivayetin batıl ve münker bir rivayet olduğunu belirtmiştir. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müşâhade'l-İlbâs 'ammâ İšteherâ mine'l-abâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/362.

lütuftur.³¹ Dolayısıyla insanların hakikate ulaşabilmek için hem dine hem de akla muhtaçtır. Dinin akla uygun ve muhtaç olması, aklın tek başına yeterli ve dinden müstağni olması anlamında değildir. Akıl düsturların gereklerine aykırı olan inançların batıl olması, dini öznel aklın sınırlarına mahkûm etmek anlamına gelmemektedir. Filibeli'nin kastettiği akıl, öznel bir akıl değil Kelâm ilminin de bilgi vasıtalarından kabul ettiği selim akıldır. Dinin konusu olan bazı hususları aklın rasyonel olarak çözememesi, aklın ilkelerine aykırı bir şey değildir. Akıl, gaybi olan bazı şeylerin zamanı geldiğinde idrak edilebilecek olduğunu inkâr etmez. Çocuk yaşta iken çocuğun aklına aykırı gibi görünen bazı şeyler, olgunluk dönemine gelince anlaşılır ve çözümlenebilir şeyler olmaktadır. Ayrıca dinin, felsefenin ve bilimin alanları ve yöntemi farklı olduğundan akıl her meseleyi kendi bağlamında değerlendirmelidir. Din ve akıl ilişkisinde asıl problem, her birinin alanını görmezden gelmek ve öznel akli sınırların, nesnel mutlak kuşatıcı akıl ile karıştırılmasıdır. Din ve aklın birbirine muhtaç olması bir kuşun iki kanatla uçması gibidir. Dengeyi sağlayan dinin ve aklın birbiriyle senkronize bir şekilde kullanılmasıdır. Dinin doğru anlaşılabilmesi için selim bir akla ihtiyaç olduğu gibi, aklın çözümleyemediği hakikatlere ulaşabilmek için dine ihtiyaç vardır. Her iki durumda muhtaç olan aslında hakikate ulaşmak isteyen insandır.

3. Filibeli Ahmed'in İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Filibeli'ye göre din, sadece Vâcibu'l-vücûd'u bilmekten ibaret değildir. Onu bilmek ve tanımakla birlikte O'na sevgi ve dostluk göstermek ve O'nun iradesine boyun eğmek gerekmektedir.³² Dolayısıyla iman, sadece felsefi kelâmda ele alındığı gibi düşünsel bir tasdikten ibaret olmayıp kalbî boyutuyla duyguları ve davranışları ıslah eden bir terbiye sürecidir. İmanın kalbe yerleşmesi ve imanın artması ancak bu şekilde gerçekleşir. İmanın, duygu, düşünce ve davranışları ıslah eden üç boyutu bulunmaktadır. Herhangi biri ihmal edildiğinde imanının kemale ermesi mümkün değildir. Hakiki mümin olmak ancak bu üç boyutun ıslah edilmesiyle mümkündür. Cibril hadisinde dinin üç boyutunu temsil eden iman, İslâm ve ihsana dair sorulara Resûlullah'ın verdiği cevaplar bu ana kavramlardan teşekkül eden Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf ilimlerinin birbirinden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir. Bu üç ilim dalının birbirinden koparılması dinin parçalanması ve insanı diriltiren ruhunu kaybetmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla akla dayalı çıkarımlar yanında, kalbe hitap eden ve davranışları yönlendiren bir kelâm yapılmalıdır.³³ Bu bağlamda Sufilerden Ebubekir el-Verrâk kelâm ile yetinip tasavvufu ve fıkıhı ihmal edenin zındık olacağını, tasavvuf ile yetinip kelâmı ve fıkıhı ihmal edenin bid'atçı olacağını, fıkıh ile yetinip tasavvufu ve kelâmı ihmal edenlerin ise fâsık olacağını, ancak bu üç ilmi tahsil edenlerin kurtulacağını söylemektedir.³⁴

Gelişmiş idraklere göre Allah'ın varlığını delille ispat etmeye ihtiyaç olmadığına, zâtı ile sabit ve inkâr edilemez bir hakikat olduğuna dikkat çeken Filibeli, mahlukâtın varlığının asıl delilinin Yaratıcının zâtı olduğuna, Allah'ı inkar eden inkarcı akımların Allah'ın yerine başka tanrılar uydurduklarına dikkat çeker. Müttekaddimûn dönemi âlimlerin bulduğu delillerin çoğuna itiraz edilmiş olsa da insan idraki bozulmadıkça itiraz edilemeyecek delillerin var olduğunu hatırlatan Filibeli, enfüs ve afaktaki ilahi ayetlerin O'nun tabii ve açık delilleri olduğuna ve Allah'ın varlığının ispatında evrenin ve insan vicdanının asli ve yeterli deliller olduğuna dikkat çeker. İnsanın kendi nefsinin tanıdıkça ve evreni inceledikçe hayretinin ve yaratıcıya karşı olan hayranlığının artacağını belirtir.³⁵

Filibeli, nizam delilini, ismen zikretmeden gençlerin anlayabileceği sohbet üslûbuyla betimleyici nitelikte sunmaktadır. Ona göre kâinat kendi kendini açıklamaya yeterli değildir. Bir şeye ihtiyaç duyar. Bu insanın gözlemlerinin ve araştırmasının sonucudur. Zira halden hale giren ve değişken olan bütün

³¹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 2, 3.

³² Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 2.

³³ Konu ile ilgili bk. Ramazan Altıntaş, *Mevlanâ'da Gönül Kelâmı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007); Murat Akın, "Harakanî'de Gönül Kelâmı", *1. Uluslararası Harakanî Sempozyumu*, (Kars: Kars Üniversitesi Ebu'l-Hasan Harakani Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2012), 150-158.

³⁴ Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-Süfyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 180.

³⁵ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 26, 28, 29.

varlıklarda sabit bir şey vardır. İşlerin ve olayların sonsuz çokluğu bile mutlak bir birliğe işaret eder. Şekillerin ve hareketlerin çokluğuna ve çeşitliliğine rağmen âlemde hüküm süren ahenk ve nizam, bir düzen vericiye (nazıma) ihtiyaç gösterir. Tabiat kanunları olayları bir dereceye kadar açıklar. Fakat tabiat kanunlarını ne ile açıklayabiliriz? Kanunlar, bir ilişkiler manzumesi olduğundan mücerred bir fıkirdir. Olayları açıklasa bile kendi kendini açıklayamaz.³⁶ Bu şuna benzer. İki hidrojen bir oksijenin bir araya gelmesiyle suyun oluştuğunu açıklarız. Fakat bu kanunun neden böyle olduğunu açıklayamayız. Neden üç hidrojen değil iki hidrojen gerekir. Bunu belirleyen kimdir? Kanunlar mücerred ilişkiler ağı olduğundan, kanunların kudreti ve iradesi yoktur. Kanunlar yapan ve yaratan değildir. Kanunlar ile bir kısım olaylar meydana gelir ve getirilir. Dil kuralları da böyledir. Dil kuralları bir kitap yazmaz. Dil kuralları ile bir kitap yazılır. Dil kuralları insan idrakinin kendi kanunları olup onları algılaması ve onlardan haberi olması sebebiyle dış dünyaya bu kuralları uygular.

Filibeli'ye göre bilimsel ve felsefî açıdan Allah'ı inkâr mümkün değildir. Bilimden ve felsefeden yola çıkarak Allah'ı inkâr edenler ve bu inkâr üzerine felsefî ekoller kuranlar, Allah'ın varlığını inkarın imkânsız olduğuna dair gerçekleri bildikleri halde bu gerçekleri tahrif ederek ve amaçlarından saptırarak inkâr etmişlerdir. Bu inkara *felsefî açıdan inkâr* denir. Felsefî açıdan inkâr, kutsamaya değer yüce varlığı bilerek inkara çalışmak, bu inkârı ilmî delillerle ispata kalkışmak ve mutlak varlık olan Allah yerine O'nun özelliklerini taşımayan, taşımadığı da ilim ve vicdan ile belli olan bir şeyi ikâme etmektir.³⁷

Filibeli'ye göre eserden müessire gitmek hem bilim ve felsefeye hem de insanın fitrî temayüllerine uygun olandır. Kör tesadüflere bağlamak ise cehalet, küfür ve inadin sonucu olup bilim ve felsefeye aykırıdır. Şayet bir şey için bu kendi kendine oldu denerek, bilemediğimiz şeylerin sebepleri aranmazsa bilim meydana gelemez ve bugünkü buluşlar ortaya çıkamazdı. Bir olayı tesadüfe bağlamak sadece Allah'ın varlığını inkâr değil, aynı zamanda aklın ilkelerini ve tabiattaki kanunları inkâr anlamına gelir. Tabiattaki kanunların insanı var edebileceğini zannetmek ona göre akıl hastalığı olup bizzat insanın akıl ve idraki, bilim ve felsefeyi inkarla eşdeğerdir.³⁸

Filibeli'ye göre hiçbir düşünce Allah'ın hakikatini kuşatamaz ve ifade edemez. O'nun zâtî hüviyetine akıl, his ve tecrübe ulaşamaz. Allah'ın zâtını madde, özellik ve şahıs gibi tasavvur etmek batıldır. Bununla Filibeli, antropomorfik ve spiritüalist tanrı tasavvurlarına karşı çıkmaktadır. "Allah maruftur, fakat malum değildir" diyen Filibeli, Allah'ın tamamen bilinir veya tamamen bilinmez olduğunu iddia etmenin batıl ve aşırı olduğunu, fakat bir yolla ve bir şekilde bilinebileceğini söyler. Zira O'na bir isim verilmesi, varlığının kabul veya inkâr suretiyle tasavvur edilişi O'nun bir şekilde bilinecek olduğuna delildir. İsimleri birer hakikat işaretleri olup insan anlayışının O'na verdiği sıfatlar, şekil ve sınırdan, çokluk ve bağımlılıktan uzak olmak şartıyla birer (remz-i marifet) bilgi sembolüdür. Allah zaman ve mekân sığmaz. Her yerde isminin manasıyla hazır ve gözetendir. Evren O'nun emir ve işleri olup kudretler ise kudretinin tecelliyatı ve esiridir. Dolayısıyla Allah zatıyla aşkın, sıfatlarıyla içkin bir varlıktır. Ona göre Allah hakkında "tevhîdî fikre" ancak teşbîhî tenzih ve tenzîhî teşbih ile ulaşılabilir. Buna anlayışa göre Allah âlemde kudret, düşüncede zevk ve duyguda aşktır. Bütün varlıklar O'nun zati kayyumiyetine muhtaçtır. Bu anlayışa göre Allah'ın zâtı, mücerred bir fikir, bir kategori veya yüksek bir cins değildir. Aksi takdirde insan zihni dışında hakiki bir varlığının olmaması gerekir.³⁹

İnsan biçimci (antropomorfik) tanrı tasavvurlarına karşı çıkan Filibeli'ye göre Allah'ın tüm sıfatları zatının tecellileri ve zatının aynısı olduğundan şekil ve şartlarla, alet ve belirleme ile sınırlı değildir. Buna göre Allah'ın bilen, işiten ve gören olarak isimlendirilmesi, bir açıdan fiil ve olayların sebebi olan Allah'ın zâtının görmez ve işitmez olmasının imkânsız olmasını, diğer açıdan gözle gören, kulakla işiten, şartlarla gören ve işiten olmasını da imkânsız kılmaktadır. Allah'ın gazaplanması, mükellef varlıkların fiillerine karşılık olarak adalet ve hikmetinin gereği olan ceza ve neticeyi bildirir. Allah'ın intikam alıcı olması, "bir şey yapmak istiyor da yapamıyor, bir kısım insanlar O'na mâni oluyor. (Haşa) Cenâb-ı Hak buna kızıyor.

³⁶ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 29, 30.

³⁷ Filibeli Ahmed, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 22, 27.

³⁸ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 32, 33.

³⁹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 20-22.

Fırsat kollayarak fırsat bulduğunda intikam alıyor” demek değildir.⁴⁰ Gençlere anlayış seviyelerine göre betimleyici bir üslûpla sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair misaller sunmaktadır.

Allah'ın varlığı başlığı altında kısaca yaratılış gayesine değinen Filibeli, bu âlemin yaratılmasında insanlarda görüldüğü gibi şahsi bir menfaat ve şahsi bir amacın Allah'a nispet edilemeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte Allah'ın abesten ve zorunluluktan (mecburiyetten) tenzih edilmesi gerektiği için âlemin yaratılmasında bir gaye ve maksat aramanın doğal olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Filibeli, bu değerlendirmesiyle Mâtürîdî kelâm anlayışını tercih etmektedir. Zira Eş'arî kelâm anlayışında Allah'ın fiilleri bir illet ve gaye ile illetlendirilemez. Mâtürîdî kelâm anlayışında Allah'ın fiilleri abesle ilişkilendirilemeyeceği için fiillerinde hikmet aranabilir.

4. Filibeli Ahmed'in Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Filibeli Ahmed Hilmi, Allah ve âlem ilişkisinde vahdet-i vücûd felsefesini savunmuştur. Öyle ki vahdet-i vücûttaki tevhid anlayışı kabul edilmeden, Allah ve âlem ilişkisinin izah edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴² Filibeli'nin vahdet-i vücûdu panteizmin kucağına itilmekten kurtararak ateist inkârcı akımların karşısına tevhidî anlayışa uygun bir antitez şeklinde sunması *Tasavvufî Kelâmın* gelişimi açısından önemli bir yere sahiptir. Ona göre vahdet-i vücûd Allah'ın zâtının, insan, taş, melek vs. olması değil, Vâcibu'l-vücûdun birliği ve varlıkların son tahlilde emir ve irade olması demektir. Âlem, Allah'ın zâtının kayyumiyetine muhtaç ve birer emir olduklarından dolayı mahlukâtın hakikî ve zatî birer varlığı yoktur. Hakiki varlık sadece Allah'ın zâtına mahsustur. Allah, mahlukâta zayıf zillî hususi bir varlık vermiştir. Yaratılan şeylerin hakikati ve varlığı, Allah'ın emir ve iradesidir. Bundan dolayı son tahlilde mahlukâtın varlığı kudrete râcîdir. Kudret ise kâdire muhtaçtır. Şayet bir kadir den bahsetmezsek âlemin varlığı mücerred bir fikirden ibaret olur. Yaratıcı ve yaratılan arasında zatî bir ilişki değil, eser müessir ilişkisi vardır. Eseri sebepsiz bırakmak, müessiri inkâr demektir. Cenâb-ı Hak hakkında “kâinattır veya kâinatın aynıdır ve içindedir” demek nasıl batıl ise “kâinatın dışındadır” demek de o kadar batıldır. Zaman ve mekân ile sınırlanmayan Allah'ın âlemin içinde ve dışında olduğundan bahsedilemez. Her yerde hazır ve nazırdır. Fakat bu hazır oluş, bir mekânda oturan sınırlı bir şahsın kendi haricindeki mekânda olan başka varlıklara bilgisinin ulaşması ve onlara bakması şeklinde değil, vücûdî bir hazır oluş ve bakıştır.⁴³ Allah zaman ve mekâna sığmaz. Her yerde isminin manasıyla hazırdır ve gözetendir.⁴⁴

Filibeli'ye göre insanlığın fitrî dini, vahdet-i vücûttur. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı panteist bir inanç olmayıp maddeciliğe dayanan materyalist inkârcı felsefenin karşısında geleneksel kelâmî cevaplardan daha etkili bir cevaptır. Zira Kelâm ilmine göre eşyanın hakikati sabit iken, vahdet-i vücûd anlayışındaki varlık mertebelerine eşyanın varlığı hakiki değil izafî ve arızîdir. Filibeli'ye göre çağın en büyük keşiflerinden biri maddenin mevcut olmadığını ispat eden teoridir. Maddenin en önemli vasfı, kütlesi ve süre durumudur. Bu nedenle kütle ve süre durumunun maddeye ait olmadığını ispatlamak, maddenin var olmadığı anlamına gelecektir. Filibeli'nin bu değerlendirmesi Vahdet-i vücûd felsefesini desteklemektedir.⁴⁵ Materyalizm maddenin yok olmayışını maddenin zatıyla açıklarken, vahdet-i vücûd ise âlemin kadim olmasını maddenin zatıyla değil, Tanrıya nispetle açıklamaktadır. Madde kendi zatına nispetle sonlu iken, Tanrıya nispetle sonsuzdur. Aynı zamanda o, âlemin “yoktan yaratıldığı” görüşünde değildir. Âlemin yoktan var edildiğini kabul etmek Allah'ın bir zamanlar şimdiki gibi yoktan var edici olmadığına inanmayı gerektirir. Âlem, ilâhî sıfatların tecellilerinden ibaret olup zahiri ve harici oluşların, zamanla mukayyet olan insani anlayışa göre, bir başı ve sonu olsa bile Allah'ın ezeli ilminde var olduğundan dolayı yoktan var olma iddiası kusurlu bir akletme eyleminden kaynaklanır.⁴⁶ Felsefî tasavvuf

⁴⁰ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 24, 25.

⁴¹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 24, 25.

⁴² Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*, 16.

⁴³ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 26, 27.

⁴⁴ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 21-22.

⁴⁵ Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 75, 76; Özkan Öztürk, “Filibeli Ahmed Hilmi”, *İslam Düşünce Atlası*, 1278.

⁴⁶ Filibeli, *Huğur-u Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 146; Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*, 16;

literatüründe âlem yaratılmadan önce varlığın kokusunu almamış bir haldeydi. Felsefî literatürde zihni vücûd mertebesindeydi.

Filibeli'ye göre Panteizm ve vahdet-i vücûd anlayışı arasındaki temel fark,⁴⁷ Allah ve âlem ilişkisi konusunda ayniyet ilişkisinin olup olmamasında saklıdır. Panteizmde Allah ve âlem ilişkisinde hem zât hem de sıfat açısından tam bir ayniyet varken, vahdet-i vücûtta ise âlem Allah'ın sıfatlarının tecellisi kabul edildiğinden zâtî anlamda ayniyet ilişkisi yoktur. Vahdet-i vücûtta zat bakımından Allah, âlemden ayrı olduğundan zât açısından aşkın, sıfat açısından içkindir. Panteizmde ise hem zât hem de sıfat açısından içkindir. Teizmde ise Tanrı hem zât hem de sıfat açısından aşkındır. Bu anlayışıyla Panteizm, hem vahdet-i vücûttan hem de teizmden ayrılmaktadır.⁴⁸ Ayrıca Filibeli'ye göre panteizmin en zayıf tarafı irade konusudur. Spinoza'nın felsefesinde kesin cibrî (fatalist) bir anlayış vardır. İnsanın kendine mahsus ve Tanrı'dan ayrı bir mahiyeti ve zâtıyeti yoktur. insanın zatı, Hakkın zatıdır. Cebir de hürriyet ve iradenin aynıdır. Dolayısıyla mecbur olan insan ile mecbur eden Hak arasında mahiyet bakımından birlik olmaktadır. Fatalizm, ahlak ve sorumluluk duygusunun anlamını hiçe indiren aşırı bir cebirdir.⁴⁹

Filibeli'nin Yeni İlm-i Kelâm anlayışının şekillenmesinde felsefî tasavvufun önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte felsefî tasavvufun önemli bir iddiası olan vahdet-i vücûd düşüncesini, panteist ve paganist yorumlardan temizleyerek İslâm'ın tevhidi hakikatlerine uygun bir şekilde tekrardan inşa etmeye çalışmıştır. Ona göre bu varlık âlemi, ilahi emir ve iradenin bir yansımasıdır. Günümüzde yaşamış olsaydı bu evrenin Allah tarafından yaratılmış ve tasarlanmış simülatif bir evren olduğunu söyleyerek hakiki tek varlığın Allah'ın varlığı olduğunu söyleyerek vahdet-i vücûdu açıklamaya çalışabilirdi.

Tarihte vahdet-i vücûd, güneş ışığı veya gölge metaforu ile açıklanmaya çalışılmıştır. Zira gölge, eşyanın zatının yansıması olduğundan eşyanın zatına delalet etse de eşyanın kendisi değildir. Eşya ve gölgesi bir arada değerlendirilince iki değil bir tek varlığın mevcut olmasına dikkat çekilmektedir. İnsan, gölgesiyle birlikte iki kişi değildir. Fakat bu gölge metaforunda Allah, maddi bir varlık gibi değerlendirilmiş olmaktadır. Çünkü maddenin gölgesi olur. Böyle bir açıklama tarzı kendi içinde antropomorfik bir anlayışı yansıtmaktadır. Güneş ve ışığı ilişkisinde ise iradeli bir eylem değil, doğal bir zorunluluk olduğundan Kelâm ilminde ciddi eleştirilere uğramıştır. Ancak Filibeli'nin, güneş ışığı veya gölge metaforu yerine emir ve irade ile vahdet-i vücûdu açıklaması orijinal bir değerlendirmedir. Bu da bize âlemdaki kevn ve fesadın (var oluş ve bozuluşun) Allah'ın “ol” emri iradesiyle gerçekleştiğine tekvin sıfatına ve fiili sıfatlarına dikkatlerimizi çekmektedir.⁵⁰ Bu da bize cevher-i ferd olan atomun yapısına dair kelâmcıların “teceddüd-ü emsâl” teorisini hatırlatmaktadır. Bu teoriye göre cevherden hâlî olamayan arazların varlığının sürekli var olmayıp bir anda var olup ikinci anda yok olduklarını ardından üçüncü anda arazların emsâllerinin tekrardan yenilenerek yaratıldığını ifade etmektedir. Günümüzde kuantum sıçraması ile de benzer bir izah tarzı olduğunu düşündüğümüz bu teoriye göre maddeyi oluşturan arazlar bir açıdan var iken bir açıdan yok hükmündedir. Entropi yasası ile birlikte ele alındığında Allah'ın zâtı dışındaki “her şey helak olmaya meyilli olduğundan”, dolayısıyla yaratılan evren sürekli yok olduğundan dolayı “ol” emri ile emsali tekrar yaratıldığı için varlığını devam ettiriyormuş gibi olmaktadır. Tekrar yaratılmayınca fesad kanunu işleyemeye başlamaktadır. Bu bir açıdan şuna benzer: bir insan bir ateş yaktığında ateş sönmeye meyillidir. Ateş takviye edilmezse söner. Allah'ın varlığı ezeli ve ebedi olmakla birlikte sürekli var olan bir özellikte ve manadadır. Fakat âlemin varlığı ise Allah'ın iradesine delalet edecek şekilde yokken var edilmiş ve varlığı misliyle teceddüd edilerek devam ettirildiğinden dolayı Allah'ın varlığı hakiki ve mutlak bir varlık, âlemin varlığı ise arızî ve mukayyed bir varlık hükmünde olmaktadır. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun sloganik ifadesi olan “Lâ mevcûde illallah” (Allah'tan başka mevcûd yoktur)” ifadesinin açılımı şu şekilde olmalıdır:

⁴⁷ Avnî Konuk (ö. 1356/1938) vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farkları 10 maddede özetlemektedir. Konu ile bir değerlendirme için bkz. Mustafa Akman, *Kelâmi Tartışmalar, Sorular, Şüpheler* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 195-199.

⁴⁸ Hasan Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücûd ve Panteizm Karşılaştırması”, *Dini Araştırmalar*, 15/40 (2012), 82; Mustafa Ünverdi ve Veysi Ünverdi, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1 (2022), 643.

⁴⁹ Filibeli Ahmed, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 73, 74.

⁵⁰ Konu ile ilgili şu ayetleri inceleyiniz: Yâsîn 36/81-83. el-Bakara 2/243.

Başkasının iradesinden müstağni olarak zatıyla kaim olan bir tek hakikî varlık (mevcûd) vardır. O da Allah'tır. Allah'ın dışındaki varlıklar, Allah'ın sürekli yaratmasına muhtaç olarak varlığını sürdürebilen ve sürekli yok olan arizî varlıklardır.⁵¹

5. Filibeli Ahmed'in Melek Anlayışı

Filibeli, pozitif bilimin etkisinde kalan kesimlerin meleklerin varlığını inkâr etmelerine karşı meleklerin hakikatine dair akli ve bilimsel izahlar getirmeye çalışmaktadır. Ona göre melekler, kuvveler ve kudretler manzumesi olup onlar kâinatta ilahi tasarrufların itaatkâr hizmetçileridir. Ona göre latif cisim sahibi ve müstesna suretle fakat bir nevi algılanabilir meleklerin varlığını kabul etmek akla ve bilime aykırı değildir. İnkâr edilmeleri ise hiçbir ilmi ve akli delile dayanmaz. Duyu organlarımız kâinattaki bazı şeyleri algılamaya yeterli olmuyor. Şehâdet âleminde, var olduğunu bildiğimiz elektrik, radyo dalgaları, görülemeyen ışık tayfları, belirli desibelin altındaki ve üstündeki işitemediğimiz sesler varken ve bunlara dair epistemolojik imkânın farkındayken, gayb âlemindeki mümkün varlıkların varlığını inkâr etmek ancak cehaletin ve art niyetin ürünü olabilir. Cesede bürünmüş bir melek görülemeyen için meleklerin varlığını inkâr etmek, yerküreyi varlıkların ölçüsü kabul etmekten ibarettir.⁵² Aslında bu durumda yerküre bile ölçü kabul edilmemiş olmaktadır. Zira yerkürede görülemeyen ve işitemediği halde varlığı bilinen ve inkâr edilemeyen şeyler bulunmaktadır. Bu durumda inkârcı kişilerin delillendirme yöntemi zannî bir delillendirme yöntemi olan kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ve nâkis istikra (eksik tümevarım) delilinin seviyesine bile ulaşamamıştır. Sadece gayb âleminde değil, şehadet âleminde de dünya şartlarında beş duyumuzla idrak edemediğimiz kevnî ayetlerin varlığı ve bunların keşfi, insanı epistemolojik imkândan teolojik düzleme taşıyan vasıta hükmündedir. Bu vasıtaya binmeyerek inkarda diretenler bu tür kevnî ayetlerin kendilerine görünmesiyle ve bilinilir hale gelmesiyle, hakikati inkâr edenler aslında epistemolojik olarak kuşatamadıkları bir hakikati yalanlamış olduklarını fark etmişlerdir. Bu hakikat kendilerine hatırlatılacaktır.⁵³

Meleklerin varlığına dair Filibeli'nin ortaya koyduğu argümanlar Felsefe ve Kelâm tarihinde hayat için bünyenin şart olup olmadığı tartışmasını akla getirmektedir. Bazı filozoflar cinlerin ve meleklerin akıl ve kuvveler gibi mücerred varlıklar olduğunu iddia ederek cinlerin ve meleklerin varlığını inkâr etmişlerdir. Kelâm âlimleri ise cinlerin ve meleklerin varlığını tasdik ederek mahiyetleri konusunda farklı yorumlar yapmıştır. İmam Eş'arî ve ona tabi olan kelâmcılara göre cisimler bütün mahiyetlerinde birbirine eşit olup hayatın varlığı için bünye şart değildir. Mu'tezilî kelâmcılara göre ise hayat için bünye şarttır. Ayrıca zor işleri yapmaya güç yetirebilmek için bünyenin güçlü olması şarttır. Eş'arî kelâmcılarından Fahreddin Râzî, Mu'tezilî âlimlerin bu görüşlerine rağmen nasıl olup da cinlerin ve meleklerin varlığını tasdik edebildiklerine hayret ettiğini dile getirmektedir.⁵⁴

6. Filibeli Ahmed'in İlahî Kitap Anlayışı

Filibeli, kitaplara iman bağılığı altında kâinat kitabı ile ilahi kitap karşılaştırması yapar. Ona göre güneşler ve semalar Allah'ın ayetleri olup kâinat Allah'ın zâtını ilan eden tafsîlî bir Kur'ân iken, indirilmiş kitaplar ise icmâlî Kur'ân'dır. Bu tafsîlî Kur'ân'ı her insan göremeyeceği ve okuyamayacağı için insanlığa hakikatler nebiler ve indirilmiş kitaplar vasıtasıyla bildirilmiştir.⁵⁵ Filibeli'nin bu analizinin felsefî düzlemde yanlış anlaşılması söz konusu olabilir mi? Tafsîlî Kur'ân olan kâinat ayetlerini okuyabilenlerin, icmâlî

⁵¹ “Lâ mevcûde illallah” ifadesi edebi ve felsefî bir cümle olarak İbn Abbâs'ın “لَا وَحْيَ إِلَّا الْقُرْآنُ” “Kur'ân'dan başka vahiy yoktur” sözüne benzemektedir. Tahâvî'ye göre İbn Abbâs'ın bu ifadesi Kur'ân'ın vahiy mertebelerinin en yükseği olduğu anlamındadır. Aksi durumda Resûlullah'ın sünnetinde gayr-i metluv vahyin varlığı sabit olduğundan hatalı bir ifade olur. Tahâvî'ye göre bu söz “filandan başka âlim yoktur” “Ömer b. Abdülaziz'den başka zâhid yoktur” cümlelerine benzer. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 14/466-469. Konu ile ilgili şu ayetleri inceleyiniz: Âl-i İmrân 3/190, 191. el-Hicr 15/85. er-Rûm 30/8. ed-Duhân 44/38, 39. el-Ahkâf 46/3.

⁵² Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 33-35.

⁵³ Bz. ez-Zuhrûf 41/53; en-Neml 27/83, 84.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 30/661-664.

⁵⁵ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 36, 37.

Kur'an'a ihtiyacı olmadığı anlamına gelebilir mi? Tabi ki Filibeli'nin böyle bir imada bulunmadığı açıktır. Zira bunu iddia eden bazı felsefeciler, felsefi ve bilimsel bilgilerine aldanarak nübüvvet aracılığıyla gönderilen vahyi bilgidен müstağni kalabileceklerini zannederek deist olmuşlardır. Filibeli'nin deist anlayışı karşı olduğunda şüphe yoktur. Filibeli, epistemolojik ve sosyolojik anlamda tafsili Kur'an olan kâinatın, icmali Kur'an olan ilahi kitapları te'vid ve tefsir ettiğini ve herkesin tafsili Kur'an'ı okuma durumunun olmadığını söylemektedir. Bu şuna benzer. Tüm insanlar dinde derin bilgi sahibi olamasa da İslam'ın esaslarını öğrenip uygulamakla mükelleftir. Dinde tefakküh eden alimlerin İslam'ın temel ilkelerini inkâr etmesi ve gereksiz görmesi söz konusu değildir. Tafsili ve icmali iman meselesinde olduğu gibi bir şeyin bütünü tasdik eden, o bütünün aslını zaten zaruri olarak tasdik eder

7. Filibeli Ahmed'in Peygamber Anlayışı

Filibeli'ye göre hakikati insanlara tebliğ etmek, insanları dünyada mutluluğa, ahirette kurtuluşa sevk etmek, ruhî ve kalbî duygularını tatmin ve ikna etmek için merhamet sahibi Allah'ın insanlara peygamberler göndermiş olması ilâhî hikmettir.⁵⁶ Bu görüşüyle Filibeli, Mâtürîdîlerin hikmet görüşünü tercih etmiştir. Ayrıca ona göre peygamber, Allah'ı bilmeyi ve ahlak esaslarını, zaman ve çevrelerinin istidat ve kabiliyetine, gelişme kanununun durum ve mertebesine, kısaca Allah'ın murad ve hikmetine uygun bir şekilde bütün insanlığa tebliğ eden kişilere denir. Ona göre onların kalpleri ilham ve vahiy almaya uygundur. Nübüvvet özelliği insan tabiatında gizli ve ilke halinde bir genel kabiliyet olup bir yetkinlik hali ile ona mazhar olan seçkin zatlar, bilfiil nebidir. Bu kabiliyet bir taraftan akıl ve hisle, diğer taraftan ilham ve keşf özellikleriyle beraber olur. Nebiler insanogludur. Diğer insanlardan farkları kıymetli görevlerini yerine getirmek için desteklenmiş olmalarıdır.⁵⁷

Filibelinin nübüvveti genel bir kabiliyet ve yetkinlik hali olarak ifade etmesi yanlış anlaşılmalı müsait ifadelerdir. Bu durum bize Cemâleddin Afgânînin "nübüvvet sanatlardan bir sanattır" ifadesini hatırlattı. 1865-1914 yılları arasında yaşamış olan Filibeli Ahmed, Mısır ve Hind bölgesindeki yeni fikirleri savunan Cemâleddin Afgânî'ye hayranlık duyduğunu daha önce belirttik. 1871 yılında Cemâleddin Afgânî'nin nübüvveti sanatlardan bir sanata benzetmesi üzerine ciddi bir tartışma ve eleştiri gelişmişti. Şeyhulislâm Hasan Fehmi Efendi tarafından tekfir edilmiş, ders vekili Filibeli Halil Feyzi Efendi tarafından "es-Suyûfü'l-Kavâtı" adlı reddiye yazılmıştır. Cemâleddin Afgânî, halkın arasında yayılan bu muhalefetten dolayı 1871 yılında İstanbul'u terk ederek Mısır'a gitmiştir.⁵⁸ Mehmed Akife göre Afgânî'nin Dârü'l-fünûn açılışındaki konuşması şöyle idi: "Her azaanın bir sanatı vardır, ruhun sanatı da ya peygamberliktir yahut hikmet (felsefe)'dir. Lakin bunlar başka başka şeylerdir. Zira nübüvvet ilahî bir lütuftur, bediyedir ki, bu nimete çalışmakla ulaşamaz. Allah onu kullarından dilediğine verir."⁵⁹ Allah peygamberliği kime vereceğini en iyi bilendir.⁶⁰ Hikmet ise kesbîdir; yani düşünmek ve çalışmakla elde edilir. Sonra nebî hatadan uzaktır; hâlbuki bakâm (felsefeci) hataya düşebilir."⁶¹ Tabi ki Filibeli de Afgânî de nübüvvetin kesbi olduğunu savunmamaktadır. Ayrıca nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulduğunu Filibeli açıkça eserinde dile getirmiştir. Filibeli'nin kastı, her insan nübüvveti mazhar olabilecek kabiliyette yaratılmış olsa da bu kabiliyet her insanda vahye layık olacak seviyeye ulaşmamaktadır. Allah, risâlet görevine kimin layık olduğunu en iyi bilen olduğundan kullarından ehil olana risâlet emanetini vermiştir. Dolayısıyla nübüvvetin vehbiliğinde liyakat ve ehliyetin de önemli bir değeri vardır.

Günümüzde de gençlerin merak ederek sorduğu sorulardan birisi Hz. Muhammed'ten sonra nübüvvetin sona ermesinin hikmeti meselesidir. Filibeli, bu konuya yer vermiş ve meseleyi birkaç açıdan cevaplamaya çalışmıştır. Öncelikle İslam'ın şeriat ve akidesi kemale erdiği ve kıyamete kadar eskimeyecek

⁵⁶ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 2, 3. Özmen, *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, 119.

⁵⁷ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 37-40.

⁵⁸ Hayrettin Karaman, "Cemaleddin Efgani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/456-466.

⁵⁹ el-Bakara 2/105.

⁶⁰ el-En'am 6/124.

⁶¹ Muammer Esen, *Afgânî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 142; Enamullah Ahmady, *Cemaleddin Afgânî'nin Düşünce Dünyası*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012, 44, 45.

ve zamanla yürürlükten kalkmayacak düstûrları içine aldığından dolayı artık peygamber gönderilmesine ihtiyaç kalmamıştır. Farzı muhal bugün yeni bir nebi gelse söylenmedik bir söz söylemeye imkân bulamaz ve bir ihtiyaca cevap veremezdi.⁶² Ayrıca Filibeli'ye göre içinde yaşadığımız devre akıl ve keşf devresi olduğundan dolayı nübüvvet mührü artık vahiy şekline son verildiğini haber vermiştir.⁶³

8. Filibeli Ahmed'in Haşır Anlayışı

Filibeli, kıyamet ve haşır meselesini bilimsel ve felsefi açıdan ele almıştır. Ona göre kıyametin meydana gelmesi insanın ölümü gibi o kadar doğal ve delillerle sabit bir meseledir ki kıyamet inancı sadece dini bir inanç ve düşünce değil, aynı zamanda bilimsel ve felsefi bir düşünce olduğundan dolayı bilimsel çevrede nasıl meydana geleceğine dair farklı görüşler ortaya atılmıştır.⁶⁴

Filibeli'ye göre dağılma ve toplanma bilimsel olarak tecrübe ile sabit olup haşır meselesi de temelde asıl merak edilen insanın cesedi konusunda değil ruhu konusundadır. İnsan şahsiyeti cesetten çok ruhta bulunan bir unsurdur. Ruhun cesetten ayrı ve müstakil bir unsur olup olmadığı tartışılmış olsa çoğunluğa göre müstakil oluşu kabul edilmiştir. Ona göre bunun aksini ispat mümkün değildir. Bundan dolayı tecrübi ilimler bu soruya cevap veremezler. Filibeli, haşrin izahı konusunda iki temel görüşe yer verir. Birinci görüşe göre haşır günü ile hesap ve ceza bilimsel değil iman konusudur. Allah'ın sıfatlarını tasdik etmenin zorunlu bir sonucudur. İkinci görüşe göre haşrin keyfiyeti sadece iman konusu değil, bilimsel olarak ele alınabilir. Mükemmel seviyede olmasa da akılla tartışılabilir. Filibeli'ye göre insan ruhunun ve şahsiyetinin bekâsı ve ölümden sonra dirilmesi, beş duyuya dayalı deneylerle ispat edilemese bile bilimsel olarak aksini ispat etmek de mümkün olmadığından bu konuda dini ve ahlaki ilkelerden istifade etmek yeterlidir. Bu konu insandaki bekâ ve adalet duygusuyla izah edilebilir. Ona göre bu tür dinî ve imanî meselelerin ispatı için iki delil yeterlidir. Birincisi aklın mantık kurallarına açıkça zıt olmaması, ikincisi ise insan vicdanının samimi temayüllerine uygun olması yeterlidir.⁶⁵

9. Filibeli Ahmed'in Kader Anlayışı

Filibeli Ahmed, cansızlarda geçerli olan mutlak determinizmin, insanlarda söz konusu olmamasını insan iradesine bir delil olarak sunmaktadır. Kâinatta tesadüfe yer olmadığına ve Allah'ın takdiri sebebiyle güneş ve ay tutulması gibi kozmolojik olayların meydana gelmeden önce bilinebildiğine fakat insan davranışlarının beklenmedik şekillerde sonuçlandığına dikkatimizi çekmektedir. İnsanın tabiat olayları gibi mutlak zorunluluğun etkisi altında hürriyetten mahrum olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre maddeciler, ilmi deterministler, bazı varoluşçu ekoller ve bazı dinî mezhepler insanın diğer tabiat olayları gibi tabiat kanunlarının mahkûmu olduğunu savunurlar. Bunlara göre Allah'tan başka hakiki varlık olmadığı için hakiki irade de O'na aittir. İnsan şahsiyeti, varlık denizinde gark olmuş insan iradesi vehm ve hayalden ibarettir. Tarihte Cehmiyye mezhebi bu cebirci (fatalist) görüşü savunmaktadır. Fakat Filibeli'ye göre gerçek yol cebr-i mütavassıt yoldur. Zira insan bir açıdan tabiat kanunlarının etkisi altında olsa da buna karşı geliştirdiği reaksiyonları bir arada ele almak gerekir. Dolayısıyla insan biraz sınırlı olmak kaydıyla hür ve iradeli bir varlıktır. Cehmiyye'nin cebirci görüşü vahdet-i vücûd görüşüne dayanmış görünmektedir. Fakat Filibeli'ye göre Tasavvuf'un görüşü cebr-i mutavassıt görüşüyle aynıdır. Zira Tasavvuf ehlinin savunduğu, iradeyi terk, mutlak itaat ve seyr-i sülûk gibi kavramlar, insan iradesine delildir. Fakat tasavvuf yoluna uyduğunu iddia eden bazı Müslümanlar tarafından tasavvuf yolu yanlış anlaşılacak bu konuda aşırı cebri bir anlayışa meyledilmiştir.⁶⁶ Ayrıca İslâm'ın gerileme ve düşüş devirlerinde fatalizm anlamındaki kadercilik, avamın ve havasın akidesi haline gelmiştir.⁶⁷ Filibeli'nin kendi döneminde tespit ettiği bu vb. itikâdî problemler günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Bu problemin devam etmesinin temel sebebi, toplumda yaygınlık kazanan fikirler ve

⁶² Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 38.

⁶³ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 40.

⁶⁴ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 41, 42.

⁶⁵ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 43- 47.

⁶⁶ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 47- 53.

⁶⁷ Filibeli Ahmed, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 76.

ameller konusunda sağlam bir usûle ve yönteme müracaat etmeyip körü körüne taklide sarılmaktır.⁶⁸ Halbuki insanda irade olmazsa iradeyi terk edemez. Bir şeyi ihtiyari olarak terk edebilmek için ıztırarı olarak onda bulunması gerekir. Sufi kendi iradesini ihtiyari olarak terk edip Allah'ın iradesine mutlak itaat etmeyi tercih etmekle seyr-i sülûk yoluna girmiş olur.

Filibeli'ye göre cebr-i mütavassıt görüşü “insan muhtar (hür) görünümlü mecbur varlıktır” ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla cebr-i mütavassıt “*Dileyen iman etsin. Dileyen ise inkâr etsin*”⁶⁹ şeklinde iki seçenektan birini seçmeye mecbur olmak demektir. Ayrıca Allah'ın hidayet ve dalalet için hazırlamış olduğu sebep ve imkanlar olmasaydı kimse iman veya inkâr edemezdi.⁷⁰ Filibeli'nin gerçek yol olarak kabul ettiği cebr-i mütavassıt yolun Eş'arîleri mi Mâtürîdîleri mi ifade ettiği konusunda iki yorum söz konusudur. İmam Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da ümmet-i Muhammed'in “vasat bir ümmet” olarak övülmesi⁷¹ sebebiyle kader meselesinde mahlukatın fiillerinin Allah'a mı kullara mı nispet edileceği konusunda adil olan, mütasavvıt mezheptir.⁷² Seyfeddin el-Âmidî'ye göre ise İmam Eş'arî'nin mezhebi, adil ve mütavassıt yoldur.⁷³ Dolayısıyla hem Mâtürîdîler hem de Eş'arîler kendi yollarını adil ve mütavassıt yol olarak nitelemişlerdir. Fakat Mâtürîdîler kulun kudretinin fiile tesirini kabul ederken, Eş'arîler ise kulun kudretinin fiile tesirini reddetmektedirler. Bundan dolayı bazı alimler, kader konusunda Eş'arîleri cebr-i mütavassıt, Mâtürîdîleri ise tefvîz-i mütavassıt olarak nitelemiştir. Zira Eş'arîler, cebr-i mutlak kabul edilen Cebriyye'ye, Mâtürîdîler ise tefviz-i mutlak kabul edilen Mu'tezile'ye yakın kabul edilmişlerdir. Bazı Mâtürîdîlere göre kuldaki cüz'î iradenin Allah tarafından yaratıldığı iddia edildikten ve muhdes kudretin fiil üzerinde tesiri kabul edilmedikten sonra kesbin bir anlamı ve değeri kalmaz. Bundan dolayı bazı Mâtürîdîler, Eş'arîleri Cebriyye gibi değerlendirirken, bazı alimler ise cebr-i mütavassıt olarak değerlendirmiştir.⁷⁴ Hanefî alimlerden İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö.1725) göre ise “işler, kader ve cebir arasındadır” anlamındaki cebr-i mütavassıt görüş Ehl-i sünnete aittir. Bu görüşe göre kesb kula, yaratma ise Allah'a nispet edilir.⁷⁵

Kur'ân'da ve hadislerde ferdi mesuliyet ve insanın kısmi hürriyetine dair birçok delil bulunduğunu belirten Filibeli, kaderin sırlarını açıklamaya çalışmanın, Allah'ın mutlak varlığını açıklamaya çalışmak gibi manasız bir delilikten ibaret olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre kaderin bilinebilecek en son manası, her olayın ezeli ilimde malum olduğu ve bir düzene, bir amaca ve hikmete bağlı olduğu hakikatidir.⁷⁶

İnsanın iradeden mahrum olduğuna ve sorumlu olmadığına hamledilerek yanlış anlaşılan ayetlere değinen Filibeli, “*Hidayet Allah'tandır. Sen istesen de hidayet edemezsin. Cenab-ı Hak isteseydi, insanlar tek vücûd olarak hidayete ermiş mümin tek bir millet olurdu*”⁷⁷ mealindeki ayetlerin bazı Avrupalı bilim adamları tarafından İslâm'da fatalizm ve determinizm olduğuna delil getirildiğini aktarmaktadır. Hatta onların “Cebriye-i İslâm” terimini icad ettiklerini söylemiştir. Halbuki İslâm dininde cebir anlayışı yoktur. Bazıları bu ayetleri “hayır yolunu tercih edenlerin hidayetini ister. Şer yolunu tercih edenlerin dalaletini ister” şeklinde tefsir etse de Filibeli bu tefsire çoğu kişinin itiraz edeceğini belirtir.⁷⁸ Ona göre bu ayetler, Allah'ın kulları

⁶⁸ Ramazan Turan, “Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre Yöntem Sorunu”, *Balkanlar ve İslâm*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 3/476, 490.

⁶⁹ el-Kehf 18/29.

⁷⁰ Filibeli Ahmed, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 76.

⁷¹ el-Bakara 2/143.

⁷² İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-câmi'âti'l-mısriyye, tr), 318.

⁷³ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-Vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004), 2/424.

⁷⁴ Osman Karadeniz, “Seyyid Bey'in Kaza – Kader'e Bakışı”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, (İzmir: 1999), 119; Halil Taşpınar, “Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (Haziran 2006), 230, 231.

⁷⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-fikr, tr), 2/258, 10/280.

⁷⁶ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 54, 55.

⁷⁷ Bu konuda birçok ayet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Fâtır 35/8; el-Kasas 28/56; el-Bakara, 2/213, 272; el-En'âm 6/88; Yûnus, 10/25; er-Ra'd 13/27; İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/93; el-Müddessir 74/31.

⁷⁸ Filibeli Ahmed, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 73, 74, 75.

arasında adalete aykırı davrandığına veya insanın küllî kudret ve mutlak irade sahibi olamayacağına değil, Allah'ın lütuf ve adaletiyle muamele ettiğine ve insanın cüz'î kudret ve mukayyed bir irade sahibi olduğuna delalet etmektedir. Zira hür ve sorumlu olmayan bir insana, bir şeyi teklif etmek abes olacaktır. Allah abesle iştigal etmekten münezzehtir. Ayrıca haksızca yapılan kötü bir fiilden insanın kendisini sıyırmak, kabahati Cenab-ı Hakk'a yüklemek anlamına gelecektir. Allah, kullarına zulmetmekten ve haksızlık etmekten münezzehtir. Tevekkül, miskinlik değil, her türlü tedbiri aldıktan sonra sağlam ve samimi bir kalp ile Allah'tan hayırlı bir sonuç takdir etmesini ümit etmektir.⁷⁹

10. Filibeli Ahmed'e Göre Hayır ve Şer Konusu

Kötülük problemi insanlık tarihi kadar kadim bir tartışmadır. Modern zamanda bile güncelliğini yitirmemiştir. Filibeli'ye göre de insanlığı en çok yoran ve hâlâ yormaya devam eden meselelerdendir. Bu konudaki sorunu şu soruyla ortaya koymaktadır:

“Hayır ve şer bir vakıdır.” Yani bu âlemde hayır/iyilik mevcûd olduğu gibi şer/kötülük de vardır. Hayrın Cenâb-ı Hakke'a atfedilmesi doğaldır. Ancak şerrin yaratıcısı ve kaynağı kimdir? Zât-ı Bârî, ki mutlak hayırdır. Şerri nasıl ve niçin yaratmıştır? Rahmân ve Rahîm olan Allah'a şerri yaratmak ve devam ettirmek uygun mudur?”⁸⁰

Filibeli'ye göre bir kısım düşünürler ve özetle Hristiyan skolastik felsefe okulu bu mesele hakkında tuhaf teviller yapmış, fakat meseleyi çözememişlerdir. İslâm dininde çoğunlukla “hayır da şer de Allah'tandır” inancı savunulmuştur. Filibeli, bu meselenin çözümüne maddî âlem ile organik âlemi ayırmakla başlar. Maddî âlemde ahenk ve intizam geçerli, tekâmül ve terakki gerçek olduğundan şerre yer yoktur. Fakat organik âleme ve özellikle insanlığa baktığımızda ise şer bütün dehşetiyle karşımızdadır. İnsanlık hem tabiat olaylarından hem de sosyolojik vakıalardan dolayı mahrumiyetlere ve facialara maruz kalmaktadır. Keşfedilen yeni ilaçlarla beraber yeni dertler de artmaktadır. Şer aslında hayrın gerçekleşmemesinden kaynaklanan bir mahrumiyet halidir. Şerrin tabiatını, insanın fitratında aramak gerekmektedir. Zira insan fitratında hayattan zevk alma olduğundan zevk de hakkıyla tatmin edilmesi mümkün olmadığından mahrumiyete ve şerre yol açacağından dolayı şerrin, dünya hayatındaki zevklerin bir karşılığı ve hayatın gereklerinden olduğunu söylemek gerekir. Mahrumiyeti ve şerri yok etmek hayatı yok etmek demektir. Hayatı yok etmek ise başka bir mahrumiyet ve kötülüktür. Bu açıdan Filibeli, Buda'nın görüşünü eleştirmektedir.⁸¹

Filibeli başka bir açıdan da meseleyi ele almaktadır. Ona göre âlem zıtların birleştiği yer olduğundan, hayra hayır diyebilmemiz şerrin varlığı sebebiyledir. Şayet şer denilebilecek bir durum olmasaydı hayrın da hiç bir manası olmazdı.⁸² Bu görüş, zahirde Allah'ın mutlak hayır olmasıyla çelişen bir açıklama gibi algılanabilir. Zira şer olan bir durum olmasa bile Allah'ın zâtı açısından, hayırla vasıflanması anlamını kaybetmez. Fakat burada Filibeli genel ve mutlak bir ifade kullanmamıştır. Meseleyi âlem ile sınırlayarak ifade etmiştir. Allah, âlemin bir unsuru değildir. Âlemin iyi veya kötü zıtlıkları barındırması, kevn veya fesad, hayat veya ölüm vb. zıtlıkları barındıran mümkün varlık olmasından kaynaklanan zâtî bir zorunluluktur. Zira Allah'ın zâtında teklik esastır. Âlemde ise her şey zıddı ile kâimdir.

Filibeli'ye göre “hayır ve şer haktır” denmemiş, “hayır ve şer haktandır” denmiştir. Zira hayrın ve şerrin Allah'tan olması Allah'ın şerri sevmesi manasına gelmediği gibi insanı fiillerinde sorumlu olmaktan da kurtarmaz. Zira Allah'ın şerre rızası yoktur. İradesiyle kötülüğü tercih eden insanlar da fiillerinden sorumludur ve hesaba çekilerek karşılığını görecektir. Böylece şerrin kader ile ilişkisini ortaya koymuştur. Ayrıca Filibeli'ye göre şer, mahrumiyet hali olduğundan ve Allah için mahrumiyet söz konusu

⁷⁹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 65, 66.

⁸⁰ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 55; Hidayet ve dalaletin Allah'a nispeti konusunda bir inceleme için bk. Vezir Harman, “Sebeup-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet Ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 249-286.

⁸¹ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 55-58.

⁸² Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 58.

olmadığından dolayı şerrin Allah'a atfı mümkün değildir.⁸³ Kur'ân-ı Kerîm'de Allah yolunda savaşmanın insanlar hoşlanmasa bile hayır olduğu, insanların sevdiği bazı şeylerin ise insanlar hakkında şer olduğuna dair ayet,⁸⁴ ayrıca infaktan kaçınıp cimrilik etmenin insanlar için hayır değil şer olduğuna dair ayet⁸⁵ ve hadis-i şerifte “وَالْحَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ” “Allah'ım! Hayır tamamen senin iki kudret elindedir. Şer sana nispet edilmez”⁸⁶ ifadesi Filibeli'nin görüşüne delil olarak zikredilebilir.

Sonuç

Filibeli Ahmed, geçmiş birikimi önemseyerek yaşadığı dönemdeki insanların ve özellikle Üss-i İslâm eseriyle gençlerin karşılaştığı itikadi problemlere anlayacakları dilde ve anlayışta cevaplar sunmaya çabalayan Yeni İlm-i Kelâm ekolünün kâlemi güçlü öncü şahsiyetlerinden biridir. Yaşadığı dönemin ilim adamı kimliğini layıkıyla temsil etmiş, hakikat ve hürriyet arayışında yeni fıkirlere ve farklı bakış açılarına açık bir zihin yapısına sahiptir.

Eklektik bir zihin yapısına sahip olan Filibeli, imanı sadece entelüktüel ve felsefî fikri bir çaba olmaktan çıkararak, Allah'ı sevmek ve O'nun iradesine teslim olmak şeklinde duygu ve davranış boyutuyla ele alarak, *Felsefî Kelâmdan* daha çok *Tasavvufî Kelâm* çizgisine yakın olduğunu göstermiştir. Tasavvufî Kelâm'ın temel ilkesi, kalbi Allah'a bağlamak ve Allah'ın iradesine ram olmaktır. Allah'ın iradesi yanında kendi iradesinden vaz geçemeyen Allah'a teslim olmuş olamaz. Belki de *Felsefî Kelâmdan* sonra Yeni İlm-i Kelâmın günümüze sunacağı açılım imanının salt fıkirsal tartışmalardan daha çok hakikatte kalbi merkeze alarak sevginin ve muhabbetin diliyle imana sarılmanın önemini dogmatik entelektüel fikirlere saplananlara hatırlatmış olmasıdır. Bununla birlikte vahdet-i vücûdu panteizmin kucığına itilmekten kurtararak ateist inkârcı akımların karşısına antitez olarak sunması Tasavvufî Kelâmın gelişimi açısından değerlidir.

Filibeli, din ve bilim ilişkisine oldukça önem verdiğini göstererek eserin isminde de belirttiği gibi gençlerin bilimsel açıklamaya olan ihtiyaçlarını da tatmin etmeyi önemsemiş, İslâm'ın hakikatlerinin bilimle gelişmediğini ortaya koyan bazı usulî açıklamalar yapmıştır. Din, bilim ve felsefenin birbirinden ayrı işlevlere sahip olduğuna dikkat çeken Filibeli, insanlığın; din, felsefe ve bilimin üçüne de muhtaç olduğunu; dinin, ruhu ve kalbi; felsefenin ise akli, bilimin ise geçimi ve merak duygusunu beslediğini belirtmiştir. Ona göre bilim, olayların nasıl meydana geldiğini, felsefe niçin meydana geldiğini, din ise olayların ardındaki ahlaki değerleri, dünyevî sorumlulukları ve ahirete taalluk eden sevap ve ceza gibi sonuçları bildirip açıklar.

Filibeli, bid'at ve hurafeler yüzünden İslâm'ın hakikatlerinin yanlış anlaşıldığından ve ruhunun topluma nüfuz edemediğinden yakınarak, İslâm dinine ve topluma hizmet edebilmek için fikri ve fiili açıdan yenilenmenin ve tashihi acil bir vazife olduğunu savunmuş. Özellikle güncelliğini hiç kaybetmeyen kader, insan iradesi ve hürriyeti ve kötülük problemi konusunda toplumda yaygın olan yanlış inançlar yüzünden İslâm dininin anlaşılmadığına, insan sorumluluğunun göz ardı edilerek kötülüklerin faturasının Allah'a çıkarılmasının gençlerin kalbindeki manevî duygulara zarar verdiğine dikkat çekmiştir.

⁸³ Filibeli Ahmed, *Üss-i İslâm, Yeni Akâid*, 59.

⁸⁴ el-Bakara 2/216.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/180. Ayrıca bk. el-Cin 72/10.

⁸⁶ Müslim, “Kitâbu Salâti'l-Müsâfirîn ve Kasrihe”, 26 (No. 771). Tirmizî, “Ebvâbü'd-De'avât”, 32 (No. 3422). Nesâî, “Kitâbü'l-İftitâh”, 17 (No. 897).

Kaynakça

- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlî'l-ilbâs 'ammâ İşteberâ mine'l-abâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmady, Enamullah. *Cemâleddin Afgânî'nin Düşünce Dünyası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Akın, Murat. "Harakânî'de Gönül Kelâmı". *1. Uluslararası Harakânî Sempozyumu*. Kars: Kars Üniversitesi Ebu'l-Hasan Harakânî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2012.
- Akman, Mustafa. *Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. *Mevlanâ'da Gönül Kelâmı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-Vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004.
- Aslantürk, Fatma. *Şebbenzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre Dinî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Babacan, Kevser. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din ve Felsefe Anlayışı Bağlamında Ateizm ve Materyalizm Eleştirisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ceran, Ömer. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Görüşleri ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çiftçi, Ferhan. *Filibeli Ahmed Hilmi Efendi'nin Din Anlayışı*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ekici, M. Zeki. *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Esen, Muammer. *Afgânî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Evcimik, Sare. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*. Ankara: İKSAD, 2023.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* haz. Necip Taylan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Akl-ı Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, İstanbul, 1332.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *İslâm Tarihi*. haz. Ziya Nur. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Hangi Meslek-i Felsefeyi Takip Etmeliyiz?*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1329/1911.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Üss-i İslâm, Yeni Akaid: Hakâyık-ı İslâmiyye'ye Müstenid ve Zihniyeti Fenniye İhtiyacını İşba'â Hâdim*. İstanbul: Hikmet Matabaası, 1332/1914.
- Halil, Ali Nasuf. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Harman, Vezir. "Sebeup-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet Ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 249-286. <https://doi.org/10.18505/cuifd.93041>.
- İmam Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-câmi'âti'l-mısıriyye, tr.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Rubû'l-beyân*. Beyrut: Daru'l-fıkr, tr.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran, 1981.
- Kanaş, Necmiye. *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Eleştirisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Karabayır, Abdurrahim Emre. *Yeni İlmî Kelâm Dönemi Temsilcilerinden Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Hakkındaki Görüşleri*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karadeniz, Osman. "Seyyid Bey'in Kaza – Kader'e Bakışı". *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*. İzmir: 1999.
- Karaman, Hayrettin. "Cemaleddin Efgani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslâmi Hareket Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Mutlu, Şükrü. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedü's-sabîhi'l-mühtasar bi Nakli'l-'adl 'ani'l-'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd AbdülBâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, trs.
- Ödemiş, Mehmet. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu – XX. Yüzyıl başı)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Özmen, Ekrem. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özoral, Gülbahar Kızıl. *Yeni İlmî Kelâm Dönemi Âlimlerinin Adli İlahî ve Kötülük Yorumlamaları -Abdullatif Harputî, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı, Said Nursi Örneği-*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Öztürk, Özkan. *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Özkan. "Filibeli Ahmed Hilmi". *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Öztürk, Resûl. *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmet Vehbi Efendi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tanrıverdi, Hasan. "Vahdet-i Vücûd ve Panteizm Karşılaştırması". *Dini Araştırmalar*. 15/40 (Haziran 2012), 65-89.
- Taşpınar, Halil. "Mâtüridiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1 (Haziran 2006), s. 213-250.
- Turan, Ramazan. "Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre Yöntem Sorunu". *Balkanlar ve İslâm*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Ulaş, Tahir. *Şebbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre İslâm Düşüncesinin Problemleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ünverdi, Mustafa - Ünverdi, Veysi. "Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 635-664. <https://doi.org/10.33415/daad.1049541>.
- Yüksek, Nurşen Odabaş. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dinî ve Felsefî Düşüncesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

KUR'ÂN'DA KUDÜS COĞRAFYASI VE MESCİD-İ AKSÂ

Yakup BIYIKOĞLU*

ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'de, Filistin ve Kudüs tabirleri lafız olarak geçmese de bu bölgeye işaret eden birtakım âyetler mevcuttur. Bu makalede âyetlerde zikredilen bölgeye dair mekânların tefsirlerdeki yansımaları tespit edilmiştir. Önceki çalışmalardan farklı olarak kapsama Filistin ve Şam toprakları da eklenmiş özellikle Kur'ân bağlamında bu bölgenin coğrafi açıdan tefsirlerdeki izdüşümleri üzerinde durulmuştur. Yine Kudüs merkeze alınarak kısaca bu şehrin tarihinden bahsedildikten sonra Filistin Bölgesi ve Kudüs hakkında Kur'ân'daki betimlemelere değinilmiştir. Zira Kur'ân, Filistin ve Kudüs coğrafyasından bahsederken bu toprakların bereketli, kutsal, seçkin ve karye/şehir vasıflarına dikkat çekmiştir. Ayrıca Kur'ân kıssaları bağlamında bakıldığında Hz. İbrahim'den Hz. İsa'ya kadar pek çok peygamber ve kavmi az ya da çok yaşamlarını Filistin ve Şam coğrafyasında geçirmiştir. Dolayısıyla bölgenin en mukaddes şehri Kudüs, şehrin en eski mescidi de Mescid-i Aksâ olarak kabul edilmiştir. Nitekim İsrâ sûresi ilk âyette Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek kılındığı, hadislerde ise Kudüs şehrinin kutsallığı, Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etmenin önemi zikredilmiştir. Özetle klasik ve modern dönem tefsirlerde Filistin bölgesi, Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu coğrafya, pek çok peygamberin bulunduğu kutsal topraklar olarak nitelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Filistin, Kudüs Coğrafyası, Mescid-i Aksâ.

THE GEOGRAPHY OF JERUSALEM AND MASJID AL-AQSÂ IN THE QUR'ÂN

ABSTRACT

Although the terms Palestine and Jerusalem/Qudus are not used literally in the Qur'ân, there are some verses that refer to this region. In this article, the reflections of the places mentioned in the verses in the commentaries have been determined. Unlike previous studies, the lands of Palestine and Damascus were also included in the scope, and the geographical projections of this region in the interpretations, especially in the context of the Qur'ân, were emphasized. Again, Jerusalem is taken as the center and after briefly mentioning the history of this city, the descriptions in the Qur'ân about the Palestinian Territory and Jerusalem are mentioned. Because, when the Qur'ân talks about the geography of Palestine and Jerusalem, it draws attention to the fertile, holy, distinguished and qarye/city characteristics of these lands. Moreover, when looked at in the context of the qisas of the Qur'ân, many prophets and their tribes, from Prophet Abraham to Prophet Jesus, spent more or less their lives in the geography of Palestine and Damascus. Therefore, the holiest city in the region is Jerusalem, and the oldest mosque in the city is the Masjid al-Aqsâ. In fact, the first verse of the Surah el-İsrâ mentions the blessing of the surroundings of the Masjid al-Aqsâ, and in the hadiths, the sanctity of the city of Jerusalem and the importance of visiting the Masjid al-Aqsâ are mentioned. In summary, in classical and modern commentaries, the region of Palestine, Jerusalem/Qudus and the geography where Masjid al-Aqsâ is located have been described as the holy lands where many prophets met.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Palestine, Geography of Jerusalem/Qudus, Masjid al-Aqsâ.

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, Tekirdağ, Türkiye, ybiyikoglu@nku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0759-8634>, <https://ror.org/01a0mk874>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 04.02.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 26.05.2025

Atıf / Citation: Biyikoğlu, Yakup. "Kur'ân'da Kudüs Coğrafyası ve Mescid-i Aksâ". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 41-58. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1632446>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Genel olarak Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda doğrudan Filistin diyarı ve Kudüs lafzı zikredilmese de Beytül-Makdis/Mescidül-Aksâ’ya işaret eden pek çok âyet mevcuttur. Kur’ân’da “Kudüs” lafzı geçmediği gibi İslâmî kaynaklarda bu şehrin adı farklı isimlerle zikredilmektedir. Şöyle ki Kur’ân’da zikredilen “el-Mescidül-Aksâ/المَسْجِدُ الْأَقْصَا”¹, “Mübevvee Sıdkın/مُبَيَّأًا صِدْقًا”² ve “el-Arzu’l-Mübâreke/الْأَرْضُ الْمُقَدَّسَةُ”³ tabirleri ile Kudüs şehri kastedilmektedir. Taberî (ö. 310/923), âyetle zikredilen el-Mescidül-Aksâ ile Beytül-Makdis’in kastedildiğini nakleder.⁴ Râzî (ö. 606/1210) ise Mübevvee Sıdkın” terkiibini “el-Mescidül-Aksâ” ile ilintileyerek söz konusu tabir ile Şam ve Mısır’ın da içinde bulunduğu üzerinde bol ekinleri barındıran Filistin topraklarının kastedildiğini belirtir.⁵ Son dönem âlimlerinden Muhammed Hamdi Yazır da âyetle geçen “el-Mescidül-Aksâ”nın Beytül-Makdis, mübarek kılındığı haber verilen çevresinin ise Kudüs ve civarı olduğunu söyler.⁶ Beytül-Makdis, “mukaddes ev” anlamına gelmekte olup mabede verilen bu isim daha sonra şehrin tamamı için kullanılır hale gelmiştir.⁷

İslâm âlimlerinin geneli Kur’ân-ı Kerîm’de İsrâ sûresi 1. âyetle “el-Mescidül-Aksâ” ismiyle zikredilen çevresinin mübarek kılındığı yerin Beytül-Makdis olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Arapça bir kelime olan “aksâ/أَقْصَى” uzakta olmak, insan ve mekânlardan ırak olmak⁸, uzak ve uzaklaşmak⁹ anlamlarına gelip Mekke’ye olan uzaklığından dolayı Mescid-i Aksâ şeklinde bu adı almıştır. Bu mabet, Kudüs’te olup İslamiyet öncesi ve sonrası kadim şehirlerden biri olarak maruf olmuştur. Pek çok peygamberin makamlarının burada olması hasebiyle semavî dinlerin yöneldiği kutsal mekân özelliğini taşır. Kur’ân’da belirtildiği üzere Mescid-i Aksâ’nın namazlarda ilk kible olarak zikredilmesi, sonra da kiblenin Mescid-i Haram’a tahvil edilmesi bağlamında da burası ayrı bir özelliğe sahiptir.¹⁰ Zira Kudüs’te bulunan mabetlerden en eskisinin Mescid-i Aksâ olduğunu söylemek mümkündür.

Akademik bir çalışma olarak *Kur’ân’da Kudüs ve Mescid-i Aksâ* isimli yüksek lisans tezi yapılmıştır. Özetle bu çalışmada Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili âyetlerin Mekkî ve Medenî durumları değerlendirilmiş olup özellikle son bölümde de Mescid-i Aksâ’nın bulunduğu yer ve İsrâ-Mirâc olayına dair yapılan itirazlar üzerinde durulmuştur.¹¹ Ayrıca bu konuda kaleme alınan *Kur’ân-ı Kerîm’de Kudüs’e Atıflar* isimli kavramsal süreç, İsrailoğulları ve Kudüs bölgesinde yaşayan peygamberler tarihi gibi konuları ihtiva eden akademik bir makale de mevcuttur.¹² Yine çalışmamızın bir kısmı ile alakalı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan *Tefsir Sayfalarından Tarihi Okumak: Mescid-i Aksâ* başlıklı özet mahiyetinde

¹ el-İsrâ 17/1.

² Yûnus 10/93.

³ el-Mâide 5/21.

⁴ Ebû Ca’fer Muhammed Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân/ Câmiu’l-beyân an te’vili’l-âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 17/333.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrût: Dâru ihyâ’it-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 17/298; krş. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/198-199.

⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3144-3145.

⁷ Bünyamin Erul, *Kudüs ve Aksâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 29.

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Abdulmuhsin el-Hindâvî (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2003), 3/398.

⁹ Ebu’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü’l-‘Arab* (Kâhire: Dâru’l-Meârif, t.s.), 3657.

¹⁰ el-Bakara 2/144; bu âyet merkezli olarak Hz. Peygamber’in kiblenin tahvilini ümit edip vahiy beklemesi ve kiblenin tahvilinin sosyal ve içtimâî arka planı hususları için bk. Yakup Bıykoğlu, “İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvilî Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimâî Boyutu”, *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2020), 79-97.

¹¹ Bk. Handan Yıldız Bayrak, *Kur’ân’da Kudüs ve Mescid-i Aksâ* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20-83.

¹² Murat Sülün, “Kur’ân-ı Kerîm’de Kudüs’e Atıflar”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/4 (Kudüs ve Mescid-i Aksâ Özel Sayı 2024), 1219-1262.

olan bir kitap bölümü¹³; yine Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından yayınlanan *İsrâ Sûresi Bağlamında Kaleme Alınan İsrâ Sûresi Özelinde Tefsir Literatüründe Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya Dair Düşünceler* başlıklı olarak kaleme alınan bir başka kitap bölümü bulunmaktadır.¹⁴ Biz bu makalede yukarıdaki çalışmalarda zikredilen birtakım hususlara değinsek de farklı olarak kapsamı daha da genişleterek Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya dair coğrafi hususların Kur'an'daki izdüşümlerini ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken Kur'an'ın Filistin diyarını ve Kudüs bölgesini mekânsal olarak hangi isimlerle nitelediğini; bu yerlerin coğrafi açıdan tefsir ve hadis kaynaklarında nasıl izah edildiğini tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca Kur'an'da isimleri zikredilen bazı Peygamber ve şahısların Filistin coğrafyası ile olan ilişkisine ve bunlara dair önem arz eden birtakım mekânlara değineceğiz. Son olarak da Kur'an'da ve hadislerde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın tavsif edilen özellikleri ve bu mescidin uhdesinde bulunan "Mihrâb"ın tefsirlere yansıyan mahiyeti üzerinde duracağız.

Kapsam ve çerçeve olarak bu çalışmada özellikle erken dönem tefsir kaynaklarında Kudüs diyarının ve Mescid-i Aksâ'nın nasıl ele alındığını, âyetlerde bu coğrafyaya dair işaret edilen tarihî ve kültürel hususları ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bu süreçte rivayetler bağlamında temel hadis kaynakları ve modern dönemde yazılan tefsir literatürü de dikkate alınacaktır. Yine mukayese olması bağlamında Filistin topraklarındaki bu kutsal mekânların izlerini görebilmek adına Kitâb-ı Mukaddes'e müracaat edilecektir. Ayrıca tarih ve coğrafya literatürüne dair açıdan birtakım hususların temellenmesi için tabakât, İslâm Tarihi ve İslâm Ansiklopedisi, yine bunların yanında alan ile ilgili müstakil olarak telif edilmiş bir takım güncel eserlere baş vurulacaktır.

Bu çalışma esnasında yöntem olarak kaynak tarama yöntemi kullanılacaktır. Böylece âyetlerde belirtilen bu bölgeye dair işaretlerin iz düşümlerinin tefsir kaynaklarına nasıl yansıdığı tespit edilecektir. Böylece Kur'an âyetleri ve tefsir kültürü bağlamında Filistin coğrafyası, Kudüs ve çevresinin kutsiyet ve ehemmiyeti ortaya konacaktır.

1. Ana Hatlarıyla Kudüs Tarihi

Kudüs şehri Tevrat'ta sadece bir defa *Salem* adıyla zikredilmektedir¹⁵. Kudüs şehrinin İbrânîceden gelen ismi Yeruşalayim (Yeruşalem) iki ayrı kelimeden mürekkeptir. Kelimenin "korkmak: yâre" veya "görmek: râ'âh" şeklinde, hatta "sahip olmak, vâris olmak" mânasında "yârâş"tan geldiği de söylenir. Ancak "kurmak, tesis etmek" anlamında "yârâh"tan gelmesi daha muhtemel görülmektedir.¹⁶

Kudüs'ün tarihi çok eskilere dayanmaktadır.¹⁷ Şehirde bulunan MÖ 4. binyıla ait çömler, bu binyılın son bölümünde şehrin güneydoğu kısmında bir kavmin yaşadığını, ilk ve orta Bronz çağına ait bulgular, 3. binyılda ve 2. binyılın ilk devirlerinde Hiksoslar dönemi ve öncesinde bu bölgede yaşayan insanların bulunduğunu göstermektedir. İslâm tarihçilerine göre ilk kurucuları Amâlîka olan Kudüs şehri, tarih sahnesine ilk defa Erken Bronz çağında diğer bazı eski Kenân şehirleriyle birlikte ortaya çıkmıştır.¹⁸ Yahûdi geleneğinde Kudüs'e verilen önemin Abram/İbrahim'in buraya gelişi ile başladığına inanılmaktadır. Nitekim Tevrat'ta İbrâhim'in eşi Sâra ve kardeşi Haran'ın oğlu Lût'u alarak Mezopotamya'dan Tanrı'dan aldığı emirle Kenân diyarına gelmesinden bahsedilmektedir.¹⁹

¹³ Bk. Harun Bekiroğlu "Tefsir Sayfalarından Tarihi Okumak: Mesid-i Aksâ", *KUDÜS İsrâ ve Mi'rac Hatırasının Mubafızı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 15-25.

¹⁴ Bk. İsa Kanık, "İsrâ sûresi bağlamında kaleme alınan İsrâ Sûresi Özelinde Tefsir Literatüründe Kudüs ve Mesid-i Aksâ'ya Dair Düşünceler", *İlmî, Kültürel ve Sosyal Hayatta Kudüs* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 1-23.

¹⁵ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Tekvin, 14/18.

¹⁶ Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/323.

¹⁷ Firavunlar dönemi, İbraniler, Hz. Süleymân Krallığı, Asurlular Yönetimi, Babil Yönetimi, Pers ve Yunan Yönetimi, Romalılar Dönemi ve Hz. İsa dönemi Kudüs tarihi bağlamında toplu bilgi için bk. Musa İsmail Basit vd., çev. Ali Benli (Mesra Eğitim Tercüme Komisyonu) *Kudüs Tarihi* (İstanbul: Nida Yayınları, 2011), 25-41.

¹⁸ Harman, "Kudüs", 26/324.

¹⁹ Tekvin, 12/1-6.

Kudüs şehrinin krallık ve ibadet merkezi oluşu Hz. Dâvûd ile başlamamıştır.²⁰ Birinci mabet döneminde mabedin bulunduğu tepeye Sion tepesi denilmekteydi. Sion adı Kudüs'ün tamamını da ifade ediyordu. Hz. Dâvûd'a saltanatının ebediyen devam edeceği vaadi, aynı zamanda krallık ve mabet şehri olan Kudüs'ün ebedî oluşuna işaret sayılmıştır.²¹ Hz. Süleymân döneminde mabedin inşâsı Kudüs'e ayrı bir kutsallık vermiştir. Hz. Dâvûd'un saltanatının ebediyen devam edeceğine dair Tanrı'nın vaadi ve yine mabedin ebedî mekân olacağının kabulü bu şehri kutsallaştırmıştır.²² Nitekim Peygamber, Samuel'in Saul'u (Tâlût) kral vasfı ile takdis etmesinden sonraki krallar döneminde Câlût'u (Golyat) öldüren Hz. Dâvûd devletin başına kral olduktan sonra Kudüs'ü fethedip burayı başşehir yapmıştır.²³

Ayrıca İslâmî kaynaklara bakıldığında Kudüs'ün Hz. İbrâhim'den itibaren pek çok peygamberin yaşadığı, mukaddes olarak tavsif edilen bir bölgede bulunması, Hz. Süleymân'ın inşâ ettiği Beyt-i Makdis'i uhdesinde barındırması, İsrâîloğulları ve onlara gönderilen peygamberlerin mücadelelerine zemin olması gibi hususlar, bu şehri semavî dinler geleneğinde önemli bir yere sahip kılmıştır. Ayrıca buranın mukaddes oluşuna dair; yakınlarında ölenin bile mescit içinde ölmüş gibi kabul göreceği, burada ölmenin semâda ölmek mesabesinde olacağı ve Beyt-i Makdis ehlinin Allah'ın komşusu olacağı, Allah'ın komşusuna azap etmeyeceği şeklinde buranın faziletlerini anlatan pek çok rivayet nakledilmiştir.²⁴

Müslümanlar tarafından öteden beri benimsenen “Kudüs”, Beytül-Makdis ile aynı kökten türemiş olup aslında bu ismin, şehrin adını değil mabedi ifade ettiği zikredilmektedir. Dolayısıyla bu alan, çevresi ile beraber Harem-i Şerif olarak nitelenen Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-Sahre, Hz. Ömer Mescidi ve uhdesinde bulunan diğer küçük mescitlerin hepsinin bulunduğu 144 dönümlük kutsal mekâna tekabül etmektedir.²⁵

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs topraklarında yer aldığına dair klasik Sünnî kaynaklarda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak modern dönem müfessirlere bakıldığında Süleyman Ateş oryantalistleri kaynak göstererek Mescid-i Aksâ'nın Filistin bölesinde değil de Cirane vadisinde bulunduğu, dolayısıyla bu yolculuğun sıradan bir gece yolculuğu oluşuna işaret eder.²⁶ Şîa kaynaklarına bakıldığında ise Mescid-i Aksâ hakkında farklı bir düşünce olarak Şîilerin çoğu, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil de semâda bulunduğunu iddia etmişlerdir.²⁷

2. Filistin Diyarı ve Kudüs'ün Kur'an'daki İzdüşümleri

Kur'an-ı Kerim'de Filistin ve Kudüs ismi doğrudan zikredilmese de âyetlerde bu bölgeye işaret eden birtakım ifadeler rastlanıldığı görülmektedir. Âyetler perspektifinden bakıldığında Filistin coğrafyası ve Kudüs'ün genelde peygamber kıssaları üzerinden anlatıldığı görülmektedir. Kıssaları ele alan âyetlerin tefsirinden hareketle belirtilecek olursa “mübarek mekân”, “mukaddes toprak”, “düzgün (seçkin) bir yurt” vb. şeklinde nitelendirilen yerlerin, Kudüs şehrinin de bulunduğu Filistin bölgesi olduğu söylenebilir.

Esas itibarıyla içerisinde Kudüs'ün de bulunduğu Filistin bölgesi, Mısır, Akdeniz, Suriye ve Şeria nehri arasında kalan yerlerin adıdır. Tevrat'a göre bu toprakların bilinen ilk sakinleri, dünyanın en eski milleti

²⁰ II Samuel, 6/1-23; 7/1-29; 24/18-25; I. Tarihler, 21/18-30.

²¹ II Samuel, 7/13-16.

²² Harman, “Kudüs”, 26/326.

²³ Ninian Smart, *The World's Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 205-206; Yahudilik ve Hristiyanlık tarihi literatürü bağlamında Kudüs'ün önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Baş, “Kitabi Dinlerin Tarihsel Sürecinde Filistin ve Kudüs”, *Tarihî Kudüs ve Mescid-i Aksâ* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 9-19.

²⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Târîhu beyti'l-makdis*, thk. Muhammed Azab (b.y: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.s.), 35-80.

²⁵ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 29.

²⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003), 2/917.

²⁷ Bu hususta detaylı bilgi için bk. Tarık Ahmed Hicâzî, *Şîa ve Mescid-i Aksâ* (Konya: Meva Yayınları, 2010), 5-20; Bayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksâ*, 71-73.

olan ve Arap tarih araştırmacıları tarafından Arapların atası olarak kabul gören Amâlikîlilerdir. Daha sonraları Kenanlılar, Fenikeliler ve Ârâmîler gelip bu bölgeye yerleşmişlerdir.²⁸

Vahyin indiği döneme bakıldığında Filistin toprakları MÖ 63 tarihinde Roma İmparatorluğu tarafından işgale uğramıştır. Bu işgal esnasında Yahûdiler ilk anda Romalılara karşı direnç göstermişlerse de sonraları daha fazla dayanamamışlardır. MS 70 tarihinde Roma prensi Titus tarafından bu defa Kudüs tamamen yağmalanarak tahrip edilmiştir. Roma İmparatorluğu MS 395 tarihinde ikiye ayrılınca bölgenin büyük bir kısmı Bizans'ın elinde kalmış ve Filistin topraklarında Hristiyanlık hızla yayılmaya başlamıştır. Kudüs, 611 tarihinde Sasanî istilasına uğramış, 629 tarihinde İmparator Herakleios tarafından Kudüs ve bütün Filistin yeniden Bizans'ın hakimiyetine girmiştir.²⁹ Şimdi Kudüs coğrafyasının Kur'an'daki izlerini ve buraya dair kullanılan vasıfları ele alalım.

2.1. Bereketli Topraklar

Filistin topraklarına işaret edilen birçok âyette bu bölgenin bereketli kılınmasına vurgu yapılmaktadır. Bu âyetlerin yorumu bağlamında işaret edilen yerleri tespit ederken bu hususta sistematik bilgiye ulaşmak için yöntem olarak âyetler arasında nüzul sırası dikkate alınacaktır. Şöyle ki nüzul sırasına göre 39. sıradaki A'râf sûresinde İsrâiloğulları ile ilgili olarak “*Hor görüldüğü ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık*”³⁰ şeklinde geçen (بَارَكْنَا فِيهَا) ibaresi ile bu kavmin doğu ve batıda bereketli yerlere mirasçı kılındığından haber verilmektedir.

Allah Teâlâ, İsrâiloğullarını Hz. Mûsâ vasıtasıyla Firavun'un zulmünden kurtardıktan sonra onlar hakkındaki söz konusu âyette “*İçini bereketle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık*” buyurmaktadır. Burada işaret edilen bereketli ve verimli bu ülkenin neresi olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Şöyle ki; bazı müfessirler âyetteki “doğu tarafı” ile Şam toprakları (Filistin-Suriye), “batı tarafı” ile de Mısır³¹, bazıları da bereketli ve ekini bol olmaya layık Şam olmakla beraber burası ile ilgili olarak İsrâiloğulları soyundan gelen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân'ın hâkim olduğu ülkelerin kastedildiğini söylerler.³² Taberî de İsrâiloğullarının doğu ve batı etrafında mirasçı kılındıkları bu yerin Şam toprakları olduğunu nakleder. Zira Mısır'da Firavun döneminde bunlar, mustaz'af konumunda değillerdi. Yine Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) nakille buranın Şam diyarı olduğu zikredilmektedir.³³ Diğer müfessirlerin ortak görüşüne göre mezkûr bu âyette Şam, Ürdün, Mısır ve Filistin toprakların tamamını ifade eden Diyâr-ı Şam'a işaret edilmektedir. Nitekim âyetin devamında yer alan “bereketlerle doldurduğumuz” şeklindeki

²⁸ Filistin bölgesinin geçirdiği tarihsel sürece bakıldığında tarihçilerin çoğunluğuna göre Kudüs şehri Kenanlıların bir kolu Yebûsiler tarafından kurulmuştur. Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkıp Yahûdilerle Sina Çölü'ne gelmesi yaklaşık olarak milâttan önce 1200'lü yıllar Filistlerin bu bölgeye geldikleri yıllara rastlar. Yahûdiler buradaki kavimlerle ve Filistlerle savaşmış, bölgenin büyük kısmını ele geçirmiş ve Milâttan önce 9. yüzyılın sonlarında kendi devletlerini kurmuşlardır. Daha sonra Kudüs'ü fetheden Hz. Dâvûd, burasını kendisine başşehir yapmış, burada bir saray inşâ ettirmiştir. Hz. Dâvûd zamanında bölgede yaşayan pek çok kavim hakimiyet altına alınmıştır. Hz. Dâvûd'un ardından yerine geçen oğlu Hz. Süleymân, Lübnan, Ürdün ve Suriye'nin bir kısmına sahip olmakla, devlet en parlak dönemini yaşamıştır. Süleymân peygamber Kudüs'te kendi adı ile anılan bir mabed yaptırmıştır. Onun ölümünden sonra devlet ikiye parçalanmış olup parçalanma sonucunda Yahûdiler bir daha kendilerini toparlama imkanına sahip olamamıştır. Bk. M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/89-90.

²⁹ Karaman, “Filistin”, 13/90; ayrıca Filistin kronolojisine dair sistematik bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 279-282.

³⁰ A'râf 7/ 137.

³¹ Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmişî't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/149; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût-Dımaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1414/1993), 2/273-274.

³² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/348-349.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/76-78.

nitelemeler de buna işaret etmektedir. Zira akarsuları ve bitki örtüsü gibi zenginlikleri bakımından belirtilen vafsa yalnızca bu bölge uygun düşmektedir.³⁴

Nüzul sırasına göre 49. sıradaki Kasas sûresinde “*Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi...*”³⁵ (الْبُقْعَةُ الْمُبَارَكَةُ) ifadesiyle mübarek olarak isimlendirilen yer, Mukâtil b. Süleymân’a (ö. 150/767) göre Tûr dağının sağ tarafında mübarek toprak parçası olan ve Allah Teâla’nın ağacın arkasından Hz. Mûsâ’ya seslendiği bir mekândır.³⁶

“Sağ taraf” diye tercüme ettiğimiz *eymen* kelimesi “bereketli” anlamına da gelmektedir. Yüce Allah burada mübarek (bereketli) bir bölgede yer alan vadinin, üzerinde ağaç da bulunan sağ tarafından gelen bir sesle, “*Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet, ben âlemlerin rabbi olan Allah’ım*” diye seslenerek Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuşmuş, böylece Hz. Mûsâ da bu ilâhî sesi duymanın korkulu heyecanını burada yaşamıştır.³⁷ Burası vadinin “sağ tarafı/eymen” tabiri, izâfî olarak Hz. Mûsâ’nın gidiş yönüne göre verilmiş bir isim olabileceği gibi, Arap geleneğine göre kibleye dönüldüğünde sağda kalan tarafı da ifade ediyor olması muhtemeldir.³⁸ Burada İbn Aşûr’un da üzerinde durduğu gibi “eymen” kelimesini bereketli anlamında alacak olursak buranın, ağaçları bol ve toprakları bereketli olan Şâm cihetindeki Filistin toprakları olduğunu söyleyebiliriz.

Nüzul olarak 58. sıradaki Sebe sûresinde, “*Bereketli kıldığımız beldeler ile onlar arasında birbirini gören birçok yerleşim yeri oluşturduk ve bunlar arasında seyahati uygun konaklara ayırdık*”³⁹ âyetindeki (الْقَرْىَ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا) tabiri ile ifade edilen şehrin Kudüs oluşundan bahsedilir. Mücâhid ise burasının Şam’ın şehirleri olduğundan bahseder.⁴⁰ Sebe sûresindeki 18. âyetinde “bereketli kıldığımız” yer için Mücâhid ve Katade başta olmak üzere hemen hemen bütün müfessirlerce Şam bölgesi gösterilir.⁴¹ Bazıları İbn Abbas’tan rivayetle bu ifade ile özel olarak Kudüs’ü zikrederler.⁴² Bunu “mübarek, kutlu kıldığımız” şeklinde çevirmek de mümkündür. Arapça’da *belde* ve *yerleşim yeri* anlamlarına gelen “karye” kelimesi ile hem şehirler hem şehirde oturanlar kastedilmekte olup bu kelime, küçük topluluklar hakkında kullanılır.⁴³ Nitekim Sebe sûresi 15-17. âyetlerin tefsirinde belirtilen güzergâhta büyüklü küçüklü çok sayıda yerleşim yeri bulunduğu anlaşılmaktadır. Sebe sûresi 18. âyette “birbirini gören” anlamını verdiğimiz “قَرَى ظَاهِرَةً” terkinin yorumlarını ise Şam’a kadar uzanan yol üzerinde peş peşe gelen yerleşim yerleri⁴⁴; birbirinin görüş mesafesinde, yolcuların kolayca görebileceği, aralarında yarım saatlik mesafe bulunan ve birbirine ulaşmada güvenli konaklama imkânı olan bir yol güzergâhı⁴⁵ olarak özetlemek mümkündür.

Nüzul sırası açısından 73. olan Enbiyâ sûresinde “*Onu da Lût’u da kurtarıp herkes için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık*”⁴⁶ meâlindeki âyette geçen (إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ) şeklindeki ibarede Hz. İbrahim’in ve yeğeni Hz. Lût’un ulaştırıldığı bereketli bu yer hakkında birtakım ihtilafların olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân’da anlatıldığı üzere Yüce Allah Hz. İbrâhim ve kardeşinin oğlu Hz. Lût’u kavminin zulmünden

³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1422) 2/44; Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Şemsuddin Hüseyin (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1419), 3/419.

³⁵ Kasas 28/30.

³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Türâs, 1423), 3/344.

³⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/226.

³⁸ Muhammed b. Tâhir b. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunisiyye, 1984), 20/112-113.

³⁹ Sebe’ 34/18.

⁴⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebü’n-Neyl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî, 1989), 1/554.

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/386; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/577-578; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 4/415.

⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/386.

⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 4/415.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/387-388.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/577; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 25/201-202; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/369-370; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/429.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/71.

kurtarmış, sonra onlara bereketli ülkeye hicret etmelerini emretmiştir. Tefsirlerde bereketli kılınan bu yerin Filistin veya Beytü'l-Makdis yahut Suriye ya da Mekke olduğuna dair farklı bilgiler bulunmakla birlikte, buranın Filistin toprakları oluşu kanaati daha ağır basmaktadır. Hz. İbrâhim ile ilgili tarihî veriler de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu yerin kutlu ve bereketli oluşu ise bu yöreye çok sayıda peygamberin gönderilmiş olması, akar sularının bol, ziraî imkânlarının elverişli olması gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.⁴⁷ Taberî, rivayetler üzerinden birtakım karinelere hareketle buranın Şam diyarı olmasının daha muhtemel olduğuna işaret eder.⁴⁸ Binaenaleyh tarihî bilgi açısından bakıldığında âyette geçen bölgenin Filistin toprakları olduğu görüşü ağır basmaktadır. Zira Hz. İbrâhim, yeğeni Lût ile birlikte ülkesini ve kavmini terk ederek Filistin'e göç etmiştir. Her ikisi de bu coğrafyada inkârcılıkla mücadele ederek tevhit inancını yerleştirmeye çalışmışlardır.⁴⁹

Yine Hz. Süleymân ile ilgili olarak Enbiya sûresi 81. âyette, “*Süleymân'ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik*” şeklinde geçen (إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا) ibaresindeki bereketli yerin de Filistin bölgesi oluşuna değinilmiştir. Zira klasik dönem müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân'a göre “el-Arzu'l-Mukaddes” tabiriyle burası bereketli sular ve ağaçlarla çevrili olup buradan nimetler diğer yerlere/bölgelere de aktarılmıştır.⁵⁰

Allah Teâlâ, peygamberlik ve krallık konularında Hz. Süleymân'ı babası Hz. Dâvûd'a vâris kılmıştır. Ayrıca mucize olarak rüzgârı, bazı şeytan ve cinleri Hz. Süleymân'ın emrine vermiştir. Zira Hz. Süleymân, rüzgâr yardımıyla ordularını ve ticaret kervanını istediği yere götürmüştür. Yine o, ordusu ile birlikte rüzgâr vasıtasıyla bereketli memleketi olan Kudüs'e dönmüştür. Yukarıdaki âyette sadece dönüşü anlatılmıştır. Böylece kendi döneminde Hz. Süleymân, peygamberliğinin yanında bölgenin en güçlü kralı, devleti de en zengin devlet haline gelmiştir.⁵¹ Hem Kur'an'da ve hem de Kitâb-ı Mukaddes'te bu hususa işaret edildiği görülmektedir.⁵² Böylece bu bölgeye nimetlerin verilmesi bağlamında Kudüs'ün bereketli bir belde oluşu vahiy ile tescillendiği söylenebilir.

2.2. Mukaddes Yerler

Mukaddes toprak olması bakımından Kur'an'da Kudüs bölgesinden bahsedilmektedir. Şöyle ki; “*Ey kavimim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz*”⁵³ şeklindeki âyette zikredilen (الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ) ifadesi ile işaret edilen bölge Kudüs ve çevresidir. Ancak Mücâhid'in İbn Abbâs'tan yaptığı rivayete göre burası Tûr dağı ve çevresidir.⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân'a göre burası Erîhâ'dır. Bu bölge de Ürdün ve Filistin topraklarını kapsamaktadır. Yukarıda âyetten hareketle Mûsa (a.s) İsrailoğullarına Erîhâ dağındaki Ürdün nehri üzerinden şehirlere girmelerini emretmiştir. Bu dönemde Erîhâ'da bin civarında şehir bulunuyordu.⁵⁵ Katade ve diğerlerine göre bu mukaddes yer Şam'dır.⁵⁶ Taberî'ye göre bu hususta yapılması gereken en doğru şey Hz. Mûsâ'nın emri üzere burası hakkında “arz-ı mukaddese” tabiriyle yetinmektir. Çünkü bu bilgilerin doğruluğu ancak haber-i sâdık ile bilinebilir. Yahudiler tarafından “arz-ı mukaddese” olarak isimlendirilen bu yerler,

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/160; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li â-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Perdevnî-İbrâhim el-Etfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1964), 11/305; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/491.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/468-470.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/687-688.

⁵⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/89.

⁵¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/694.

⁵² Krş. Sebe' 34/12, Sâd 38/20; I. Krallar, 2/44-46; 3/1-15; 4/1-2.

⁵³ el-Mâide 5/21.

⁵⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, 1/305; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/167.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/465; İbn Zeyd ve İkrime'den Nakille buranın Erîhâ oluşuna dair bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/168; Erîhâ, Beytü'l-Makdis'e bağlı kadim şehirlerden biridir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 1/429.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/167.

İsrailoğullarının Fırat ve Mısır Arîş arası hiç çıkmayacaklarına inandıkları arz-ı mev'ûd (vaad edilen topraklar) adıyla kabul görmektedir. Oysaki bu konuda kesin delil olabilecek hiçbir haber yoktur.⁵⁷ Kitâb-ı Mukaddes'te ise arz-ı mev'ûd, Hz. İbrahim ve soyundan gelenlere Tanrı tarafından vaad edilmiş yerler olarak anlatılmaktadır.⁵⁸ Burası, bu günkü Filistin toprakları olup "içinde süt ve bal akan bir ülke, iyi ve geniş" özelliği taşıyan vatandır.⁵⁹

Özetle belirtilecek olursa bu âyetten hareketle kutsal topraklardan maksat, içinde Beytü'l-Makdis'in de bulunduğu Filistin topraklarıdır. Hz. İbrâhim ve ondan sonra gelen birçok peygamber, burada yaşadığı ve defnedildiği için burası vahyin de iniş yeri olarak kabul görmüştür. Bu sebeple bu yere "kutsal topraklar/el-arzu'l-mukaddese" denilmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de "Allah'ın bereketli kıldığı yurt"⁶⁰ olarak da ifade edilen yerlerin sınırları kesin ve net olarak belirtilmemiştir.⁶¹ Kur'an'da "*Andolsun zikirden sonra Zebûr'da da 'yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır' diye yazmıştık*"⁶² âyetinden hareketle buralar ancak Allah'ın sâlih kullarına kalacaktır. Zira tefsirlerin çoğuna göre "zikir" kelimesi Hz. Mûsâ'ya indirilen Tevrat'ı, Zebûr Hz. Dâvûd'a indirilen kitabı, arz da genel olarak yeryüzünü, özel olarak da mezkûr yeri ve bölgeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, adı geçen kitaplarda ve Kur'an'da, dünyada kötüler ve kötülüğün sürekli olarak pâyidar olamayacağını; hâkimiyetin eninde sonunda iyilerin eline geçmesinin mukadder olduğunu haber vermektedir.⁶³

2.3. Seçkin Bir Yer

Kur'an'da özel bir yer bağlamında zikredilen "*Andolsun biz İsrâiloğulları'nı seçkin bir yere yerleştirdik ve onları güzel nimetlerle rızıklandırdık*"⁶⁴ âyetinin sibakından da anlaşıldığı üzere Mukâtil b. Süleymân (mübevee sıdkın/مُبَوِّأٌ صَدَقٌ) tabirindeki bu seçkin yerin Beytü'l-Makdis olduğunu söyler. Dolayısıyla buranın etrafının yağmurlu ve bitkilerle dolu bereketli bir yer olduğuna dikkat çeker.⁶⁵ Taberî ise tabir edilen bu yer üzerinde ihtilafın olduğunu, kendi kanaatine göre Şam ve Beytü'l-Makdis veya Şam ve Mısır'ın kastedildiğini beyan eder.⁶⁶ Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) göre ise burası Hz. İbrahim'in zürriyeti için mübarek kılınan Mısır, Ürdün, Şam ve Filistin Bölgesidir.⁶⁷ Dolayısıyla yukarıdaki âyetten hareketle farklı şehirler üzerinden Filistin coğrafyasına işaret edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) de benzer rivayetleri vererek İsrâiloğullarının bir daha Mısır'a dönmeyecekleri hususundan hareketle buranın Şam diyarı ve Beytü'l-Makdis olmasının daha doğru olacağına dikkat çeker.⁶⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de tarihi hakikatlerden yola çıkarak Hz. Mûsâ'nın Beytü'l-Makdis'e talip olmaya devam ettiğini, buranın Hz. İbrahim'in diyarı olduğunu, burada Amâlîka adında bir topluluk olduğunu ve İsrailoğullarının bunlar ile savaşmaktan kaçındığını, bundan dolayı Allah'ın bunları Tih çölüne sürdürdüğünü öne sürer. Yine Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un vefatından sonra buradan çıktıklarını, daha sonra Hz. Yûşa' ile Allah'ın Beytü'l-Makdis'in kapılarını bunlara açtığını, Buhtunnasr adında bir kralın bir müddet bu seçkin beldeyi bunların elinden alışından bahseder.⁶⁹

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/168.

⁵⁸ Tekvin, 17/8.

⁵⁹ Çıkış, 3/8.

⁶⁰ Bk. el-İsrâ 17/1; el-Enbiyâ 21/71.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/246.

⁶² el-Enbiyâ 21/105.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/703-704.

⁶⁴ Yûnus 10/93.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/248;

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/198.

⁶⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/148.

⁶⁸ İbn Atıyye, *el-Muharremu'l-vecîz*, 3/142.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/256.

Sonuç olarak müfessirlerin çoğu, tarihi bilgilerden de hareketle İsrailoğullarının seçkin olarak yerleştirilip rızıklandırıldıkları yerin Mısır, Şâm diyarı ve Kudüs olduğunu ancak daha sonra bir müddet ellerinden alınıp bu seçkin yerden mahrum bırakıldıklarını söyler.

2.4. Karye/Şehir Tabiri

Kur'an'da Kudüs bölgesi için dolaylı olarak “karye/şehir” ifadesi de kullanılır. Şöyle ki bu hususta “*Demıştik ki. Şu şehre girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyip için, kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım*”⁷⁰ âyeti zikredilmektedir. Mukâtil'e göre İsrâailoğullarına içine girip bol rızıklanmaları emredilen bu şehir Beytü'l- Makdis'tir.⁷¹ Zira günümüz tefsirlerine bakıldığında burası için Kudüs ismi zikredilmektedir.⁷² Yine Taberî, Mukâtil'e benzer olarak İbn Vehb'ten nakille burayla ilgili net bilgi verir. Her ikisi de âyetin tefsiri bağlamında buranın Filistin topraklarındaki Erîhâ olduğu üzerinde durur.⁷³ Kurtubî de (ö. 671/1273) karye ile kastedilen yer hakkında ihtilaf olduğunu belirtse de cumhurun ittifakına dikkat çekerek buranın Beytü'l-Makdis olduğunu söyler. Yine burası hakkında Beytü'l-Makdis'in şehirlerinden Erîhâ başta olmak üzere Şam, Remle, Ürdün, Filistin ve Tedmür olduğuna dair rivayetler verir.⁷⁴

Sonuç olarak yukarıdaki âyette zikredilen “karye” tabiri ile kastedilen yerler arasında Beytü'l-Makdis'in öne çıktığı söylenebilir. Zira tefsirlerde cumhurun ittifakı bu yöndedir. Hal böyle olsa da bu yere dair zikredilen farklı şehir isimleri olarak başta Erîhâ olmak üzere hepsinin bulunduğu yer Filistin bölgesidir.

2.5. Kur'an'da Zikredilen Bazı Peygamber ve Şahısların Filistin Coğrafyası ile İlişkisi

Kur'an kıssalarına bakıldığında peygamberler ve kavimlerinin az ya da çok yaşamlarını Suriye, Filistin ve Mısır topraklarında geçirdikleri görülür. Bu bölgelerde; Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Ishâk, Hz. Lût, Hz. Yakûb, Hz. Yûsuf, Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân, Hz. Yûnus, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in bulunduğu zikredilmektedir. Ayrıca Hz. Hâcer, Belkıs, Hz. Meryem ve Tâlût-Câlût da bu coğrafyada yaşayan ve Kur'an'da adları geçen şahsiyetlerdendir.⁷⁵

Örnek olması açısından Filistin-Kudüs bölgesine dair ifadelerle bakılacak olursa Hz. Mûsâ'nın Mısır'ı terk edip Medyen cihetine gitmesi, rivayetlerden hareketle peygamber olduğu anlaşılan Hz. Şuayb'ın kızıyla karşılaşması, kızı Safûra ile evlendiği yerin ve 8-10 sene kaldığı toprakların⁷⁶ bu bölgede olması yüksek bir ihtimaldir. Nitekim kadim müfessir Mukâtil b. Süleymân'dan nakille bu olayların geçtiği bölgenin Medyen ve Hz. Şuayb'ın kızlarıyla evlendiği yerin Tûr dağı bölgesi olduğunu; mukaddes bir bölge olması hasebiyle buranın “nur” olarak isimlendirildiğini söylemek mümkündür.⁷⁷

Kur'an'da Hz. Mûsâ'dan sonra kral Tâlût'un, Câlût ve ordusuyla mücadelesinin, imtihan oldukları nehrin ve Hz. Davud'un Câlût'u öldürüp halkın yönetimini aldığı yerin de bu bölgede olduğuna işaret edilmektedir.⁷⁸ Yine Kur'an'da, Hz. Dâvûd ile birlikte Hz. Süleymân'a da birçok ilim ve imkânın verildiğine, Belkıs'ın zeminini su zannedip eteklerini çekerek girdiği Hz. Süleymân'ın sarayının (rivayetlerde de işaret edildiği üzere) Kudüs'te bulunduğu değinilmektedir.⁷⁹ Yine Hz. Mûsâ ile birlikte İsrailoğulları'nı Firavun ve ordusundan kurtaran Allah (c.c.) çeşitli âyetlerden hareketle mübarek-mukaddes bölgeden söz ederken yine aynı coğrafyaya dikkat çekilmektedir.⁸⁰

⁷⁰ el-Bakara 2/58; A'râf 7/161.

⁷¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/69; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/102; 13/178.

⁷² Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/611.

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/110; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/103; 13/178.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li â-abkâmi'l-Kur'an*, 1/409.

⁷⁵ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 36.

⁷⁶ el-Kasas 28/15-28.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/343.

⁷⁸ el-Bakara 2/246-252.

⁷⁹ en-Neml 27/15-44; Sebe', 10-14.

⁸⁰ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 38.

Tâlût'un ordularının içip içmeme konusunda imtihan oldukları nehir, Ürdün ile Filistin arasında akıp Lût gölüne dökülmektedir.⁸¹ Taberî'nin Katâde'den naklettiği rivayetlere göre bu nehir Ürdün ile Filistin arasında akmaktadır.⁸² Yine Hz. Süleymân'ın kuşlar ile görüşmesi, Neml sûresi 20. âyetinde geçen Hüdüh kuşunun Beytül-Makdis civarından Belkıs'ın tahtının bulunduğu Yemen cihetine uçtuğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁸³ Ayrıca bir takım rivayetlerden bu sûrenin 44. âyetinde Hz. Süleymân'ın Sebe' kraliçesine köşke girmesini emrettiği yerin de Filistin bölgesinde Şam'ın bir köyü olduğu anlatılmaktadır.⁸⁴ Taberî de Sebe' sûresinde anlatılan Hz. Süleymân'ın vefat ettiği mabedin ve âsasının düşmesiyle öldüğünün anlaşılmasına dair hususların burada gerçekleştiğini haber vermektedir.⁸⁵

Son olarak belirtilecek olursa bu bölgeden bahseden âyetler sadece burası ile sınırlı olmayıp mabedin inşâsı sonrası Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın yaşadığı yer Kudüs'e de işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Meryem'in çocukluğunun geçtiği toprağın burası olduğu malumdur. Kur'an'da Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde uzunca anlatıldığı üzere Hz. İsâ'nın büyüdüğü, etrafındakileri davet ettiği, havarileriyle sohbet edip hayatının son zamanlarını geçirdiği mekân da Kudüs'tür.⁸⁶ Yine âyetinde belirtildiği üzere Hz. İsâ ile annesinin kalmaya elverişli ve kaynak suyu bulunan yüksek bir yere yerleştirildiği yerin⁸⁷ Kudüs'teki Beytül-Makdis'in olduğuna dair rivayetler de mevcuttur.⁸⁸

Sonuç olarak âyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. İbrâhim başta olmak üzere, yeğeni Hz. Lût, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsâ ve annesi Hz. Meryem, hatta Hz. Muhammed Mescid-i Aksâ'da bulunmuş ve bunlardan bir kısmı da Filistin coğrafyasında vefat etmiştir.

3. Kur'an'da Mescid-i Aksâ

Kur'an'da Mescid-i Aksâ tabiri geçmekte olup yukarıda aktardığımız "mübarek, mukaddes ve seçkin topraklar" içinde zikredilen bu uzak mescit, bazılarının iddia ettiği Mekke'ye yaklaşık 8 km. uzaklıktaki bir mabet değildir.⁸⁹ Aksine zahiren İsrâ sûresi ilk âyetinde Hz. Peygamber'in yapmış olduğu gece yolculuğunun Mescid-i Aksâ olduğundan bahsedilmektedir. Kudüs'teki mescit, etrafında harem-i şerif bulunan geniş alanı olan ve etrafı bereketli bir mabetir.

3.1. Kutsal Bir Mabet Olarak Mescid-i Aksâ

Tarihçe olarak bir bilgi verilecek olursa rivayetlere göre Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a Beytül-Makdis'i inşâ etmesini emretmiştir.⁹⁰ Oğlu Hz. Süleymân da hükümlerinin dördüncü yılında bu kutsal mabedin inşaatına başlamıştır.⁹¹ Çok kıymetli eşyaları uhdesinde barındıran bu mabet, Hz. Süleymân'dan sonra belirli zamanlarda pek çok istila ve yağmalar sonucu yıkıma uğramıştır. Mabede dair en büyük yıkım, Bâbil hükümdarı II. Buhtunnasr'ın Kudüs'ü 3. kez işgalinde MÖ 586'da olmuştur. Bu üçüncü işgalde şehri tamamen yıkan Buhtunnasr, tahrip edilen mabedin kapı ve duvarlarından kopardığı kabartmalar ile diğer değerli eşyaları, bunların yanında pek çok ganimetlerle beraber Bâbil'e götürmüştür. MÖ 539'da Bâbil esaretinin bitmesiyle Kudüs'e dönen Yahudiler, yaklaşık yirmi beş yıl içerisinde yıkılan bu mabedin inşâsını tamamlamışlardır. Daha sonra Kudüs birkaç kez daha istilaya maruz kalmış olup m.ö. 37'de Yahuda kralı ilan edilen I. Herod tarafından bu mabet restorasyona tâbi tutulmuş ve etrafında koruma duvarları inşâ edilmiştir. Bu inşaat, Hz. İsâ'nın doğumundan on yıl önce başlayıp onun zamanına kadar sürmüştür.

⁸¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/208.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/340-341.

⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/300.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/309.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/372-374.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/35-63; Meryem 19/1-40; el-Mâide /110-120.

⁸⁷ el-Mu'minûn 23/50.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/39.

⁸⁹ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 39.

⁹⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 4/22.

⁹¹ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/503.

Günümüzde Yahudiler, ilk Süleymân mabedinin bir bölümü olduğuna inanışları sebebiyle önünde dua ettikleri ağlama duvarını, mabedin batı cephesine ait ihata duvarının kalıntısı olarak kabul etmektedirler. Hz. Zekeriyâ ve Meryem'in ibadete çekildikleri odalarında bu yapının müştemilatında olduğuna inanılmaktadır.⁹²

Mescid-i Aksâ tabiri, İslâm'ın ilk dönemlerinde yer yer Kudüs için kullanılmakla birlikte asırlar boyunca bu terkiplerle bilhassa buradaki Harem-i Şerif kastedilmiştir.⁹³ Rivayet ve dirayet türü tefsirlere bakıldığında Mescid-i Aksâ zikredildiğinde etrafında Ürdün, Filistin ve Şam gibi şehirlerin bulunduğu, çevresi su kaynakları ve ağaçlarla bereketli olan Beytü'l-Makdis'e de işaret edildiği görülür.⁹⁴ Zira kadim müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân'a göre Mesid-i Aksâ'dan maksat, Beytü'l-Makdis'tir. Zira diğer âyetlerde bereketli olarak vasfedilen ve içinde bol suların, ağaçların ve hayırların bulunduğu yer burasıdır.⁹⁵ Yine Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre bu yer, Beytü'l-Makdis'te bir mescit olup peygamberlerin makamları burada olduğu için bereketli yer olarak addedilmiştir.⁹⁶ Ebû'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) buradaki Mescid-i Aksâ'dan maksadın Beytü'l-Makdis olduğunu nakletmiştir.⁹⁷ Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiğine göre ise Hz. Peygamber'in önce göklere çıkarıldığı, sonra Kudüs'e getirildiği bildirilirken, önce Kudüs'e getirildiğini ifade eden rivayetler mevcuttur.⁹⁸

İsrâ sûresi 1. âyette zikredilen (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا...) “Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya” ifadesi, Resûlullah'ın semaya yükselmesinden önce Mescid-i Aksâ'ya uğradığı görüşünü teyit etmektedir. Dolayısıyla âyetin zâhirinden hareketle Hz. Peygamber'in gece yolculuğunun önce Mekke'deki Mescid-i Haram'a Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya oradan da semalara çıktığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan farklı bir bakış açısıyla Muhammed Hamîdullah, âyette geçen “en uzak mescid” anlamına gelen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mescit olamayacağını, bunun “semavî bir mescid” olması gerektiğini savunan görüşü tercih eder. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim'de Filistin'den “en yakın yer”⁹⁹ diye söz edilmektedir. Bu hâlde âyette terkip olarak zikredilen “el-Mescidü'l-Aksâ”nın Kudüs'te olmaması gerekir. Ayrıca Hamîdullah, bu savını desteklemek için Kudüs'te bulunan eski mabet (Süleymân Mabedi) İslâmiyet'ten çok önce savaşlar sonucu yıkılmış olduğunu, şimdiki şekliyle Mescid-i Aksâ'nın henüz inşa edilmediğini söyler.¹⁰⁰

Birçok peygamberin Filistin bölgesinde yaşaması nedeniyle Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek kılındığı âyette bildirilmektedir. Peygamber Efendimizin mucizevî bir şekilde buraya getirilmesi ve daha sonra bir süre buranın Müslümanlar tarafından kible kabul edilmesi de Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek bir mekân oluşunun başka bir ifadesidir. Kaynaklara göre bu yer Mescid-i Aksâ ismi ile anılsa da burası Kudüs olarak addedilmektedir. Hal böyle olunca müfessirlerin tamamına yakını Mescid-i Aksâ'nın,

⁹² Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 32.

⁹³ Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/268.

⁹⁴ Kudüs ve Mesid-i Aksâ'ya dair tefsirlerde zikredilen malumat konusunda detay için bk. Kanik, “İsrâ sûresi bağlamında kaleme alınan İsrâ Sûresi Özelinde Tefsir Literatüründe Kudüs ve Mesid-i Aksâ'ya Dair Düşünceler”, 9-16.

⁹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/512-515.

⁹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/3.

⁹⁷ Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve bekâikü'te'nîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-Kelim, 1998), 2/245.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/333-355.

⁹⁹ “Rûmlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler...” (Rûm 30/3)

¹⁰⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 1/140; Hamîdullah'ın, bahis mevzuu olan mescidin bazı hadis metinlerinde “Mescidü'l-Aksâ” şeklinde geçtiğini, “el-Mescidü'l-Aksâ” ile “Mescidü'l-Aksâ” terkiplerinde dilbilgisi açısından farklılık bulunduğunu belirterek âyette zikredilen *el-Mescidü'l-Aksâ*'nın Kudüs'le bir ilgisinin olmadığını iddia etmesi ve yine Buhârî'den aldığı dört hadisi bu iddiasına delil getirmesinin isabetli ve tutarlı bir yaklaşım olmadığını söylemek mümkündür. Bu hususta detaylı bilgi için bk. İsmail Altun, “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 303; krş. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/460.

Kudüs'teki Süleymân mabedi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰¹ Nitekim modern dönem âlimlerden İbn Âşûr, bu âyetle Hz. Muhammed'in ümmetin eliyle Kudüs'teki eski mabedin yeniden inşâ edileceğine bir işaret bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Nitekim ilk önce Hz. Ömer, Kudüs'ün anahtarlarını teslim aldığı anda bizzat kendisi de iş başında bulunarak Mescid-i Aksâ'nın Hristiyanlar döneminde taş yığınları altında kalmış kısmını temizlemiş, sonra da burada namazgâh için bir mescit inşâ etmiştir.¹⁰³ Daha sonra Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'e (ö. 65/685) kadar burada mescit yapılmamış, halifenin emri ile burada Kubbetü's-Sahre ve Mescidü'l- Aksâ inşâ edilmiştir.¹⁰⁴

İsrâ sûresi 7. âyetinde “*Eğer iyilik ederseniz kendiniz için iyilik etmiş olursunuz; kötülük ederseniz yine kendinize edersiniz. Nihayet ikinci cezalandırma vakti gelince, düşmanlarınız onurunuzu çiğnesinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi yakıp yıksınlar istedik*” buyurularak tekrar “el-mescid” diyerek doğrudan atıfta bulunulan mabedin Mescid-i Aksâ veya Beytü'l-Makdis olduğu anlaşılmaktadır. Yani daha önce girdikleri gibi yine mescide (Beytü'l-Makdis'e) girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi talan edip yerle bir etsinler diye üzerlerine tekrar düşmanları gönderilmiştir. Taberî, Allah onlar üzerine Buhtunnasr'ı gönderip bunları ilk defa yer yüzünde fesada uğrattıktan sonra tekrar ikinci kez Beytü'l-Makdis'e düşmanlarını gönderdiğini, düşmanlarının onları perişan edip kendilerine galip geldiklerinden bahseder.¹⁰⁵ Yakın dönem tefsir yorumları bağlamında bakıldığında Allah Teâla bu âyetle, “önceki defa mescide girip istila ettikleri gibi tekrar girsinler” buyurmaktadır. Bunlardan ilkinin, komutanı Bâbil hükümdarı olup sonraki tahribi yapanlar da Konstantin'e kadar buralara gelen Romalılardır.¹⁰⁶ Netice olarak âyetle Yahudilerin azgınlıklarından dolayı tekrar düşmanları tarafından mabetlerin yıkılmasına ve bu şekilde manevî açıdan cezalandırılmasına dikkat çekilmektedir.

Yine Kur'ân'da, Mescid-i Aksâ'nın çoğul anlamında kullanılan “mesâcid” kelimesi ile ilişkilendirildiği görülür. Şöyle ki bu hususta âyetle “*Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için uğraşandan daha zalim kim olabilir? Oysa ki onların buralara ancak korka korka girmesi gerekir. Dünyada bunlar için rezillik; ahirette de büyük azap vardır*”¹⁰⁷ buyurulmaktadır. Müfessirlere göre burada yıkılmak istenen mescit, Mescid-i Haram değildir. Zira müşrikler orada kendince ibadet ettikleri için Ka'beyi yıkmaya veya tahrip etmek teşebbüsünde bulunmamışlardır. Binaenaleyh âyetin bağlamı Yahudi ve Hristiyanlar hakkında olması hasebiyle Allah'ın mescitlerinin yıkmak faaliyetlerini, bu iki dinin müntesipleri bağlamında anlamak gerekir.¹⁰⁸ Müfessirlere göre âyetle geçen mescit kelimesi, ta'zim için çoğul olarak kullanılmıştır.¹⁰⁹ Ancak zâhirî anlamdan hareketle Taberî'ye göre yıkılmak istenen mescit (ler), etrafındaki namazgâhlarıyla birlikte bütünlük arz eden Beytü'l-Makdis'tir.¹¹⁰ Böylece âyetle, Beytü'l- Makdis çevresinde mescit yıkan Yahudi ve Hristiyan din mensuplarının mescitlere olan bu tavırlarından dolayı dünyada rezil ve perişanlık içinde olacaklarına; ahirette de elim bir azap göreceklerine dikkat çekilmiştir.

3.2. Âyetlerde Zikredilen “el-Mihrâb” Tabirinin Mahiyeti

Âl-i İmrân ve Meryem sûreleri başta olmak üzere birçok âyetle Hz. İsâ'nın büyüdüğü, insanları davet ettiği, havâriileri konuşma yaptığı ve hayatının son demlerini yaşadığı mekânın da Kudüs oluşundan genişçe bahsedilmektedir. Mabedin inşâsı sonrası Hz. Zekeriyyâ ve Hz. Yahyâ'nın yaşadığı yer de

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/460-461.

¹⁰² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve'tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 15/8.

¹⁰³ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 32-35.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve'tenvîr*, 15/18; yine kaynaklarda Harem-i Şerif'in müstemilatında olan bu mabetlerin Abdülmelik b. Mervân (685-705) ve I. Velid (705-715) tarafından bu günkü şekliyle inşâ edildiği beyan edilmektedir. Bk. Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 35.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/88; krş. Taberî, *Târîbu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/538-539.

¹⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3363.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/144.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/522; âyet bağlamında yıkılmak istenen mescidin Mescid-i Haram olmaması hususunda geniş bilgi için bk. Bekiroğlu, “Tefsir Sayfalarından Tarihi Okumak: Mescid-i Aksâ”, 23.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve'tenvîr*, 1/680.

¹¹⁰ Bu husustaki rivayetlere dair bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/520-521.

burasıdır. Hz. Meryem'in çocukluğunun burada geçtiği haber verilmektedir. Bu şehirde bulunduğu âlimlerin ittifak ettikleri Mescid-i Aksâ'ya işaret eden dört âyette onun bir cüz'ü olan "Mihrâb"tan da bahsedilmektedir.¹¹¹ Anlam bütünlüğünü görebilmek ve bu bağlamda değerlendirme yapabilmek adına ilgili âyetler nüzul sırasına göre ele alınacaktır.

Bu âyetlere bakıldığında ilk olarak Sâd sûresinde "el-mihrâb" lafzı Hz. Dâvud ile ilgili geçmektedir. Burada *mihrâb* kelimesi mabet anlamında kullanılmaktadır. Şöyle ki; "*Mabedin (duvarlarına) tırmanan davacıların haberi sana ulaştı (değil) mi?*"¹¹² buyurularak Beytü'l-Makdis'teki mabet'in yüksek duvarından bahsedilmektedir. Binaenaleyh nakledilen İsrâiliyyât türü haberlere göre, Hz. Dâvud, kocasını öldürdüğü bir kadın ile iddet süresi tamamlandıktan sonra evlenip ondan Süleymân adında oğlu dünyaya geldi. Daha sonra Hz. Dâvud bir mabette ibadetle meşgul iken iki melek, ansızın mabedin duvarını aşarak kurtuluşuna dair tevbe etmesini bildirmek üzere karşısına çıkmışlardı.¹¹³ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) yukarıda verilen haberin doğru olmadığına işaret eder. Haberin aslının ise iki şahsın haksız yere Müslüman birini öldürüp hanımı ile evlenmeyi istemeye dair bir meseleyi Hz. Dâvud'a sormak için mabede gelmeleri ve ondan bunun hükmü hakkında bilgi almak istemeleri olduğunu söyler.¹¹⁴

Meryem sûresinde Hz. Zekerîyyâ ile ilgili olarak zikredilen: "*Bunun üzerine Zekerîyyâ, Beytü'l-Makdis'teki ibadet yerinden çıkarak balkın yanına gelmiş ve işaret yoluyla onlardan sabah akşam Allah'ı anmalarını, O'nu tesbih etmelerini istemiştir*"¹¹⁵ meâlindeki âyette "mabet/musallâ" diye tercüme ettiğimiz âyette zikredilen "el-mihrâb", "özel ibadet yeri" anlamına gelmektedir. Burada Hz. Zekerîyyâ özel ibadet ve dualarını yapardı. Hz. Zekerîyyâ özel ibadetlerini burada yaptıktan sonra toplu ibadet için Beytü'l-Makdis'e çıkardı. Kendisine bir oğlu olacağına dair müjde de burada verilmiştir.¹¹⁶ Yine bu özel bölüm ile ilgili olarak "*Bunun üzerine Rabbi onu (Hanne'nin duasını) güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu (Hz. Meryem'i) güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekerîyya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekerîyya, onun bulunduğu bölme (el-mihrâb) her girdiğinde yanında bir yiyecek bulurdu...*"¹¹⁷ âyetinde "el-mihrâb" tabiri marife (el takısı) ile geçmektedir. Mescid-i Aksâ külliyesi içinde bulunan ibadet ve ihtiyaçları karşılamak için kullanılan küçük bölmenin adıdır. Burası Beytü'l-Makdis uhdesindedir. Meryem'in eğitim ve terbiyesiyle meşgul olan ve onun velayetini üstlenen Hz. Zekerîyyâ'nın buraya sık sık uğradığı anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Konuya ilişkin tarihi bilgiler göz önüne alındığında, âyette geçen "mihrâb", Beytü'l-Makdis'te yüksekçe yapılmış özel bir oda özelliği taşımaktadır.¹¹⁹

Yine Meryem sûresinde müjde verildiği üzere, "*Onun (Zekerîyya'nın) mihrapta namaz kılmakta olduğu sırada melekler kendisine, 'Allah sana, katından olan kelimeyi doğrulayıcı, efendi, kendine hâkim ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdelemektedir.'*"¹²⁰ âyetinde Zekerîyyâ'nın (a.s.) Mesid-i Aksâ'nın mihrâb kısmına uğradığını göstermektedir.¹²¹

Başka bir cihetle Meryem sûresi 22. âyette, "*derken Meryem ona hamile kaldı, işte karınıda bebeği ile uzak bir yere çekildi*" şeklinde geçen "uzak bir yer/فَصَّيَا" tabirinin şark cihetinde uzak mihrâbın yakınında olduğuna dair rivayetler mevcuttur.¹²² Yine Hz. Meryem'in kendisi için yaş hurmaların da bu mihrâb

¹¹¹ Âl-i İmrân, 3/37, 39; Meryem 19/11; Sâd 38/21.

¹¹² Sâd 38/21.

¹¹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/640.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/377.

¹¹⁵ Meryem 19/11.

¹¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/591.

¹¹⁷ Âl-i İmrân, 3/37.

¹¹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/273.

¹¹⁹ Toplantı mahallinin ön kısmına veya yüksekçe yapılmış özel bölümüne, ibadet ve dua için kapanılan ve genellikle merdivenle çıkılan özel mekâna "mihrap" denir. Bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/550.

¹²⁰ Âl-i İmrân, 3/39.

¹²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/275

¹²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/167, 170.

kısımında kendisine ikram edildiği rivayetler arasındadır.¹²³ Velhasıl âyetlerde zikredilen Hz. Meryem ile ilgili mucizevî durumlarında Mescid-i Aksâ'nın bu bölümünde olduğu anlaşılmaktadır.

Özetle yukarıdaki rivayetlerden hareketle Hz. Dâvûd ve Hz. Zekerîyyâ'nın ibadetle meşgul olmak için Kudüs'te bulunan Beytül-Makdis/Mescid-i Aksâ'da bulunan "Mihrâb" bölümüne uğradıkları anlaşılmaktadır. Hz. Meryem'in pek çok nimet ile karşılaştığı yer de mescidin "Mihrâb" isimli bu bölümüdür. Buradan hareketle söylenecek olursa Kur'ân, gerek Mesid-i Aksâ gerekse müştemilatında bulunan "Mihrâb"ın kudsiyetine dikkat çekmektedir.

4. Hadislerde Mescid-i Aksâ

Hadis rivayetlerine baktığımızda Filistin Bölgesi, Kudüs ve Mescid-i Aksâ Hz. Peygamber'in büyük önem verdiği mekânlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s), ümmetinin dikkatlerini bu cihete yönlendirmiş, bu bölgeye dair dinî açıdan bir strateji belirlemiştir.

Resûlullah kendisine sorulan bir soruya cevaben yeryüzünde ilk kurulan mabedin Mescid-i Haram, ikincisinin de Mescid-i Aksâ olduğunu beyan etmiştir.¹²⁴ Buradan hareketle belirtilecek olursa Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra on altı ve on yedi ay kadar Beyt-i Makdis cihetine doğru namaz kılmıştır.¹²⁵

Rivayetlerde Beyt-i Makdis'in faziletine dair onlarca hadis-i şerîf mevcuttur. Bunlardan bir kısmı; ana başlıklar olarak Mescid-i Aksâ için yolculuk yapılabileceği¹²⁶, burada namaz kılan kimseye binlerce kat sevap verileceği ve Hz. Süleymân'ın duası ile Mescid-i Aksâ'da namaz kılan kişinin annesinden doğmuş gibi olacağı müjdesi¹²⁷, Beytül-Makdis'e umre yapmanın günahlara kefareti olacağı¹²⁸, buraya dair adak yapıldığında adağın gerçekleştirilmesi gerekliliği¹²⁹, Hz. Peygamber'in azatlısı Meymüne'ye buranın haşır ve dirilişin yeri oluşunu haber vermesi, oraya gidip namaz kılınmasını teşvik edip şayet gitmeye imkan bulunmazsa buranın aydınlatılması için zeytinyağı gönderilmesi tavsiyesinde bulunması¹³⁰ şeklinde sıralanabilir.

Daha başka rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber, Beytül-Makdis'in stratejik önemine dikkat çekmiştir. Burası ile ilgili olarak geleceğe dair önemli hususlara temas eder. Şöyle ki Hz. Peygamber, ümmetine Beytül-Makdis'e gitmelerini tavsiye etmiş, oraya gidecek nesillerin kendisine verilmesi umudunu taşımıştır. Yine Hz. Peygamber bu hususta Filistin bölgesinde yaşayan mümin topluluğa işaret ederek ümmetinden bir topluluğun daima hakikat üzere olacağını, düşmanlara üstün geleceğini haber vermiştir. Muhalif ve düşman kimselerin, başlarına gelen musibet dışında burada yaşayan müminlere zarar veremeyeceğini beyan eden Hz. Peygamber, bu kimselerin Beytül-Makdis ve çevresinde olduklarını müjdelemiştir.¹³¹

Yine bu meyanda Resûlullah (s.a.s), Ashâb'tan daraldığını söyleyen ve can çekişmekte olan Şeddâd b. Evs'i "*Hayır dünya sana dar gelmeyecek, bilakis Suriye Bölgesi ve Beytül-Makdis fethedilecek, Allah'ın izniyle sen ve*

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/178.

¹²⁴ Müslim, "Mesâcid", 1.

¹²⁵ Müslim, "Mesâcid", 2.

¹²⁶ Müslim, "Hac", 511.

¹²⁷ İbn Mâce, "İkâme", 196, 198.

¹²⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 49.

¹²⁹ Dârimî, "Nüzûr", 4.

¹³⁰ İbn Mâce, "İkâme", 196; Ebû Dâvûd, "Salat", 14.

¹³¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/656.

yanındakiler oradakilere önderler olacaksınız¹³² şeklinde müjdelemiştir. Daha sonra Hz. Şeddâd kısa bir süre içinde iyileşmiş Kudüs'te önemli görevler üstlenmiştir.¹³³

Mesid-i Âksâ'ya ziyaret hususuna gelince Resûlullah'ın (s.a.s.), İsrâ sûresinde haber verildiği üzere bir yolculuk gerçekleştirmiş, nübüvvetin son halkası olarak diğer nebilerin ayak bastığı yerlere ayak basmıştır. Peygamberler onun için orada toplanmış, daha sonra göğe miraç ederek semanın kapıları kendisine açılmıştır.¹³⁴ Bu durum hadislerde şöyle anlatılır: Resûlullah, Kudüs'e yaptığı bir gecelik yolculuğun dönüşünde durumu etrafındakilere haber verince Kureyşliler buna inanmamışlardı. Daha önce Kudüs'e gitmiş olanlar ise oradaki mescidi anlatmasını kendisinden talep etmişlerdi. Bunun üzerine Resûlullah Hıcr'de ayağa kalkmış, Beytü'l-Makdis'i gözünün önüne getirerek mabedin özelliklerini Kureyşlilere anlatmaya başlamıştı. Bunun üzere oradakiler Hz. Peygamber'i tasdik etmişlerdi.¹³⁵

Özetle belirtilecek olursa Ka'be'nin inşâsında Hz. İbrahim ve oğlu İsmail, babası Hz. Dâvûd'un emriyle Beytü'l-Makdis'in yapımında Hz. Süleymân; Mescid-i Nebevî'nin yapımında ise Hz. Peygamber bizzat çalışmıştır. Buradan hareketle söylenecek olursa ilk mabet kabul edilen Ka'be'nin ait olduğu coğrafya Hicaz ve bulunduğu şehir Mekke ise Mescid-i Aksâ'nın coğrafyası Filistin toprakları ve inşâ edildiği yer de Kudüs'tür. Üçüncü mescidin bulunduğu mekân ise İslâm Medeniyetinin kurulduğu şehir Medine'dir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Kudüs lafzı geçmese de bazı âyetlerde kıssalar üzerinden Filistin coğrafyası ve mukaddes belde Kudüs'ün iz düşümlerini görmek mümkündür. İsrâ sûresi 1. âyette de Mescid-i Aksâ olarak nitelenen bu kutsal mabet tefsirlerde Beytü'l-Makdis olarak isimlendirilmiştir. Yine rivayetlere bakıldığında bölge olarak da bu coğrafya için "el-Arzu'l-Mukaddese" tabiri kullanılmıştır.

Kur'an kıssalarına dair âyetlerin tefsirinde "mübârek mekân", "mukaddes toprak", "düzgün (seçkin) bir yurt" vb. şeklinde nitelendirilen beldeler, Kudüs şehrinin de içerisinde yer aldığı Filistin bölgesidir. Âyetlerde Şam ve Kudüs diyarı olan Filistin coğrafyası için; bereketli yerler, mukaddes topraklar, seçkin ve mümtaz bölge, şehir ve medeniyetin inşâ edildiği yer anlamında zikredilen karye tabirleri kullanılmıştır.

Peygamberin hayatlarının bir kısmının Filistin coğrafyasında geçirmesi ve makamlarının burada bulunması nedeniyle Kudüs, semavî dinlerin yöneldiği kutsal mekân özelliği taşımaktadır. Yine Kur'an'da ilk kible olarak zikredilmesi bağlamında da burası ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim Kudüs'te bulunan mabetlerden en kadim olanının Mescid-i Aksâ olduğunu söylemek mümkündür. Mescid-i Aksâ ile ilgili hadis rivayetlerine bakıldığında burayı ziyaret etmenin önemi, burada namaz kılmanın ve ibadet yapmanın ecir bakımından ehemmiyeti ve buranın stratejik konumu, Hz. Peygamber'in buraya yaptığı gece yolculuğunun safahatı gibi hususların öne çıktığı görülmüştür.

Mescid-i Aksâ tabiri, İslâm'ın ilk dönemlerinde yer yer Kudüs için kullanılmakla birlikte asırlar boyunca bununla özellikle Beytü'l-Makdis'te bulunan Harem-i Şerif kastedilmiştir. Burası da içinde pek çok mescitlerin bulunduğu yaklaşık yüz kırk dört dönümlük arazi konumundadır. Klasik dönem tefsirlerinde belirtildiği üzere Mesid-i Aksâ'dan kastedilen Beytü'l-Makdis'tir. Binaenaleyh âyetlerde işaret edildiği üzere bu mabedin yer aldığı bölge, bereketli olarak vasıflandırılan ve içinde bol suların, ağaçların ve pek çok yer altı zenginlikleri dâhil hayırların mevcut olduğu yer olarak kabul görmektedir.

Âl-i İmrân ve Meryem sûreleri başta olmak üzere bazı âyetlerde Hz. İsâ'nın büyüdüğü, insanları dine davet ettiği, havârilileri konuşma yaptığı ve hayatının son anlarını yaşadığı mekânın da Kudüs olduğuna

¹³² Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Dâru'n-Neşr, 1994), 7/289.

¹³³ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 42.

¹³⁴ Rivayetin tamamı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/485, 35/211; Müslim, "İmân", 259. Nesâî "Salât", 1; İsrâ gecesini Hz. Peygamber'e üç şey verilmiştir: "Beş vakit namaz, Bakara sûresinin son âyetleri, ümmetinden Allah'a şirik koşmayanların büyük günahlarının bağışlanması." Bk. Müslim, "İmân", 279.

¹³⁵ Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 41; Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 18.

işaret edildiği görülmektedir. Mabedin inşâsı sonrası Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın yaşadığı yerin de burası olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Meryem'in çocukluk ve yetişkinlik döneminin bir kısmının burada geçtiği kaynaklarda haber verilmektedir. Kur'an'da Mescid-i Aksâ'ya işaret eden dört âyette mabedin bir cüz'ü olan ibadetgâh hükmündeki "Mihrâb"tan da bahsedilmektedir. Böylece gerek Mescid-i Aksâ gerekse müştemilatında bulunan mezkûr mihrâbın mukaddes oluşuna dikkat çekilmektedir.

Özetle belirtilecek olursa Filistin ve Şam coğrafyasının, Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e kadar pek çok nebînin yaşadığı veya uğradığı yerler olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an kıssalarının iz düşümlerine bakıldığında bu durum görülebilmektedir. Nitekim âyetlerde de işaret edildiği üzere çoğu peygamberler, bu bölgenin kalbi hükmündeki Kudüs'te buluşmuştur. Özellikle bazıları da buradaki mabet olan Mescid-i Aksâ'nın ibadete tahsis edilen özel bir bölümü olan mihrâb'ta ibadetle meşgul olmuşlardır. Tüm bu sebeplerden ötürü bu diyara "kutsal topraklar/el-arzu'l-mukaddese" denildiği anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın bereketli kıldığı yurt" olarak nitelen bu coğrafya, aynı zamanda semavî dinler tarafından kutsal sayılmış, Yahudi inançlarına göre de Arz-ı Mev'ûd (vaadedilen topraklar) olarak kabul görmüştür. Ancak onların iddia ettikleri mezkûr bu yerlerin sınırlarının kesinlik ve netlik ifade etmediği görülmüştür.

Bu yerlerin akıbetine gelince "*Andolsun zikirden sonra Zebûr'da da yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır diye yazmıştık*" (Enbiyâ 21/105) âyetinden anlaşıldığı üzere buralar ancak Allah'ın iyi kullarına kalacaktır. Zira tefsirlerin çoğuna göre bu âyette geçen "arz" kelimesi genel olarak yeryüzünü, özel olarak da mezkûr bu yeri ve bölgeyi ifade etmektedir. Allah Teâlâ, adı geçen âyet üzerinden dünyada zulmün ve kötülüğün daimî olamayacağını; bu diyardaki hâkimiyetin eninde sonunda inançlı iyi kimselerin (sâlihlerin) eline geçmesinin mukadder olduğunu haber vermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Altun, İsmail. "Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2018), 293-316.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003.
- Baş, Mustafa. "Kitabi Dinlerin Tarihsel Sürecinde Filistin ve Kudüs". *Tarihte Kudüs ve Mescid-i Aksâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Bayrak, Handan Yıldız. *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksâ*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bekiroğlu, Harun. "Tefsir Sayfalarından Tarihi Okumak: Mesid-i Aksâ". *KUDÜS İsrâ e Mi'rac Hatırasının Muhafızı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Bıyıkoglu, Yakup. "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimâî Boyutu", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2020), ss. 70-97.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sabîhu'l-Buhârî*. Muhammed. b. Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. Fadl. *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs b. İshâk, *Sünenü Ebî Dâvûd*. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Erul, Bünyamin. *Kudüs ve Aksâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hicâzî, Tarık Ahmed. *Şia ve Mescid-i Aksâ*. Konya: Meva Yayınları, 2010.
- Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Muhammed Şemsuddin Hüseyin. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve'tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-keitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Târihu beyti'l-Makdis*, thk. Muhammed Azab (b.y: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.s.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Ârabiyye, t.s.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.s.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Nâsır, 1968.

- Kanik, İsa. “İsrâ Sûresi Bağlamında Kaleme Alınan İsrâ Sûresi Özelinde Tefsir Literatüründe Kudüs ve Mesid-i Aksâ’ya Dair Düşünceler”. *İlmî, Kültürel ve Sosyal Hayatta Kudüs*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Karaman, M. Lutfullah. “Filistin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/89-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi‘ li â-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Perdevnî-İbrâhim el-Etfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtu ehli’s-sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1990.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423.
- Musa İsmail Basit vd., çev. Ali Benli. Mesra Eğitim Tercüme Komisyonu. *Kudüs Tarihi*. İstanbul: Nida Yayınları, 2011.
- Mücahid b. Cebr. *Tefsîru Mücahid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebü’n-Neyl. Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *es-Sahîb*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. 5 Cilt. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetu’l-Matbû’âtü’l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebu’l-Berakat Abdullah b. Ahmed. *Medâriku’t-tenzîl ve bekâikü’t-te’vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3. Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kelim, 1998.
- Râzî, Fahreddin. *Mejâtîhu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2002.
- Smart, Ninian. *The World’s Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Sülün, Murat. “Kur’ân-ı Kerîm’de Kudüs’e Atıflar”, *Diyanet İlmî Dergi*, 60/4 (Kudüs ve Mescid-i Aksâ Özel Sayı 2024), 1219-1262.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu’l-Kadîr*. 6 Cilt. Beyrût-Dımaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1414/1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu’cemu’l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Dâru’n-Neşr, 1994.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed Cerîr. *Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân/ Câmiu’l-beyân an te’vîli’l-âyi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 25 Cilt. b.y: Müessesetü’r-Risâle, 1420.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed Cerîr. *Târîhu’r-rusul ve’l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru’t-Türâs, 1387.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa. *Sünenu’t-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvvâd Ma’rûf . 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Zemahşerî, Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ‘an hakâiki gâvâmi’i’t-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.

NASIL BİR İMAM HATİP OKULU MÜDÜRÜ SORUSUNA CEVAP ARAMAK*

Ali Kemal ACAR**

ÖZ

İmam hatip okulları Cumhuriyet Dönemi boyunca çeşitli konular merkezinde farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bilimsel araştırmalarda bu okullar; yönetici, öğretmen, öğrenci, veli gibi paydaşlar üzerinden ele alınabildiği gibi yetiştirdiği insan profili, eğitiminin niteliği, memnuniyet gibi farklı konular merkezinde de değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise okulların yöneticilerinde bulunması gereken özelliklere odaklanılmıştır. Nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusuna farklı alanlardan cevap aramak amaçlanmıştır. Literatürde imam hatip okullarına yönelik çok sayıda araştırma yapılmasına karşın bu kurumların yöneticileriyle ilgili yürütülen çalışma sayısının kısıtlı olduğu bulgulanmıştır. Diğer okul türleriyle ortak birçok özellik barındırabilmesine karşın okulların kendine ait özellikleriyle değerlendirilmesinin ve bunun okul yöneticileri üzerinden ele alınmasının alana katkı sunacağından hareket edilmiştir. Kapsam; imam hatip okulları ve eğitim yöneticiliği ikili profilinden oluşturulmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Doküman incelemesi yapılmış, elde edilen veriler ayrıca içerik analiziyle incelenmiştir. Karşılaştırma, yorum, varsayım, çıkarsama ve değerlendirmelere gidilmiştir. Konuyla ilgili fikir ve uygulamalar, bu veriler çerçevesinde anlaşılmaya ve araştırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim Yönetimi, İmam Hatip Okulları, İmam Hatip Okulu Müdürü, İdeal Okul Yöneticisi.

LOOKING FOR AN ANSWER TO THE QUESTION “WHAT KIND OF AN IMAM HATIP SCHOOL PRINCIPAL”

ABSTRACT

Imam-hatip schools were discussed from different perspectives on various issues during the Republican Period. In scientific research, these schools have been examined with respect to stakeholders such as administrators, teachers, students, and parents, and have also been evaluated in terms of various aspects such as the human profile they cultivate, the quality of education, and overall satisfaction. In this study, we focus on the characteristics that school administrators should have. The aim is to seek answers from various fields to the question of what qualities an ideal imam-hatip school principal should possess. Although these schools may have many common features with other types of schools, it was thought that evaluating schools with their own characteristics and addressing this through school administrators would contribute to the field. The scope was created from the dual profile of imam-hatip schools and school administration. Qualitative research method was preferred in the study. Document review was conducted and the obtained data was also examined with content analysis. Comparisons, interpretations, assumptions, inferences and evaluations were made. Ideas and practices on the subject were tried to be understood and researched within the framework of this data.

Keywords: Religious Education, Education Management, Imam Hatip Schools, Imam Hatip School Principal, Ideal School Manager.

* Bu makale, 17-19 Mayıs 2024 tarihinde Konya'da düzenlenen Hoca Akhmed Yesevi 8. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Nasıl Bir İmam Hatip Okulu Müdürü Sorusuna Çoklu Alandan Cevap Aramak” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ministry of National Education, Ankara, Türkiye, racalamekila@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7011-5864>, <https://ror.org/00jga9g46>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 29.04.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 16.01.2025

Atıf / Citation: Acar, Ali Kemal. “Nasıl Bir İmam Hatip Okulu Müdürü Sorusuna Cevap Aramak”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 59-75. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1475487>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

İmam hatip okulları çeşitli konular merkezinde farklı bakış açılarıyla ele alına gelen eğitim kurumları olmuştur. Olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarda yüklenen anlamlarla birlikte okullar sembolize edilmiş görünmektedir. Sistemin içindeki oranına nispetle daha fazla gündemde kalması görece siyasi ve ideolojik yaklaşımlarla konu edilmesiyle de irtibatlı değerlendirilebilir. Tartışmaların odağında olması, hakkında taraflı ya da tarafsız birçok yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet Dönemi boyunca hem halkın hem akademinin dikkatlerini üzerine çekmiştir. Özellikle kitle iletişim araçlarında eğitsel değerlendirmeler yerine daha çok politik konularla ele alındığı bir vakıdır. Akademide ise görece bu durumun daha az olduğu belirtilebilir. Bilimsel araştırmalarda imam hatip okulları; yönetici, öğretmen, öğrenci, veli gibi paydaşlar üzerinden ele alınabildiği gibi yetiştirdiği insan profili, eğitiminin niteliği, memnuniyet gibi farklı konular merkezinde de tartışılmaktadır. Bu çalışmada ise okulların yöneticilerinde bulunması gereken özelliklere odaklanılmıştır. Başka bir ifadeyle nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusuna farklı alanlardan cevap aramak amaçlanmıştır. Literatürde imam hatip okullarına yönelik çok sayıda araştırma yapılmasına karşın bu kurumların yöneticileriyle ilgili yürütülen çalışma sayısının kısıtlı olduğu bulgulanmıştır. Diğer okul türleriyle ortak birçok özellik barındırabilmesine karşın okulların kendine ait özellikleriyle değerlendirilmesinin ve bunun okul yöneticileri üzerinden ele alınmasının alana katkı sunacağından hareket edilmiştir.

Nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusuna cevap oluşturulurken yalın şekliyle iki profilden hareket edilmiştir. İlki imam hatip okulu, ikincisi de okul yöneticisi profilidir. İmam hatip okulu profili için yöneticinin okul hakkında genel bir malumata sahip olması gerekliliği dikkate alınmıştır. İmam hatip okullarının öne çıkan özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu, okul yöneticisi için bir perspektif oluşturma çabası olarak da okunabilir. Yöneticinin karşı karşıya kaldığı ve bu okullara özgü özelliklerle bu alan sınırlandırılmıştır. Ortak sorunlar, eğitim yöneticileriyle ilgili alanda yer aldığı varsayılarak, tekrara düşmemek için değerlendirilmemiştir. Literatür tarandığında okullarla ilgili siyasi ve ideolojik yaklaşımlar, kimlik, fonksiyon, akademik başarı, tercih, memnuniyet ve meslek dersleri konularının öne çıktığı görülebilmektedir. Bu anlamda Cumhuriyet Dönemi boyunca imam hatip okullarıyla ilgili siyasi ve ideolojik yaklaşımların baskınlığından söz edilebilir. Bununla birlikte bu okulların en önemli özelliği ve diğer okul türlerinden farkının fonksiyonu olduğu değerlendirilebilir. Kimlik ve meslek dersleri konusu görece fonksiyonu ile irtibatlandırılabilse bile ayrı başlık altında değerlendirmeyi gerektirmektedir. Okullardan memnuniyet konusu da bu kapsamda ele alınmıştır. Diğer yandan imam hatip okul yöneticilerine yönelik yapılan kısıtlı sayıdaki çalışma sonuçlarına da yer verilmiştir. Bu veri de nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusu için kullanılmıştır.

İmam hatip okulu yöneticilerine yönelik yapılan araştırmaların sınırlılığı dikkate alınarak çalışmanın ağırlığı eğitim yöneticisinin özelliklerinden oluşturulmuştur. Eğitim yönetimi literatürü taranarak okul yöneticiliğinde; mevcut durum, istek ve talepler, şikâyetler, olması gerekenler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu ise çalışmanın ikinci kısmı olan okul yöneticisi profili olarak nitelenebilir. Burada yöneticilerin kendilerini değerlendirmeleri, ideal belirlemelerinin yanında öğretmen ve öğrencilerin gözünden, olan ve olması gereken özellikleriyle okul yöneticilerine yönelik bir profil oluşturulmaya çalışılmıştır. Konunun genişliği bazı başlıklarla sınırlandırmayı gerekli kıldığı için alandaki her konu değil; öne çıkan, vurgulanan ve yöneticilikte sorun olarak görülen hususlar merkeze alınmıştır. Literatürde bu alanda öne çıkan hususların ise mevcut okul yöneticilerine dair görüşler, başarılı bir okul müdürünün özellikleri, iletişim ve çatışma yönetimi, yöneticilerin seçimi ve okul yöneticiliği konusunda yapılması gerekenlerden oluştuğu tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalarda okul yöneticileri, birçok farklı yeterlikte; yönetici, öğretmen ve öğrenci görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Farklı nedenlerle, yöneticilerin olumlu ya da yetersiz düzeyindeki özelliklerine dair bulgularla karşılaşmıştır. Çalışmamız açısından bu tür konular tartışılmamış, olması gerekenler üzerinden konu ele alınmıştır. Bu yaklaşım bütün bulgular için kullanılmıştır. Nihayetinde çalışmanın amacı durum tespitinden ziyade uygulamanın içinde elde edilen verilerden hareketle bir okul yöneticisi profili oluşturma gayretidir. Farklı bir ifadeyle mevcuttaki olumlu ya da olumsuz durum öne çıkarılmadan, ideal bir okul müdüründe bu özelliğin nasıl olması gerektiğine odaklanılmıştır. Sonuç kısmında ise imam hatip okulları ve genel olarak okul yöneticilerinin sorunları veya öne çıkan özellikleri bir araya getirilerek nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusuna cevap oluşturulmaya

çalışılmıştır. Literatürde imam hatip okulu yöneticileri ile ilgili; Erçetin - Açıkalın tarafından şube müdürleri ve öğretmenlerin görüşünden yararlanılarak yöneticilerin durumunu tespitiye yönelik yürütülen “İmam Hatip Okulu Yöneticilerinin Liderlik Yeterlikleri”; Kalkan tarafından öğretmen görüşleriyle oluşturulan, yönetici niteliklerinin durum tespitini ele alan “Öğretmen Görüşlerine Göre Proje İmam Hatip Liselerinde Yönetici ve Öğretmen Nitelikleri: Konya Örneği”; Karateke tarafından öğrencilerin yöneticilere yönelik metaforik algısını belirleme amacı taşıyan “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları” ve Kasapoğlu vd. tarafından bu okullardaki yöneticilerin değişim liderliğine ilişkin görüşlerini tespitiye odaklanan “İmam Hatip Liselerinde Müdür ve Müdür Yardımcılarının Değişim Liderliği Rolüne Yönelik Görüşleri” çalışmaları bulunmaktadır. Dolayısıyla literatürde bu yöntemle ve bu konu başlığında yapılan herhangi bir çalışmayla karşılaşılması, araştırmaya kaynaklık etmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Doküman incelemesi yapılmış, elde edilen veriler ayrıca içerik analiziyle incelenmiştir. Karşılaştırma, yorum, varsayım, çıkarsama ve değerlendirmelere gidilmiştir. Konuyla ilgili fikir ve uygulamalar, bu veriler çerçevesinde anlaşılmaya ve araştırılmaya çalışılmıştır.

1. İmam Hatip Okulu Profili

Bu başlık altında imam hatip okullarının literatürden hareketle öne çıkan özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda siyasi ve ideolojik yaklaşımlar, kimlik, fonksiyon, akademik başarı, tercih, memnuniyet ve meslek dersleri konularına kısaca değinilmiştir. Çalışmanın nihai amacı için öne çıkan hususların bir imam hatip okulu yöneticisini ilgilendiren taraflarına değinilmiştir.

Yaklaşık yüzyıllık bir geçmişi olan bu kurumlar, Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesinin önemli bir sacayağını oluşturmaktadır. Olumlu ya da olumsuz gelişmelerden etkilenerek bugünlere ulaşan imam hatip okullarına yaklaşımlar da farklılaşabilmiştir. Bir taraftan araç olarak kullanıldıkları öne çıkarılırken¹ diğer yandan okulların tehdit olmadıkları ispat edilmeye çalışılmıştır.² Yaklaşımlarda; sınırlandırılması, kapatılması, niteliğinin artırılması, işlevini yerine getirmedeği gibi müspet ya da menfi birçok zıtlıkların varlığı dikkat çekmektedir. Bu durumun en önemli nedeni ise siyasi ve ideolojik yaklaşımlarla kurumların çatışma konusuna evrilmesi görülmektedir. Savunu ya da karşı savunu içeren tartışmaların merkezi bir yer tutması; içeriğe, verilen eğitime, okulların eğitim alanındaki katma değerine vb. birçok hususun varlığını görmezden gelmeyle sonuçlanabilmektedir.³ Bu bağlamda okullarla ilgili literatürde öne çıkan ilk başlık siyasi ve ideolojik yaklaşımlar olmuştur.

Okullarla ilgili yapılan araştırmalarda ayrıca kimlik, fonksiyon, akademik başarı, tercih, memnuniyet ve meslek dersleri konularının da ön planda olduğu bulgulanmıştır⁴. İmam hatip okullarının günümüzdeki fonksiyonlarından ilki mesleğe hazırlamak, ikincisi din eğitimi vermek ve üçüncüsü ise yükseköğretime hazırlıktır.⁵ Bu kurumların fonksiyonu diğer eğitim kurumlarından farklılaşan en önemli özelliği durumundadır. Bir eğitim yöneticisi tarafından dikkate alınması gereken odak nokta durumundadır. Diğer yandan bu kurumlarda eğitim gören öğrenciler kendilerini imam hatipli olarak tanımlamakla birlikte diğer gençlerden ayrılmak istememektedir.⁶ Alanda farklılaşmaya yönelik çok daha sınırlı tespitler yer almasına karşın öğrencilerin bütünü içinde yer aldıkları ve ondan ayrı bir tanımlama yapmadıkları belirtilebilir. Bu

¹ Ayşe Zişan Furat, “2002 Sonrası Türkiye’yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 99-115, 111.

² Necdet Subaşı, “İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 115-132, 117.

³ Muhammet Fatih Genç, “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166, 162.

⁴ Ali Kemal Acar, “Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngörülerini ile Bir İmam Hatip Okulu Tasavvur Etmek”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2023), 566-587, 567.

⁵ Mahmut Zengin, “Modern Türkiye’de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 41-58, 52-53.

⁶ Ümmügül Betül Kamburoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: “Öteki” Olmadan “İmam Hatipli” Olmak Mümkün mü?”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 373-389, 388.

bağlamda katsayı, başörtüsü gibi sorunların çözülmesi aidiyet duygusunu etkilemekte; imam hatipli kimliğinin, eski mezunlar kadar ön planda tutulmadığı belirtilmektedir.⁷

Farklı araştırmalarda öğrencilerin imam hatip okullarında eğitim görmelerinde kendilerinin ve veli isteğinin ağırlığı oluşturduğu bulgulanmıştır.⁸ Özellikle veli isteği ile bu kurumlara gelen öğrencilerin memnuniyet durumları eğitim yöneticileri için önem arz eden bir alan görünümündedir. Dinin daha iyi öğrenilme isteği, okulun koruyucu görülmesi, karma eğitimin olmaması; proje okulları için de akademik başarı kriteri tercihte etkili hususlardandır.⁹ Bununla birlikte okulların tercihinde din görevliliği öncelikli bir tercih nedeni görülmemektedir.¹⁰ Mevcut öğrencilerin bu okullardan memnuniyetsizlikleri ise isteyerek gelmeme, derslerin çokluğu ve zorluğu, meslek derslerinin üniversite sınavında etkili olmaması, din görevliliğinin istenmemesi olarak öne çıkmaktadır.¹¹ Öğrencilerin okullara yönelik metaforik algısında ise olumlu özelliklerin olumsuzlara göre baskın olduğu bulgulanmıştır.¹² Bu özellikler ise yöneticilerce tercih nedenleri olarak değerlendirilerek; değiştirilmesi, korunması ya da geliştirilmesi gereken alanlar olarak okunabilir.

Akademik başarı konusunda ise okul türleri arasında karşılaştırmalar yapılarak; girdi, amaç, süreç ve sonuç gibi istatistiki birçok veri göz önünde bulundurulmadan imam hatip okullarının başarısız olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.¹³ Bununla birlikte proje okulları ile akademik başarı, teknoloji, sanat, spor gibi birçok alandaki başarılarla da vurgu yapılmaktadır.¹⁴ Bu alanda geçmişle kıyaslanarak özellikle yönetici ve öğretmen özverisi öne çıkarılmaktadır.¹⁵ Akademik başarı yönüyle okulların diğer okul türlerinde olmadığı kadar geniş bir aralıkta yer aldığı belirtilebilir. Okulların fonksiyonunda ele alındığı üzere bu kurumlar için akademik başarı önemli bir değer durumundadır. Öğrenci görüşlerinden hareketle mesleğe hazırlık merkezi bir yer tutmasa bile din eğitimi önemsenmektedir. Bu durumu imam hatip okulu yöneticisi için üç farklı alanda başarı talebiyle karşı karşıya olduğu biçimiyle okumak mümkün görünmektedir.

İmam hatip okulu yöneticisinin önem vermesi gereken başlıklardan biri de meslek dersleri ve öğretmenleri olarak görünmektedir. Araştırmalarda olumlu bulguların varlığına karşın bu alana müdahalelere ihtiyacın varlığı baskın görünmektedir. Öğrencilerle yürütülen araştırmalarda akademik yarışta meslek derslerinin engel teşkil ettiği¹⁶, ders grubundan zorlanıldığı ve memnun olunmadığı belirtilmektedir.¹⁷ Seçmeli olması durumunda bazı öğrenciler meslek derslerini seçmeyeceklerini de ifade

⁷ Sena Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 122-123.

⁸ Cemal Tosun - Kazım Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi", *Kalemname* 8/15 (2023), 156-188, 177.

⁹ Kurtuluş Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 57 (2023), 27-59, 57.

¹⁰ Ömer Alper Karasubaşı vd., "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105, 66.

¹¹ Yusuf Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423, 419.

¹² Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1235-1256, 1252.

¹³ Tosun - Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi", 178; Hülya Özkan, "Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme", *Talim* 5/4 (2020), 55-70, 69.

¹⁴ Davut Karaman, "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-37, 34.

¹⁵ Muhammet Fatih Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", *Eğitime Bakış* 35 (2015), 19-24, 24.

¹⁶ Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 221-239, 236.

¹⁷ Şahin Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 85.

etmektedirler.¹⁸ Ders grubundan memnuniyetsizlikte; kullanılan yöntem ve teknikler öne çıkarılmakta¹⁹, meslek dersleri öğretmenlerinin model olamadıkları,²⁰ sevdirmeye ve kalbe girme gibi öğrenci ilişkilerindeki eksikliklerine dikkat çekilmektedir.²¹ Teknoloji kullanımı da vurgulanan hususlardandır.²² Diğer yandan okul yöneticileri, meslek dersleri öğretmenlerinin istedik yeterliklere sahip olmadan atandıklarını düşünmektedirler.²³ Buna karşın branş öğretmenlerinin mesleğe adanmışlık düzeylerinin yüksek, mesleki tükenmişliklerinin ise düşük olduğu bulgulanmıştır.²⁴ Tüm bunlarla birlikte meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik metaforik algının olumlu olduğu da belirtilmelidir.²⁵

İmam hatip okullarındaki öğrencilerin okul yöneticilerine yönelik metaforik algıları olumsuz ağırlıklıdır.²⁶ Okul yöneticilerine yönelik açık fikirli, yeniliklere açık, etkin iletişim ve motive etme gibi olumlu özelliklerine²⁷ de yer verilmesine karşın öğretmenler, yöneticileri; deneyim, mesleki yeterlik ve beceriye sahip olma, işbirliği ve destek sağlama gibi hususlarda eleştirmektedirler.²⁸ Yine öğretmenler; liderlik yeterlikleri, imam hatip vizyon ve misyonuna sahip olma, okul ortamının iyileştirilmesi, öğretmenler ve çevreyle sağlıklı iletişim, adil ve dengeli uygulamalar, öğretmenlerin motivasyonu gibi konularda sorunlar olduğunu belirtmektedir.²⁹ Nasıl bir imam hatip okulu müdürü sorusuna ise öğretmenler; proje okulları özelinde liyakat³⁰, mesleki deneyim, liderlik ve yönetim becerilerini öne çıkarmakta, imam hatip okullarına karşı aidiyet ve adanmışlık düzeylerinin temel belirleyici olmasını istemektedirler.³¹ Bu bağlamda iletişim ve insan ilişkileri de vurgulanan hususlardandır.³² Literatürde imam hatip okulu yöneticilerine yönelik çalışmaların sınırlı sayıda olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

-
- ¹⁸ Mustafa Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99, 97; Mustafa Fatih Ay - Nimet Züleyha Pingov, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 105-132, 128.
- ¹⁹ Şerife Ceylan, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı İlgilerinin İncelenmesi”, *Talim* 6/2 (2022), 136-146, 145.
- ²⁰ Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”, 98.
- ²¹ Esra Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 238.
- ²² Mustafa Sarı, “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120, 118.
- ²³ İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/10 (2017), 49-80, 76.
- ²⁴ Muhammed Furkan Çoban, *İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleğe Adanmışlık ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi (Balıkesir Örneği)* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 82; Fatih Çınar, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2015), 235-282, 277.
- ²⁵ Hümeysra Tarhan - Tuncay Karateke, “Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 481-516, 510.
- ²⁶ Karateke, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”, 1253.
- ²⁷ Elif Kasapoğlu vd., “İmam Hatip Liselerinde Müdür ve Müdür Yardımcılarının Değişim Liderliği Rolüne Yönelik Görüşleri”, *International Academic Social Resources Journal* 8/54 (2023), 3918-3927, 3924-3925; Şefika Şule Erçetin - Şuay Nihan Açıkalin, “İmam Hatip Okulu Yöneticilerinin Liderlik Yeterlikleri”, *Eskişeyi* 45 (2021), 819-841, 836.
- ²⁸ Ali Baltacı, “İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52/2 (2019), 241-264, 258-259.
- ²⁹ Erçetin - Açıkalin, “İmam Hatip Okulu Yöneticilerinin Liderlik Yeterlikleri”, 837.
- ³⁰ Ümit Kalkan, “Öğretmen Görüşlerine Göre Proje İmam Hatip Liselerinde Yönetici ve Öğretmen Nitelikleri: Konya Örneği”, *Nüsha* 55 (2022), 117-140, 135.
- ³¹ Kalkan, “Öğretmen Görüşlerine Göre Proje İmam Hatip Liselerinde Yönetici ve Öğretmen Nitelikleri: Konya Örneği”, 134.
- ³² Erçetin - Açıkalin, “İmam Hatip Okulu Yöneticilerinin Liderlik Yeterlikleri”, 837.

Fakat bu durum görece bir kanaat oluşturma yanına diğer eğitim yönetimi alanındaki araştırmalarla birlikte değerlendirilmeye de imkân vermektedir.

2. Eğitim Yöneticisi Profili

Bu başlık altında eğitim yöneticisi profilini oluşturmak amacıyla eğitim yöneticilerinin mevcut durumu, etkili bir okul yöneticisinin özellikleri üzerinde durulmuştur. Alanda yöneticilikle ilgili olmazsa olmaz bir özellik; iletişim ve bununla ilgili çatışma yönetimi konularına yer verilmektedir. Çalışmada, yönetici profilinde görece daha az bir yer alabilmesine karşın literatürde yoğun bir şekilde üzerinde durulduğu için yönetici seçimi meselesi de tartışılmıştır. Nihayetinde eğitim yöneticiliği ile ilgili politika üretmeye katkı sağlamak için yapılması gerekenler başlığına yer verilmiştir.

2.1. Mevcut Durum

Okul yöneticiliği ile ilgili, toplumda olumsuz algının varlığı dikkat çekmektedir. Araştırmalarda yöneticiliğin toplumsal statüsünün giderek düştüğü ve önemsenmediği düşüncesi öne çıkmaktadır.³³ Sosyal medya yazarlarının bakışında da kişisel özellikleri yönüyle ağırlıklı olarak yöneticiler olumsuz algılanmaktadır.³⁴ Öğretmenler ise yöneticilerinin kısmen de olsa toksik lider özellikleri taşıdıklarını belirtmektedir.³⁵ Özel yetenekli öğrencilere göre ise okul müdürü güç odağı ya da otorite olarak görülmektedir. İkincil olarak bireyleri yetiştiren, önderlik eden, yönlendiren ve koruyucu özelliği öne çıkarılmaktadır.³⁶ Araştırmalara göre okul yöneticiliğine dair olumsuz metaforların olumlulara göre daha fazla kullanıldığı dikkat çekmektedir.³⁷ Bütün bu olumsuz algılara karşın konuyla ilgili üretilen olumlu metaforlar ise dayanıklılık, yararlılık, hoşgörü gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³⁸

Okul yöneticilerinin çoğu zaman işbirlikli, bazen otoriter nadiren de ilgisiz ve karşı koyucu yönetim tarzı sergiledikleri belirtilse de³⁹, risk almayan otoriter bir yönetim izledikleri bulguları da yer almaktadır.⁴⁰ Öğretmen, öğrenci ve veli ile ilişkilerde bir taraftan ilişkileri korumak diğer taraftan iş disiplini, otoriteyi kaybetmemek; yöneticilerin karşılaştığı ana sorun alanlarındandır.⁴¹ Öğretmen görüşlerine göre okul müdürlerinin etkililiğini sınırlayan hususlar kapsamında; yöneticilerin kendilerinden, sistemden ve diğer paydaşlardan kaynaklanan sorunlarla karşılaştıkları belirtilebilir. Yöneticinin sosyal ya da siyasal kimliğini öne çıkarması, tarafgirlik, üslup bozukluğu, makam sevgisi gibi hususlara dikkat çekilmektedir. Dışsal etkenler ise liyakat, çatışma, öğretmen ve öğrencilerin düşük motivasyonları, öğretmen gruplaşması, olumsuz okul kültürü, angaryalar, üst yönetim desteğinin olmaması, mali kısıtlılıklar olarak öne çıkarılmaktadır. Diğer yandan etkililikte; sosyo-kültürel çevre, veli desteği, öğrenci profili, bilinç, çevreyle iletişim, sistem değişiklikleri, dış paydaş desteği ve siyasal baskı kavramlarında olumsuzluklar gündeme

³³ Suzan Canlı - Şevket Sindi, "Okul Müdürlerinin İş Doyumu: Nitel Bir Çalışma", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2021), 69-88, 84.

³⁴ Metin Kaya, "Okul Müdürü Kavramına Yönelik Algıların Analizi: Bir Katılımcı Sözlük Fenomeni Ekşi Sözlük Örneği", *Eurasian Journal of Teacher Education* 1/1 (2020), 70-81, 76.

³⁵ Erdal Kesgin vd., "Öğretmen Görüşlerine Göre Okul Müdürlerinin Toksik Liderlik Davranış Düzeylerinin Belirlenmesi", *Arrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2023), 37-48, 46.

³⁶ Arif Aydeniz, "Özel Yetenekli Öğrencilerin Okul Müdürü Kavramına Yönelik Metaforik Algıları", *Sosyal Bilgilerde Yenilikçi Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2022), 20-33, 27.

³⁷ Osman Aslan vd., "Liselerde Okuyan Öğrencilerin Okul Müdürüne İlişkin Metaforik Algıları", *Bilim Armonisi* 1/1 (2018), 11-17, 16.

³⁸ Pınar Yengin Sarpkaya, "Okul Müdürü Olmanın Anlamı Üzerine Bir Olgubilim Çalışması", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/35 (2021), 1785-1822, 1812.

³⁹ Müslüm Alanoğlu - Zülfü Demirtaş, "Bürokratik Okul Yapısı ile Müdür Yönetim Tarzları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 199-213, 207.

⁴⁰ Vehbi Uzundağ - Mustafa Özmuş, "Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/1 (2021), 1-16, 14.

⁴¹ Yasir Armağan vd., "Okul Müdürü ve İnsani İlişkiler", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 26 (2020), 1-58, 54-55.

getirilmektedir.⁴² Öğretmenler okul müdürlerini orta düzeyde toksik lider olarak tanımlamaktadırlar. Burada ise bencillik, çıkarıcılık, değer bilmezlik ve olumsuz ruh hali boyutları ön plandadır.⁴³ Diğer yandan okul yöneticilerinin kaynak ve görev dağıtımında kayırmacılık yapmasında arkadaş grubu, sendika, sosyal/siyasal görüş, makam, akraba, muhaliflik ve itaatkârlık gibi faktörlere atıflar yapılmaktadır.⁴⁴

Okul yöneticilerinin kendilerinin yaptıkları sorun tanımlarında da benzeşen ve farklılaşan hususlar görülebilmektedir. Okul yöneticileri ile yapılan bir çalışmada görev tanımındaki belirsizlikler, sorumluluk-yetki dengesizliği, iş yükü fazlalığı, kalifiye personel eksikliği, değişen mevzuat, objektif kriterlerle oluşturulmayan atama ve yer değiştirme sisteminin varlığı stres kaynağı olarak belirtilmektedir. Diğer yandan zaman kısıtlılığı, yeterli araç-gerecin olmaması, mali sorumluluklar, yetersiz maaş, engellenme hissi, dışlanma ve monoton iş hayatı da bu kategoride değerlendirilmektedir. Çevrenin etkileri açısından ise siyasal baskı, iletişim sorunları ve şikâyet edilme kaygısı strese kaynak gösterilmektedir.⁴⁵

Yöneticilerle yapılan bir diğer araştırmaya göre önemli sorunlardan biri de müdürlerin yeterli eğitime sahip olmamalarıdır.⁴⁶ Özellikle yöneticilerin herhangi bir eğitim almadan göreve başlamaları, eğitimde kullanılan sistemleri tam olarak tanımadıkları için sorunları beraberinde getirmektedir.⁴⁷ Eğitime gereken hassasiyeti göstermeyişleri, aynı okulda uzun yıllar görev yapan öğretmenlerin değişime direnç göstermeleri de önemli bir sorun alanı görünümündedir.⁴⁸ Yöneticilerin ise öğrencilerle iletişimlerinin zayıflığı, yeniliklere kapalı olmaları, üst yönetici mobbingleri de olumsuz etkenlerden bazılarıdır.⁴⁹ Yöneticilerin okulun ihtiyaçlarına yönelik finans bulma gayreti⁵⁰, milli eğitim müdürlüklerince yeterince desteklenmedikleri ve okul binalarının fiziki yapısı üzerinde durulan hususlardandır.⁵¹ Güç odaklarının talepleri de okul müdürlerinde etik ikilemlere neden olmaktadır.⁵² Tüm bunlarla birlikte okul yöneticileri sorunların kaynağı ve çözümünü; bölge, okul ya da okul müdürü düzeyinden daha çok sistemde ve eğitim politikalarında görmektedirler.⁵³

21. yy. becerileri kapsamında sıklıkla vurgulanan dijital becerilerin okul yöneticilerine yönelik yetkinliklerde sınırlı düzeyde konu edilmesi dikkat çekmektedir. Teknolojinin yönetim süreçlerinde kullanımına yönelik farkındalıkta eksiklikler söz konusudur. Yöneticilerin; öğrenci, personel ve büro işleri gibi teknolojiyi rutin ama kolaylaştırıcı ve zaman kazandırıcı işler için yoğun kullanmalarına karşın⁵⁴

⁴² Ender Kazak, “Okul Müdürlerinin Etkililiğine İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 79-96, 88-89.

⁴³ Hafize İlhan - Nurhayat Çelebi, “Okul Müdürlerinin Toksik Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarının İlişkisi”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 (2021), 201-223, 214.

⁴⁴ Ümit Kahraman, “Okul Müdürlerinin Kayırmacılık Davranışları”, *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 90-106, 99.

⁴⁵ Haydar İlbasan, “Okul Müdürlerinin Örgütsel Stres Kaynakları”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2023), 239-256, 252-254.

⁴⁶ Mehmet Emin Usta - Fevzeddin Boğa, “Okul Yöneticilerinin Okul Yönetiminde Yaşanan Sorunlara İlişkin Görüşleri”, *Harran Maarif Dergisi* 6/1 (2021), 18-49, 42.

⁴⁷ Günnur Yetim - Erdal Toprakçı, “Göreve Yeni Başlayan Okul Yöneticilerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2020), 13-32, 29.

⁴⁸ Saffet Karayaman, “Okul Yöneticilerini Etik İkileme İten Baskı ve Güç Kaynaklarının Okul Kademelerine Göre İncelenmesi”, *İnsan&İnsan* 27 (2021), 235-253, 249.

⁴⁹ Yetim - Toprakçı, “Göreve Yeni Başlayan Okul Yöneticilerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, 30.

⁵⁰ Armağan vd. “Okul Müdürü ve İnsani İlişkiler”, 56.

⁵¹ Usta - Boğa, “Okul Yöneticilerinin Okul Yönetiminde Yaşanan Sorunlara İlişkin Görüşleri”, 41.

⁵² Karayaman, “Okul Yöneticilerini Etik İkileme İten Baskı ve Güç Kaynaklarının Okul Kademelerine Göre İncelenmesi”, 247.

⁵³ Ertuğ Can, “Okul Yönetiminin Sorunları: Okul Müdürlerinin Değerlendirmeleri”, *Yaşadıkça Eğitim* 36/2 (2022), 402-433, 427.

⁵⁴ İhsan Topcu - Mustafa Ersoy, “Eğitim Yönetiminde Teknoloji Kullanımına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri”, *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/ Özel Sayı (2020), 4930-4955, 4947.

planlama, karar verme, örgütlenme, denetim gibi yönetme alanlarında yöneticilerin teknolojiyi etkin kullanamadıkları bulgulanmıştır.⁵⁵

2.2. Etkili Okul Yöneticisinin Özellikleri

Literatürde iyi okul müdürü, etkili ya da başarılı okul müdürü gibi kavramsallaştırmalar ile yöneticiliğin farklı yönlerine vurgular yapıldığı görülebilmektedir. Okul yöneticiliği için gerekli olan en önemli özellik liyakat olarak vurgulanmaktadır. Bu yönüyle mesleğin tecrübe ve profesyonellik gerektirdiği belirtilmektedir.⁵⁶ Öğretmenlere göre etkili bir yöneticinin; nesnel olarak atanması, öğretim lideri, arabulucu, iletişimi güçlü, sorun çözen, beklentileri karşılayan, karar vermede yetkin, vizyon sahibi, mevzuata hakim, güncele vakıf ve teknolojik yeterliklere sahip olması gerekmektedir.⁵⁷ Ahlaki bağlamda ele alındığında ise etkili bir müdürlük için adalet, güvenilirlik ve dürüstlük ilk sırada gelmektedir. Anlayışlı, sabırlı ve diğerkâm olması da belirtilen özellikler arasında yer almaktadır.⁵⁸ Başarılı okul müdürlerinin paternalist özelliğe sahip oldukları dolayısıyla disiplinli, yardımsever ve ahlaki bir lider olarak varlık gösterdikleri de literatürde üzerinde durulan hususlardandır.⁵⁹

Yapılan bir araştırmada iyi okul müdürü; mizahı kullanabilmesiyle esneklik sağlamakta, iletişimi kolaylaştırmakta ve bunun da performansa yansımaları görülebilmektedir. İkinci özellik; öğretmenlerin okula aidiyet duymalarını sağlayabilmesidir. Üçüncüsü yetkisini onları rahatsız etmeyecek şekilde kullanabilmesi, idealist ve özverili olmasıdır. İşine olan aşkıyla çalışanlarının iş doyumuna sahip olmalarını sağlayabilmesidir. Diğer bir özellik ise kaynak yokluğundan yakınmayıp var eden bir müdür olabilmesidir.⁶⁰ Bir başka başarılı okul yöneticisi tanımında ise paternalist liderlik, öğretimsel rehber, açık kültür ve olumlu iklim oluşturma, öğretmenlerin mesleki gelişimlerine imkân sağlama, organizasyon becerisi vurgulanmaktadır. Bununla birlikte etkili iletişim, öğrenci ve öğretmenlere ilham olma ve motive etme, kararlılık, azim, öngörülü olma, tedbir alma ve olanlardan ders çıkarma, farklılıkları dikkate alma kavramları öne çıkarılmaktadır.⁶¹

2.3. İletişim ve Çatışma Yönetimi

Araştırmalar insani ilişkilerin yöneticiliğin bir boyut ya da bileşeni değil bizzat kendisi olduğu yönündedir.⁶² Bu bakımdan bir okul yöneticisi için öncelikli kriter iletişim becerisi olarak belirtilmektedir. Yöneticiler yönetim konusunda kendilerini oldukça yeterli algılamalarına karşın⁶³ iletişim düzeylerinin iyi olduğunu tespit eden araştırmaların yanında⁶⁴ birçok yöneticinin bu beceriye istendik düzeyde sahip olmadığı bulgulanmıştır.⁶⁵ Hem kültürel hem yönetsel anlayışımızdan da kaynaklı olarak okul müdürlerinin

⁵⁵ Topcu - Ersoy, "Eğitim Yönetiminde Teknoloji Kullanımına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri", 4948.

⁵⁶ Usta - Boğa, "Okul Yöneticilerinin Okul Yönetiminde Yaşanan Sorunlara İlişkin Görüşleri", 42.

⁵⁷ Davut Atış - Engin Dilbaz, "Okul Yöneticilerinin Yönetim Becerilerinin Etkili Okul Bağlamında Değerlendirilmesi", *Anadolu Journal of Education Sciences International* 12/2 (2022), 442-467, 459; Ahmet Üstün - Mustafa Gürlek, "Okul Müdürlerine Göre Okul Yöneticisi Atamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve Olası Çözüm Önerileri", *International Academic Social Resources Journal* 7/38 (2022), 624-631, 628; Ramazan Yirci - Bünyamin Berk, "Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Etkili Okul Müdürü: Nitel Bir Araştırma", *Journal of History School* 50 (2021), 570-598, 587.

⁵⁸ Yirci - Berk, "Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Etkili Okul Müdürü: Nitel Bir Araştırma", 586-587; Adnan Akcakoca - Kamil Ufuk Bilgin, "Okul Müdürlerinin Liderlik Stilleri ve Öğretmen Performansı", *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 1-23, 19.

⁵⁹ Ali Duran - Necati Cemaloğlu, "Başarılı Okul Müdürü Kimliği Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Alandan Sesler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (2020), 12-39, 29-30.

⁶⁰ Cafer Sandıkçı vd., "Okul Müdürlerinin Okul Başarısına Etkisi", *Uluslararası Özgün Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2023), 1-22, 17-18.

⁶¹ Duran - Cemaloğlu, "Başarılı Okul Müdürü Kimliği Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Alandan Sesler", 31.

⁶² Armağan vd., "Okul Müdürü ve İnsani İlişkiler", 54.

⁶³ Mehmet Nezir Çevik - Necati Cemaloğlu, "Eğitim Örgütü Yöneticilerinin Yönetişime İlişkin Algıları", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1620-1628, 1627.

⁶⁴ Fatih Elekoğlu - Seyithan Demirdağ, "Okul Müdürlerinin 21. Yüzyıl Becerileri, İletişim Becerileri ve Liderlik Stillerinin Öğretmen Algılarına Göre İncelenmesi", *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (2020), 101-117, 114.

⁶⁵ Uzundağ - Özmuş, "Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", 14.

güç mesafesinin yüksekliği iletişimin istendik ölçüde gerçekleşmesine engel olmaktadır.⁶⁶ İletişim becerisinin zayıflığı beraberinde eğitimin paydaşları arasında çatışmalara kaynaklık edebilmektedir. İletişimin kilit bir rol oynamakla birlikte eğitim yönetiminde başka saiklerin de çatışmalara kaynaklık ettiği belirtilmelidir. Diğer yandan yöneticiler kriz yönetiminde kendilerini yeterli görseler de öğretmenler, kriz sinyallerini algılayamadıklarını ve krizi yönetmede yeterli olmadıklarını düşünmektedirler.⁶⁷ Bir diğer araştırmada ise yöneticiler, eğitim almadıkları için kriz yönetimi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.⁶⁸

İlk defa yönetici olarak görevlendirilenlerin de belirttiği üzere müdür yardımcısı, öğretmen, öğrenci ve velilerle yaşanan iletişim sorunları çatışmalarda ilk sırayı almaktadır.⁶⁹ Bir başka araştırmada ilgisizlik veya müdahaleleriyle veli teması en zorlu alan olarak bulgulanmıştır.⁷⁰ Gereksiz şikâyetler, velilerin problem çözümüne dâhil olmamaları, okul kuralları ve mevzuata uymamaları bu sorunlarda öne çıkmaktadır.⁷¹

Öğretmenler, yöneticilerin kendilerinin görüşlerini almadıkları ya da alıyor gibi göründüklerini düşünmektedirler.⁷² Farklı bir ifadeyle öğretmenler okul yönetiminin kendilerini yeterli düzeyde önemsemediğini belirtmektedir.⁷³ Motivasyon kaybı, tükenmişlik gibi durumlar öğretmenler arası çatışmaya kaynaklık edebilmektedir. Bunun dışında çevrenin korunması, araç-gereç yetersizliği, dersliklerin temizliği gibi konular yönetici öğretmen çatışmasında etkili hususlardandır.⁷⁴ Haftalık ders programı, akademik başarı, disiplin suçları, ödüllendirme ve boş geçen derslere girme gibi hususlarda çatışma yaşanabilmektedir. İletişim sorunları, statü farklılığı, kişilik, fikir ve algı farklılıkları da çatışmalara kaynaklık edebilmektedir.⁷⁵

Okullarda yaşanan çatışmalarda yöneticiler çoğunlukla çözüm olarak bütünleştirme ve uzlaştırma stratejilerini kullanmaktadırlar.⁷⁶ Bazı araştırmalarda sırasıyla uzlaştırma, hükmetme ve kaçınma stratejilerinin kullanıldığı bulgulanmıştır. Farklı bir bulgu ise en düşük düzeyde hükmetme stratejisinin kullanıldığıdır.⁷⁷ Bu genel bulguların zıddına okul yöneticilerinin yönetimde en fazla yasal güç sonrasında uzmanlık, karizma, ödüllendirme ve zorlayıcı etmenleri kullandıkları da tespit edilmiştir.⁷⁸

Bütünleştirme ve uzlaştırma stratejileri düşünüldüğünde yöneticilerin taraflara eşit, adil ve tarafsız davranmayı tercih etmek istedikleri değerlendirilebilir. Çatışmadan okul ikliminin etkilenmemesi, çatışan

⁶⁶ Hale Sülüş Örenç, “Okul Müdürlerinin Yalnızlığı ile Örgütsel Güç Mesafesi Arasındaki İlişki”, *Spor, Eğitim ve Çocuk* 4/1 (2024), 1-31, 25.

⁶⁷ Sinem Çakır - Sezai Çakır, “Okullardaki Yönetici ve Öğretmenlerin Kriz Durumları ve Krizi Yönetme Becerilerine Yönelik Görüşleri”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 75 (2022), 837-849, 845.

⁶⁸ Çakır - Çakır, “Okullardaki Yönetici ve Öğretmenlerin Kriz Durumları ve Krizi Yönetme Becerilerine Yönelik Görüşleri”, 845.

⁶⁹ Bahri Aydın vd., “İlk Defa Görevlendirilen Okul Müdürlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 1194-1205, 1200.

⁷⁰ Usta - Boğa, “Okul Yöneticilerinin Okul Yönetiminde Yaşanan Sorunlara İlişkin Görüşleri”, 40.

⁷¹ Yetim - Toprakçı, “Göreve Yeni Başlayan Okul Yöneticilerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, 30.

⁷² Uzundağ - Özmuş, “Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi”, 13.

⁷³ İbrahim Uğur Metin, “Öğretmen Algılarına Göre Okullarda Örgütsel Adalet, Okul Müdürlerinin Kayırmacılık Davranışı ile Örgütsel Sinizm Düzeyinin İncelenmesi: Zonguldak İli Örneği”, *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (2020), 290-302, 301.

⁷⁴ Duygu Arslan - Ender Kazak, “Okul Yöneticileri ile Öğretmenler Arasında Yaşanan Çatışmaların Nedenleri”, *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 10 (2022), 130-145, 140.

⁷⁵ Arslan - Kazak, “Okul Yöneticileri ile Öğretmenler Arasında Yaşanan Çatışmaların Nedenleri”, 141.

⁷⁶ Kazım Çelik - Ali Tosun, “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetim Stilleri ile Örgütsel Sağlık Arasındaki İlişki”, *Adıyaman Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 9/1 (2019), 99-121, 115.

⁷⁷ Salih Güleçol vd., “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetimi Tarzının Öğretmenlerin İş Tatmini Üzerindeki Etkisi”, *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences* 9/2 (2023), 70-76, 75; İlkur Dülger - Şerafettin Dülger, “Okul Müdürlerinin Görüşlerine Göre Okullarda Karşılaşılan Çatışmalar ve Çözüm Yöntemlerinin İncelenmesi”, *Ulusal Eğitim Dergisi* 2/2 (2022), 444-466, 463.

⁷⁸ Mukadder Boydak Ozan, “Öğretmen Görüşlerine Göre Okul Müdürlerinin Örgütsel Kontrol Mekanizmalarından Güç Stilleri”, 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/24 (2019), 503-524, 516.

tarafların bir arada çalışmaya devam edebilmesi için tarafların makul bir noktada buluşturulması önemli görülmektedir.⁷⁹ Yöneticiler kendilerini kuralların koyucu ve uygulayıcısı olarak da konumlayabilmektedirler. Yasal yetkiyi kullanmayı ve normu hatırlatmayı tercih edebilmekte, katı uyarılarda bulunabilmektedir. Ya da kaçınma stratejisi ile birlikte yok sayma, sabretme, zamana yayma gibi yöntemleri kullanarak, olaylara kayıtsız kalmayı tercih edebilmektedir.⁸⁰ Diğer yandan çatışma yönetiminde; bütünleştirme, ödün verme ve uzlaştırma stratejilerinin ilişkileri pozitif yönlü etkilediği değerlendirilmektedir. Hükmetme ve kaçınma stratejileri ise olumsuz sonuçları beraberinde getirmektedir.⁸¹ Tümlleştirme, ödün verme ve kaçınma stratejilerinde öğretmenler olumsuz etkilenmezken, hükmetmenin öğretmenlerin iş tatminini azalttığı, uzlaştırmanın ise iş tatminini artırdığı bulgulanmıştır.⁸²

2.4. Yöneticilerin Seçimi

Okul yöneticiliğinin tercihinde üst yöneticiler, okul müdürü ve meslektaş önerisi/teşviki, zorlama, yönetimin olumsuz tutumlarının müdür olmaya zorlaması gibi kodlar öne çıkmaktadır.⁸³ Bu kodların dışsal kaynaklı ve motive ediciliğinin düşüklüğü dikkat çekmektedir. Literatürde içsel motive edicilerin önemine vurgu yapılmaktadır.⁸⁴ Bu anlamda faydalı olabilme, çalışmayı sevmeyi, yönetme ve bağımsız çalışma imkânı, görevde yükselme, tecrübe kazanma ve gelişim sağlama, yöneticiliği cazip kılmaktadır.⁸⁵ Diğer yandan mevcut yöneticilerin yönetimde oldukları için mutluluk, sorumluluk ve sevgi gibi olumlu duygular yaşadıkları da belirlenmiştir.⁸⁶

Eğitim sisteminin başarısı, eğitim yöneticisinin eğitimi, hakkaniyetli seçimi ve ona elverişli koşulların sağlanmasıyla elde edilebilecek bir durumdur.⁸⁷ Karşılaşılan sorunlar alanında üzerinde en çok durulan husus yönetici seçme ve görevlendirme sistemidir. Öncelikli olarak çözülmesi gereken bir alan olarak vurgulanmaktadır.⁸⁸ Görevlendirme, yer değiştirme ve görevden alınmaya ilişkin çıkarılan yönetmelik ve yönetmelik değişikliklerinin varlığı bu alanda standardın oluşturulmadığının ve net kararlar alınamadığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.⁸⁹ Seçim en tartışmalı ve sık değişiklik gösteren konulardan biridir. Bu ise bütün odağı seçme konusunda toplamakta yetiştirme konusu ise geri planda kalmaktadır. Oysaki seçme ve yetiştirme modeliyle sistemden beklentilerin karşılanması zaruri görünmektedir.⁹⁰ Meslekte öğretmenlik esastır anlayışı yöneticilerin seçim ve görevlendirilmelerinde başat faktör olduğu için okul yöneticilerinin deneme yanılma yöntemi ile yetiştikleri değerlendirilmektedir.⁹¹

⁷⁹ Osman Eyri, “Okullarda Yaşanan Çatışmalarda Yöneticilerin Kullandıkları Çatışma Yönetimi Stratejileri Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Eğitime Özgün Bakış Dergisi* 1/1 (2023), 44-59, 53; Ersay Özkara - Binali Tunç, “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Okul Kültürü Arasındaki İlişkinin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53/3 (2020), 1023-1050, 1040.

⁸⁰ Eyri, “Okullarda Yaşanan Çatışmalarda Yöneticilerin Kullandıkları Çatışma Yönetimi Stratejileri Üzerine Bir İnceleme”, 55.

⁸¹ Özkara - Tunç, “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Okul Kültürü Arasındaki İlişkinin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi”, 1041.

⁸² Güleçöl vd., “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetimi Tartzının Öğretmenlerin İş Tatmini Üzerindeki Etkisi”, 75.

⁸³ Ender Kazak, “Öğretmenlerin Okul Yöneticiliğini Tercih Etme Nedenleri”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/1 (2021), 59-73, 69.

⁸⁴ Özge Öztekin Bayır - Ayşe Dönmez, “Türkiye’de Kadın Okul Müdürü Olmak”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 26/1 (2020), 163-202, 197.

⁸⁵ Canlı - Sindi, “Okul Müdürlerinin İş Doyumu: Nitel Bir Çalışma”, 83.

⁸⁶ Sarpkaya, “Okul Müdürü Olmanın Anlamı Üzerine Bir Olgubilim Çalışması”, 1812.

⁸⁷ İlhan Duman, “Kamu Okullarına Okul Müdürü Atama Mevzuatlarının Tarihsel İncelemesi”, *Premium E-Journal of Social Sciences* 5/12 (2021), 134-144, 143.

⁸⁸ Can, “Okul Yönetiminin Sorunları: Okul Müdürlerinin Değerlendirmeleri”, 423.

⁸⁹ Duman, “Kamu Okullarına Okul Müdürü Atama Mevzuatlarının Tarihsel İncelemesi”, 143.

⁹⁰ Mehmet Baki Öztürk - Murat Akkuş, “Japonya, Güney Kore, Singapur ve Türkiye’de Okul Yöneticilerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2020), 65-79, 76.

⁹¹ Kaya, “Okul Müdürü Kavramına Yönelik Algıların Analizi: Bir Katılımcı Sözlük Fenomeni Ekşi Sözlük Örneği”, 77.

Görevlendirmede liyakatin aranmaması, meslekleşmenin sağlanamaması, seçimde gerçekçi ölçütlerin ve tutarlı politikaların olmaması yönetici atamadaki karşılaşılan sorunlardan öne çıkanlar olarak belirtilmektedir.⁹² Bu yönüyle yönetici seçiminde belli ölçütlerin olmaması yöneticiliği tartışmalı ve politik bir konumda bırakmaktadır.⁹³ Yönetmeliklerin sürekli değiştirilmesi istikrarın sağlanmasında önemli bir sorun alanı olarak görülmektedir.⁹⁴ Okul yöneticiliğinde hizmet öncesi ve sonrasında göreve ilişkin eğitimlerin yetersizliği de vurgulanan hususlardandır.⁹⁵

Okul yöneticiliğinin ayrı bir meslek olarak tanınması vurgusu yapılmaktadır.⁹⁶ Yönetici seçme, yetiştirme ve atama sisteminin liyakat ve uzmanlık temelinde ele alınması, siyasi ve ideolojik etkilerden uzak, uzun vadeli bir devlet politikası olarak yapılandırılması, yetki ve sorumluluk dengesi ve yetiştirilmelerine önem verilmesi hususları öne çıkarılmaktadır.⁹⁷ Seçim ve atamada liyakat ve deneyimin yanında objektif bir ölçme sisteminin kullanılması önem arz edecektir.⁹⁸ Tecrübeye sistem içinde önemli bir faktör olarak yer verilmesi de gerekli görünmektedir.⁹⁹

2.5. Yapılması Gerekenler

Yetenekli öğretmenleri mesleğe çekmek, görevin gerektirdiği yeterlikleri kazandırmak, özlük haklarını yükseltmek, karşılaştığı güçlükler karşısında motive etmek, meslekten ayrılmaya önlem almak okul yöneticiliği ile ilgili genel bir strateji olarak dünyada hâkim paradigmalardır.¹⁰⁰ Meslek olarak kabulü, hizmet öncesi ve sonrasında eğitimlerin verilmesi, iletişim-problem ve karar alma konularında yetkinleştirme, tecrübenin önemsinmesi, müdür yardımcısı olmadan müdür olunmaması ve öğretim liderliği biçimiyle bir takım düzenlemelere ihtiyaç olduğu değerlendirilmektedir.¹⁰¹ Ayrıca okul yöneticileri için mevzuat, etik vb. konularda düzenli eğitimler, iş yükünü azaltıcı uygulamalar, yönetici, öğretmen ve veliler için iletişim seminerleri, teşvik edici mali politikalar, üst kurumlar ile kolay ve ulaşılabilir iletişim kanalları, yönetici akademisi, profesyonelleşme, sınav ve liyakate dayalı atama hususları öne çıkarılmaktadır.¹⁰² Okul müdürlerinin birbirlerinden öğrenmelerine imkân veren bilgi, beceri ve tutum paylaşımlarına gereksinim duyulduğu belirtilmektedir.¹⁰³ Bu anlamda okul yöneticilerinin yayınlar, toplantılar, kaynak kişiler ve akademik çalışmalar gibi mesleki gelişimlerinde başvurdukları kaynak çeşitliliği önemli görünmektedir.¹⁰⁴

⁹² Üstün - Gürlek, “Okul Müdürlerine Göre Okul Yöneticisi Atamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve Olası Çözüm Önerileri”, 629.

⁹³ İdris Şahin vd., “Okul Yöneticilerinin Atanmasında Kaotik Dönem ve Etkileri”, *İlköğretim Online* 16/3 (2017), 1007-1021, 1019.

⁹⁴ Necdet Konan, “Okul Müdürü Görevlendirmeye İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/1 (2017), 147-160, 154.

⁹⁵ Öztürk - Akkuş, “Japonya, Güney Kore, Singapur ve Türkiye’de Okul Yöneticilerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi”, 75.

⁹⁶ Münir Şahin, “Türkiye ve Avrupa Ülkelerinde Okul Yöneticisi Eğitimi ve Atama Süreçlerine İlişkin Bir Çalışma”, *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi* 5/12 (2022), 1829-1854, 1849.

⁹⁷ Can, “Okul Yönetiminin Sorunları: Okul Müdürlerinin Değerlendirmeleri”, 427.

⁹⁸ Engin Yiğit vd., “Okul İdarecilerinin Bakış Açısı ile Okul Yöneticiliği”, *Ulusal Eğitim Dergisi* 3/5 (2023), 742-756, 753.

⁹⁹ Yusuf Gezer, “Okul Müdürlerinin Yöneticilikte Profesyonelleşmeye İlişkin Görüşleri”, *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (2021), 60-73, 69.

¹⁰⁰ Kazak, “Öğretmenlerin Okul Yöneticiliğini Tercih Etme Nedenleri”, 70.

¹⁰¹ Ali Balcı, “Okul Yöneticiliğinin Meslekleşmesi”, *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 62-78, 75.

¹⁰² Ferit Özkaya, “Okul Etkililiğinin Önündeki Engellere İlişkin Okul Müdürlerinin Görüşleri”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/1 (2021), 119-144, 139.

¹⁰³ Neşe Aşkar - Şakir Çankır, “Temel Eğitim Okulları Müdürlerinin Sergiledikleri Özgeci Davranışlar ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki”, *Trakya Eğitim Dergisi* 11/2 (2021), 1087-1104, 1101.

¹⁰⁴ Soner Polat vd., “Okul Yöneticilerinin Kendi Mesleki Gelişimleri ve Okulu Geliştirmeye Yönelik Liderlik Davranışlarına İlişkin Görüşleri”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2018), 205-224, 217.

Sonuç

Çalışmada imam hatip okulu ve okul yöneticisi bileşenleri üzerinde durulmuştur. İmam hatip okulu profili için; siyasi ve ideolojik yaklaşımlar, kimlik, fonksiyon, akademik başarı, tercih, memnuniyet ve meslek dersleri gibi bu kuruma münhasır özellikler tespit edilmiştir. Bu, okul yöneticisi için imam hatip okullarına yönelik bir perspektif oluşturma gayreti olarak okunabilir. Diğer yandan eğitim yönetimi literatürü incelenerek, okul yöneticileri ile ilgili; mevcut durum, etkililik, iletişim, çatışma yönetimi, seçim ve yapılması gerekenler başlıkları belirlenmiştir. Bu ise ikinci kısma; okul yöneticisi profiline karşılık gelmektedir. Her iki bileşen için de olumlu ya da olumsuz özellikler öne çıkarılmadan, bulgulardan hareketle imam hatip okulu müdürü nasıl olmalıdır sorusuna cevap oluşturulmaya çalışılmıştır.

İmam hatip okullarıyla ilgili olarak öne çıkan özelliklerden hareket edildiğinde yöneticinin siyasi ve ideolojik tartışmalara girmeden okulun eğitim yönüne odaklanması ilk adım olarak düşünülebilir. Genel kitleden ayrışmasa bile kendine has kimlik özellikleriyle imam hatip okulu öğrencilerinin tanınması gerekecektir. Bu okulların meslek, din eğitimi ve yükseköğretim başlığında üçlü bir fonksiyonu bulunmaktadır. Mesleğe hazırlığın daha geride kaldığı, akademik başarının ise öncelendiği bir yapıyla karşılaşmak olasıdır. İmam hatip okullarını diğer okul türlerinden ayıran özelliği fonksiyonudur. Bu durum üç alana yönelik çalışmanın yönetimi anlamına gelmektedir. Veli ya da kendi tercihiyle gelen öğrencilerin varlığına göre tedbirler de geliştirmek gerekecektir. Öğrencinin bu okulu tercih nedenini dikkate alan bir yaklaşım geliştirilmeli, varsa memnuniyetsizliği bunu izaleye yönelik tedbirler alınmalıdır. Okula yönelik memnuniyet oranlarının artırılmaya çalışılması önemli görünmektedir. Meslek dersleri ve öğretmenlerine ilişkin geliştirilmesi gereken öğretim liderliği kapsamında tedbirlere de ihtiyaç vardır.

Okul yöneticisi profili kapsamında öne çıkan özelliklerden hareket edildiğinde ise okul yöneticiliği ile ilgili, toplumdaki olumsuz algının varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum öğrenci ve öğretmen bakış açısıyla imam hatip okulları için de görece doğruluk taşımaktadır. Söz konusu algının imam hatip okulları açısından ilk aşamada nötrleştirilmesi gerektiğinden hareket edilebilir. Yönetmenin verdiği soğukluğun aşılabilmesi güç görünmektedir. Vaki bu yönde de olsa olumlu izlenimler ve iyileştirmeler için yöneticinin stratejiler geliştirmesi, eğitim kurumunda yapılabilecek tüm icraatların başlangıcını oluşturmaktadır.

Yöneticiler kendilerini birçok alanda yetkin görmelerine karşın özellikle öğretmenlerle yapılan görüşme sonuçlarıyla karşılaştırıldığında bu yetkinliğin mahiyeti de sorgulanabilmektedir. Öğretmenler farklı konularda değişen görüşlerle birlikte genel olarak okul yöneticilerini yetkin görmemektedirler. Bu durum imam hatip okulları için de görece geçerlidir. Öğretmen görüşlerindeki olumsuz nitelermeler dikkate alındığında, imam hatip okulu yöneticileri; yönetim süreçlerini zafiyete uğratmadan, öğretmenler başta olmak üzere veli ve öğrencilerin görüş, öneri ve eleştirilerini dikkate almalıdır. Kabulü zor olsa bile kişisel zafiyetlerin, zayıf ya da başarısız yönlerin varlığını kabul etmeli, buna uygun mesleki gelişim imkânlarını kullanmalıdır. Mesleki gelişimde; liderlik, iletişim ve çatışma yönetimi gibi konuları öncelikli olarak gündemine almalıdır. Bu bağlamda okul yöneticileri, otokontrol mekanizmaları oluşturarak sorumluluklarını üstlenebilmeli; sistem, üst yöneticiler, öğretmen, veli ya da öğrenciye olumsuzlukların mal edilmesi kolaycılığına kendilerini kaptırmamalıdır. Yöneticilerin, olumsuzlukların bertarafı için taraflarla imkânlar ölçüsünde iş birliğinde hareket etmesi de gerekmektedir.

Literatürden hareketle etkili bir okul yöneticisinin ortak özelliklerini; yönetimde yetkin, iletişimi güçlü, sorun çözen, vizyon ve motivasyon sahibi bir lider olarak tanımlamak olasıdır. Paydaşların da belirttiği gibi yetkisini kullanması fakat bunu hissettirmeden yapması önemlidir. Özellikle liyakat, adalet, dürüstlük, sabır ve hoşgörü gibi alanda da öne çıkan değerlerin kayıtsız şartsız benimsenmesi gerekmektedir.

21. yy. becerileri kapsamında sıklıkla vurgulanan dijital becerilerin okul yöneticilerine yönelik yetkinliklerde sınırlı düzeyde konu edilmesi dikkat çekmektedir. Teknolojinin yönetim süreçlerinde kullanımına yönelik farkındalıkta eksiklikler söz konusudur. Gelecek öngörüldüğünde teknolojinin hayatın her alanındaki varlığı hissedilmeden bu alana da hazırlıklı olmak gerekecektir. Özellikle planlama, karar verme, örgütlenme ve denetim gibi yönetim süreçlerinde teknolojinin etkin kullanımına ihtiyaç duyulacaktır.

İmam hatip okulu yöneticisinin en önemli yeterliği ne olmalıdır sorusuna verilebilecek cevap, bu araştırma kapsamında iletişim ve çatışma yönetimidir denilebilir. Çoklu görevleri olsa bile bir okul

yöneticisi üst yönetici, öğretmen, personel, öğrenci ve veli gibi birçok tarafla iş birliğinde eğitim sürecini yönetmek durumundadır. Bu kaçınılmaz olarak iletişimi merkezi bir kavram durumuna getirmektedir. Veli profili düşünüldüğünde toplumun neredeyse tüm kesimleriyle muhatap olması; siyasi, ekonomik, dini vb. tüm gruplarla karşılaşmasını olası kılmaktadır. Bu; kişilik, beklenti, önem gibi birçok farklılıklar barındıran geniş bir aralıktaki insanların, eğitim ve öğrenci odağında okul müdürü ile iletişime geçmesi anlamına gelmektedir. Bu kadar çeşitliliğin olduğu yerde ise birçok farklı nedenden kaynaklanan çatışmaların varlığı muhtemeldir. Dolayısıyla okul yöneticisi çatışmalara yönelik oldukça donanımlı olmalıdır. Çatışmalar, yöneticinin sadece uzlaşma ile üstesinden gelebileceği bir alan durumunda değildir. Bu bağlamda tarafların yüksek yararı gereğince yeri ve zamanında; bütünleştirme, uzlaşma ve ödün verme stratejileri tercih edilmeli, hükmetme ve kaçınma stratejileri ise kullanılmamalıdır.

Okul yöneticisinin kendini kişisel ve mesleki alanda geliştirmek için bireysel gayret göstermesi de gerekmektedir. Aksi durumda her şeyin deneme yanılma yöntemiyle öğrenildiği, yıpranılan ve yıpratılan, etkililik ve verimliliğin olmadığı bir sonuçla karşılaşmak muhtemeldir. Yöneticinin içsel motive edicilerden hareketle; faydalı olma, çalışkanlık, gelişim ve yönetme gibi alanlara ilgisi olan öğretmenleri okul yöneticiliği için teşvik etmesi de beklenmektedir.

Alanda yönetici yeterliklerinden iletişim ve çatışma yönetiminden sonra ağırlığı, yöneticilerin seçimi meselesi oluşturmaktadır. Seçim sonrası eğitimler, meslekleşme gibi konular da gündeme getirilmektedir. Mevcut durumda önem bakımından yöneticilerin seçimi, onların yetiştirilmesi konusunu geride bırakmaktadır. Oysaki eğitim yönetiminde, seçime ilişkin tüm süreçlerin liyakate göre kurgulanarak yöneticilerin mesleki ve kişisel gelişimlerinin odakta yer aldığı yaklaşım öne çıkarılmaktadır. Diğer yandan okul yöneticiliğinde meslekleşme de gelişimin sacayaklarından biri olarak gösterilmektedir.

Kaynakça

- Acar, Ali Kemal. "Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngörülerini ile Bir İmam Hatip Okulu Tasavvur Etmek". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2023), 566-587.
- Akcakoca, Adnan - Bilgin, Kamil Ufuk. "Okul Müdürlerinin Liderlik Stilleri ve Öğretmen Performansı". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 1-23.
- Alanoğlu, Müslüm - Demirtaş, Zülfü. "Bürokratik Okul Yapısı ile Müdür Yönetim Tarzları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 199-213.
- Armağan, Yasir vd. "Okul Müdürü ve İnsani İlişkiler". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 26 (2020), 1-58.
- Arslan, Duygu - Kazak, Ender. "Okul Yöneticileri ile Öğretmenler Arasında Yaşanan Çatışmaların Nedenleri". *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 10 (2022), 130-145.
- Aslan, Osman vd. "Liselerde Okuyan Öğrencilerin Okul Müdürüne İlişkin Metaforik Algıları". *Bilim Armonisi* 1/1 (2018), 11-17.
- Aşkar, Neşe - Çinkır, Şakir. "Temel Eğitim Okulları Müdürlerinin Sergiledikleri Özgeci Davranışlar ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki". *Trakya Eğitim Dergisi* 11/2 (2021), 1087-1104.
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 49-80.
- Atış, Davut - Dilbaz, Engin. "Okul Yöneticilerinin Yönetim Becerilerinin Etkili Okul Bağlamında Değerlendirilmesi". *Anadolu Journal of Education Sciences International* 12/2 (2022), 442-467.
- Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 105-132.
- Ay, Sena. *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydeniz, Arif. "Özel Yetenekli Öğrencilerin Okul Müdürü Kavramına Yönelik Metaforik Algıları". *Sosyal Bilgilerde Yenilikçi Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2022), 20-33.
- Aydın, Bahri vd. "İlk Defa Görevlendirilen Okul Müdürlerinin Karşılaştıkları Sorunlar". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 1194-1205.
- Balcı, Ali. "Okul Yöneticiliğinin Meslekleşmesi". *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 62-78.
- Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52/2 (2019), 241-264.
- Batar, Yusuf. "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.
- Bayır, Özge Öztekin - Dönmez, Ayşe. "Türkiye'de Kadın Okul Müdürü Olmak". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 26/1 (2020), 163-202.
- Can, Ertuğ. "Okul Yönetiminin Sorunları: Okul Müdürlerinin Değerlendirmeleri". *Yaşadıkça Eğitim* 36/2 (2022), 402-433.
- Canlı, Suzan - Sindi, Şevket. "Okul Müdürlerinin İş Doyumu: Nitel Bir Çalışma". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2021), 69-88.
- Ceylan, Şerife. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı İlgilerinin İncelenmesi". *Talim* 6/2 (2022), 136-146.
- Çakır, Sinem - Çakır, Sezai. "Okullardaki Yönetici ve Öğretmenlerin Kriz Durumları ve Krizi Yönetme Becerilerine Yönelik Görüşleri". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 75 (2022), 837-849.

- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelik, Kazım - Tosun, Ali. "Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetim Stilleri ile Örgütsel Sağlık Arasındaki İlişki". *Adıyaman Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 9/1 (2019), 99-121.
- Çevik, Mehmet Nezir - Cemaloğlu, Necati. "Eğitim Örgütü Yöneticilerinin Yönetişime İlişkin Algıları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1620-1628.
- Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2015), 235-282.
- Çoban, Muhammed Furkan. *İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleğe Adanmışlık ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi (Balıkesir Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Duman, İlhan. "Kamu Okullarına Okul Müdürü Atama Mevzuatlarının Tarihsel İncelemesi". *Premium E-Journal of Social Sciences* 5/12 (2021), 134-144.
- Duran, Ali - Cemaloğlu, Necati. "Başarılı Okul Müdürü Kimliği Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Alandan Sesler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (2020), 12-39.
- Dülger, İlknur - Dülger, Şerafettin. "Okul Müdürlerinin Görüşlerine Göre Okullarda Karşılaşılan Çatışmalar ve Çözüm Yöntemlerinin İncelenmesi". *Ulusal Eğitim Dergisi* 2/2 (2022), 444-466.
- Elekoğlu, Fatih - Demirdağ, Seyithan. "Okul Müdürlerinin 21. Yüzyıl Becerileri, İletişim Becerileri ve Liderlik Stillerinin Öğretmen Algılarına Göre İncelenmesi". *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (2020), 101-117.
- Erçetin, Şefika Şule - Açıkalın, Şuay Nihan. "İmam Hatip Okulu Yöneticilerinin Liderlik Yeterlikleri". *Eskişeyi* 45 (2021), 819-841.
- Eyri, Osman. "Okullarda Yaşanan Çatışmalarda Yöneticilerin Kullandıkları Çatışma Yönetimi Stratejileri Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Eğitime Özgün Bakış Dergisi* 1/1 (2023), 44-59.
- Furat, Ayşe Zişan. "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem vd. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 99-115.
- Genç, Muhammet Fatih. "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri". *Eğitime Bakış* 35 (2015), 19-24.
- Genç, Muhammet Fatih. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166.
- Gezer, Yusuf. "Okul Müdürlerinin Yöneticilikte Profesyonelleşmeye İlişkin Görüşleri". *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (2021), 60-73.
- Güleçol, Salih vd. "Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetimi Tarzının Öğretmenlerin İş Tatmini Üzerindeki Etkisi". *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences* 9/2 (2023), 70-76.
- İlbasan, Haydar. "Okul Müdürlerinin Örgütsel Stres Kaynakları", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2023), 239-256.
- İlhan, Hafize - Çelebi, Nurhayat. "Okul Müdürlerinin Toksik Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarının İlişkisi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 12/23 (2021), 201-223.
- Kahraman, Ümit. "Okul Müdürlerinin Kayırmacılık Davranışları". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 90-106.

- Kalkan, Ümit. “Öğretmen Görüşlerine Göre Proje İmam Hatip Liselerinde Yönetici ve Öğretmen Nitelikleri: Konya Örneği”. *Nüşa* 55 (2022), 117-140.
- Kamburoğlu, Ümmügül Betül. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: “Öteki” Olmadan “İmam Hatipli” Olmak Mümkün mü?”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, 373-389.
- Karaman, Davut. “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-37.
- Karasubaşı, Ömer Alper vd. “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1235-1256.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 221-239.
- Karayaman, Saffet. “Okul Yöneticilerini Etik İnkileme İten Baskı ve Güç Kaynaklarının Okul Kademelerine Göre İncelenmesi”. *İnsan&İnsan* 27 (2021), 235-253.
- Kasapoğlu, Elif vd. “İmam Hatip Liselerinde Müdür ve Müdür Yardımcılarının Değişim Liderliği Rolüne Yönelik Görüşleri”. *International Academic Social Resources Journal* 8/54 (2023), 3918-3927.
- Kaya, Metin. “Okul Müdürü Kavramına Yönelik Algıların Analizi: Bir Katılımcı Sözlük Fenomeni Ekşi Sözlük Örneği”. *Eurasian Journal of Teacher Education* 1/1 (2020), 70-81.
- Kazak, Ender. “Okul Müdürlerinin Etkililiğine İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 79-96.
- Kazak, Ender. “Öğretmenlerin Okul Yöneticiliğini Tercih Etme Nedenleri”. *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/1 (2021), 59-73.
- Kesgin, Erdal vd. “Öğretmen Görüşlerine Göre Okul Müdürlerinin Toksik Liderlik Davranış Düzeylerinin Belirlenmesi”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2023), 37-48.
- Konan, Necdet. “Okul Müdürü Görevlendirmeye İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/1 (2017), 147-160.
- Metin, İbrahim Uğur. “Öğretmen Algılarına Göre Okullarda Örgütsel Adalet, Okul Müdürlerinin Kayırmacılık Davranışı ile Örgütsel Sinizm Düzeyinin İncelenmesi: Zonguldak İli Örneği”. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (2020), 290-302.
- Mücahit, Mustafa. “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99.
- Ozan, Mukadder Boydak. “Öğretmen Görüşlerine Göre Okul Müdürlerinin Örgütsel Kontrol Mekanizmalarından Güç Stilleri”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/24 (2019), 503-524.
- Örenç, Hale Sülüş. “Okul Müdürlerinin Yalnızlığı ile Örgütsel Güç Mesafesi Arasındaki İlişki”. *Spor, Eğitim ve Çocuk* 4/1 (2024), 1-31.
- Özkan, Hülya. “Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme”. *Talim* 5/4 (2020), 55-70.
- Özkara, Ersay - Tunç, Binali. “Okul Yöneticilerinin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Okul Kültürü Arasındaki İlişkinin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53/3 (2020), 1023-1050.
- Özkaya, Ferit. “Okul Etkililiğinin Önündeki Engellere İlişkin Okul Müdürlerinin Görüşleri”. *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 9/1 (2021), 119-144.

- Öztürk, Kurtuluş. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 57 (2023), 27-59.
- Öztürk, Mehmet Baki - Akkuş, Murat. “Japonya, Güney Kore, Singapur ve Türkiye’de Okul Yöneticilerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi”. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 7/1 (2020), 65-79.
- Polat, Soner vd. “Okul Yöneticilerinin Kendi Mesleki Gelişimleri ve Okulu Geliştirmeye Yönelik Liderlik Davranışlarına İlişkin Görüşleri”. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2018), 205-224.
- Sali, Esra. *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sandıkçı, Cafer vd. “Okul Müdürlerinin Okul Başarısına Etkisi”. *Uluslararası Özgün Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2023), 1-22.
- Sarı, Mustafa. “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.
- Sarpkaya, Pınar Yengin. “Okul Müdürü Olmanın Anlamı Üzerine Bir Olgubilim Çalışması”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/35 (2021), 1785-1822.
- Subaşı, Necdet. “İmam Hatip(l)i Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 115-132.
- Şahin, İdris vd. “Okul Yöneticilerinin Atanmasında Kaotik Dönem ve Etkileri”. *İlköğretim Online* 16/3 (2017), 1007-1021.
- Şahin, Münir. “Türkiye ve Avrupa Ülkelerinde Okul Yöneticisi Eğitimi ve Atanma Süreçlerine İlişkin Bir Çalışma”. *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi* 5/12 (2022), 1829-1854.
- Tarhan, Hümeysra - Karateke, Tuncay. “Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 481-516.
- Topcu, İhsan - Ersoy, Mustafa. “Eğitim Yönetiminde Teknoloji Kullanımına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri”. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/ Özel Sayı (2020), 4930-4955.
- Tosun, Cemal - Selek, Kazım. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi”. *Kalemname* 8/15 (2023), 156-188.
- Usta, Mehmet Emin - Boğa, Fevzeddin. “Okul Yöneticilerinin Okul Yönetiminde Yaşanan Sorunlara İlişkin Görüşleri”. *Harran Maarif Dergisi* 6/1 (2021), 18-49.
- Uzundağ, Vehbi - Özmuşul, Mustafa. “Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi”. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/1 (2021), 1-16.
- Üstün, Ahmet - Gürlek, Mustafa. “Okul Müdürlerine Göre Okul Yöneticisi Atamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve Olası Çözüm Önerileri”. *International Academic Social Resources Journal* 7/38 (2022), 624-631.
- Yetim, Günnur - Toprakçı, Erdal. “Göreve Yeni Başlayan Okul Yöneticilerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2020), 13-32.
- Yiğit, Engin vd. “Okul İdarecilerinin Bakış Açısı ile Okul Yöneticiliği”. *Ulusal Eğitim Dergisi* 3/5 (2023), 742-756.
- Yirci, Ramazan - Berk, Bünyamin. “Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Etkili Okul Müdürü: Nitel Bir Araştırma”. *Journal of History School* 50 (2021), 570-598.
- Zengin, Mahmut. “Modern Türkiye’de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem vd. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 41-58.

İSTANBUL KADI SİCİLLERİNDE HEKİMLERİN MAHKEME KARARLARINA ETKİLERİ VE İLGİLİ MAHKEME KARARLARININ FİKHİ TEMELLERİ

İbrahim KARATAŞ*

Mehmet DİRİK**

ÖZ

İstanbul kadı sicilleri, Osmanlı döneminde kayıt altına alınan mahkeme kararlarını günümüze ulaştıran bir köprü görevi görmektedir. Bu kayıtlar; dönemin hukuk anlayışını, mahkeme süreçlerini, delillendirme yöntemlerini ve karar mekanizmalarını günümüze taşımaktadır. Bu sebeple, İstanbul kadı sicillerinde kayıt altına alınmış davalarda mahkeme süreçlerine etki eden; müddeilerin iddiaları, davalıların savunmaları ve mahkemelerin delil tercihleri oldukça önem arz etmektedir. Çalışmamızda evvela, İstanbul kadı sicillerinde kayıtlı bazı mahkeme kararları günümüz Türkçesine çevrilerek hekimlerin, müdahil oldukları duruşmalarda dava süreçlerine ve sonuçlarına etkilerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Ardından mahkeme kararlarına etki ettiği düşünülen fikhî temellendirmelere değinilmeye çalışılmıştır. Bu temellendirmeler genellikle Hanefî mezhebi merkezli yapılmıştır. Hekimlerin kadı sicillerinde geçen ve bu çalışmada değinilen; ehlihibre, bilirkişilik ve şahitlik yönlerine dair bazı araştırmalar mevcuttur. Ancak bu araştırmalarda fıkıh kitaplarına ve fikhî terimlere atıflar yapılmasına rağmen ilgili atıflar genellikle Türkçe kaynaklarla sınırlı kalmış, meseleler klasik kaynaklara başvurularak fikhî açıdan tahlil edilmemiştir. Bu çalışmada az da olsa bu açığın da kapatılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kadı Sicilleri, Hekim, Bilirkişilik, Mahkeme

THE INFLUENCE OF DOCTORS ON COURT DECISIONS IN THE ISTANBUL QADI REGISTERS AND THE FIQH FOUNDATIONS OF RELATED COURT DECISIONS

ABSTRACT

The Istanbul Qadi Registers serve as a bridge that brings the court decisions recorded during the Ottoman period to the present day. These records carry the legal understanding, the court processes, the methods of evidence, and the decision-making mechanisms of the era to the present day. Therefore, in the cases recorded in the Istanbul Qadi Registers, the claims of the plaintiffs, the defenses of the defendants, and the court's preference for evidence are of significant importance in influencing the course of legal proceedings. In this study, firstly, some court decisions recorded in the Istanbul Qadi Registers have been translated into modern Turkish, and an attempt has been made to identify the impact of the involvement of physicians in the trials on the legal processes and outcomes. Subsequently, the legal foundations that are believed to have influenced the court decisions have been discussed. These foundations are primarily based on the sources of Hanafî jurisprudence. While there are some studies on the roles of physicians in the qadi registefrs, such as their involvement as experts, witnesses, or as members of the "ehlihibre" (expert panel), these studies often refer to Turkish sources for references to fiqh books and legal terms. However, the issues have not been analyzed from a fiqh perspective through classical fiqh sources. This study aims to address this gap, albeit in a limited capacity.

Keywords: Islamic Law, Istanbul Qadi Registries, Physician, Expert Witness, Court

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, PhD Student, İzmir Katip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, İzmir, Türkiye, ibrahim_karatas34@outlook.com, <https://orcid.org/0000-0003-4401-209X>, <https://ror.org/024nx4843> (Sorumlu Yazar)

** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, İzmir, Türkiye, mhmtdrk@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>, <https://ror.org/024nx4843>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 05.02.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 16.04.2025

Atıf / Citation: Karataş, İbrahim & Dirik, Mehmet. "İstanbul Kadı Sicillerinde Hekimlerin Mahkeme Kararlarına Etkileri ve İlgili Mahkeme Kararlarının Fikhî Temelleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 76-89. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1633542>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Mahkemelerin karar alırken en büyük dayanakları delillerdir. Deliller, hâkimler için hak ve hukukun yerine getirilmesi ve haksızlığın önlenmesi adına adeta can suyu görevi görmektedirler. Bu minvalde özellikle günümüzde maddi deliller, mahkemeler nezdinde davanın sonuçlanmasında yani karar aşamasında en etkili unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Maddi delilleri, teknik ve biyolojik deliller olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu doğrultuda ses kayıtlarını, fotoğraf ve video kayıtlarını teknik deliller başlığı altında; DNA, sarhoşluk, saç ve kıl, idrar, deri parçaları, parmak izi, ayak izi vb. delilleri de biyolojik deliller çatısı altında zikredebiliriz. Bu delillerin bir kısmı eski zamanlarda da mahkemelerde dikkate alınan ve mahkeme kararlarına doğrudan etki eden ispat yöntemlerindendir.

Maddi deliller, klasik İslam hukuku kaynaklarında müstakil başlık altında ele alınmasa da şahitlik, yemin, ikrar ve had cezaları başta olmak üzere pek çok konuda karîne adı altında zikredilmektedir. Bu minvalde anlaşılacağı üzere maddi deliller, bazı kesimlerce iddia edilenin aksine İslam hukukunda ispat vasıtalarından biri olarak görülen ve mahkeme kararlarına etki edecek düzeyde dikkate alınan bir karîne olarak değerlendirilmiştir.

Maddi deliller hem günümüzde hem de eski dönemlerde her ne kadar ispat vasıtası olarak kullanılsa da bu delillerin varlığı tek başına ispat için yeterli olamamaktadır. Bu sebeple meseleyi açığa kavuşturacak, ilgili delilleri anlayacak, inceleyecek ve açıklayacak kişilere çoğu zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kişiler ilgili olaylar hakkında mesleki anlamda uzman olan veya tecrübesi bulunan kimselerdir. Bunlar literatürde bilirkişi, ehlihibre ve ehliwukuf gibi isimlerle ifade edilmektedir.

Yukarıda da zikrettiğimiz deliller arasında başta biyolojik deliller olmak üzere tıp alanını ilgilendiren ve uzmanlık gerektiren delillerin anlaşılması ve açıklanmasının gerektiği pek çok davada mahkemelerin maddi delillerin yorumlanması ve açıklanması için başvurduğu mercilerden biri hekimler olmuştur. Tarih boyunca insanlığın en önemli ve gözde mesleklerinden biri olan hekimlik mesleği, her dönemde olduğu gibi mahkeme kayıtlarını ele aldığımız ilgili dönemlerde de dava süreçlerinde oldukça önemli bir konuma sahip ve mahkemeler tarafından en çok tercih edilen meslek grubu oldukları görülmüştür. Başvurulma gerekçelerinin en önemlisi ise hem devlet gözetiminde yetişmiş uzmanlar olmaları hem de ilgili meselelerle çokça karşılaşmaları sebebiyle bu konularda tecrübeli olmalarıdır.

Klasik fıkıh kaynaklarında yalnızca uzmanların muttali olabileceği konularda mahkemenin ilgili alandaki uzmana başvurabileceği ifade edilmektedir. Başvurulabilecek uzman kişiler sayılırken de hekimlerinde pek çok kaynaktaki zikredilmesi¹ mahkemelerin, delillerin aydınlatılması noktasında hekimlere başvurmasının fıkhi meşruiyet zeminini oluşturmaktadır.

İlgili vasıflarla mahkemelere delil ve görüş sunan hekimler rastgele seçilmemekte belli şartları haiz olması gerekmektedir. Bu minvalde Osmanlı'da bilirkişilik müessesesinin atanmış ve fiili bilirkişilik olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Devlet tarafından atanmış, alanında uzman bilirkişilere *ehlihibre* denirken, devlet tarafından atanmamış olmasına rağmen ilgili meselede görüşüne başvuru alan kişilere ise *ehliwukuf* denmektedir.²

Maddi delilleri açıklama ve anlaşılır kılma vazifesi ile mahkemeye müdahil olan hekimlerin yukarıda da zikredilen özellikleri haiz olmaları sebebiyle ehlihibre/bilirkişi unvanlarının yanı sıra şahit sıfatları ile de mahkeme süreçlerine müdahil olduklarını da ifade etmek gerekmektedir. Hekimlerin gerçekleştirdikleri muayeneler ve maddi deliller üzerinden ulaştıkları sonuçlar neticesinde bildirdikleri bu görüşlerin, mahkeme kararlarında belirleyici bir rol oynadıkları, ehlihibre ve şahitlik başlıkları altında değerlendirildikleri görülmektedir.

¹ Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed 'Alâ'uddîn es-Semerîkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/97.

² Abacı, Nurcan "Osmanlı Dönemi Bilirkişilik Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma", Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 3/3 (2002), 10.

1. Bilirkişilik ve Hekimlerin Bilirkişiliği

Bilirkişi, ilgili konuda eğitim alarak gerekli bilgi ve beceri hususunda kendini geliştiren ve talep edilen maddi delilleri ortaya çıkaracak nitelikte görüş bildirebilen kişi olarak tanımlanmaktadır.³ Özellikle delillerin beyana muhtaç ve şahitliklerin yetersiz olduğu davalarda, delillerin mahiyetlerinin tespiti ve eldeki verilerin desteklenmesi noktasında bilirkişilere başvurulmaktadır. Delillerin anlaşılmasında kilit role sahip olan bilirkişiler, mesleki uzmanlıklarının yanı sıra daha önceki davalardan da elde ettikleri tecrübelerle mahkemelere ilgili delilleri sunmaktadırlar. Bilirkişi olarak başvurulmuş uzman meslek gruplarının en önemlilerinden biri hekimlik mesleğidir.

Hekimlerin bilirkişi olarak katıldıkları davalarda ehlihibre ismi ile anıldıklarını yani bilirkişinin karşılığının İstanbul Kadı Sicillerinde ehlihibre olduğunu “*Hassa Silahşörü Hacı Ahmed Ağa’nın, satın aldıktan sonra hastalıklı olduğu anlaşılan cariye için Esirci Mehmed Salih’e ödediği paranın kendisine iadesi davası*”⁴ ve “*Aklı yerinde olmayan cariyeyi Na’ima Halil Efendi’ye satan Esirci Mehmed’in cariyenin bedelini iade etmesi*”⁵ davalarında açıkça görmekteyiz. Bu davalarda hekimler için kullanılan “*ehl-i hibre ta’yîn olunan bâssa etibbâlarından...*” vb. ifadeler bu görüşü destekler niteliktedir. Mezkûr davalarda hekimler (etibbâ) için açıkça ehlihibre vasfı kullanılmaktadır.

2. Şahitlik ve Hekimlerin Şahitliği

İncelediğimiz bazı davalarda bilirkişi olarak mahkemede rapor sunan hekimlerin, mahkemenin ilerleyen süreçlerinde şahit olarak değerlendirildiklerini düşünmemize sebep olan bazı veriler de göze çarpmaktadır.

Sözlükte “bilmek, görmek, gözlemek” gibi anlamlara gelen şahadet kelimesinden türeyen şâhid, İslam hukuku literatüründe “Bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde tanımlanabilmektedir.⁶ Ayrıca şahitlik, haber ve ihbar kavramları ile de tarif edilmiştir.⁷ Hekimlik mesleğine mensup bilirkişilerin mahkemelerde karar aşamasında bazı durumlarda şâhit sıfatı ile değerlendirildiklerini görmekteyiz. İleride ele alacağımız davalarda da görüleceği üzere, ehlihibre vasfı ile mahkemelerde ilkten bilirkişi olarak atanan hekimler bazı davaların ilerleyen süreçlerinde şahit olarak devam etmektedirler.

Farklı davalar için muhtelif görüşler mevcut olsa da genel itibarıyla zina dışındaki had suçları ile kısas suçunun ispatı için şahitlerin en az iki erkek olması gerektiği bilinmektedir.⁸ Bu minvalde, bazı duruşmaların ilerleyen kısımlarında hekimlerin en az iki erkek olarak görüş bildirmeleri ayrıca Müslümanları ilgilendiren meselelerde çağrılan hekimlerin Müslüman olmaları şartı (Nitekim Müslüman olma şartının ve en az iki erkek olunması gerektiği şartının koşulması İslam hukukunda şahitlerden beklenen ve yerine getirilmesi gereken şartlardandır.⁹) hekimlerin bilirkişi olarak müdahil oldukları davalarda davanın seyrine göre genellikle şâhit olarak da değerlendirildikleri iddiamızı desteklemektedir.

Ancak bilirkişilikte veyahut ehlivukuf seçiminde bu şartlar olmazsa olmaz değildir. Ehlihibre ve ehlivukufu daha çok uzmanlık şartı¹⁰ ve tecrübe ön plandadır. Bu durum şahitlik ve ehlivukuf ile ehlihibre arasındaki en temel farklardan biri olarak göze çarpmaktadır. Temelde ehlihibre olma şartı diye bir şart da

³ Ayışın, Sercan, *Osmanlı Devleti’nde Bilirkişilik İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Adli Tıp ve Adli Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

⁴ *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 580 Numaralı Sicil (1806-1808)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 200.

⁵ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (1730-1732)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 328.

⁶ Apaydın, Hacı Yunus. “Muhayyerlik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/25-30.

⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi *İslam Hukuku Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 186.

⁸ Apaydın, “Muhayyerlik.”, 31/27.

⁹ Apaydın, Hacı Yunus. “Şahit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları), 38/278-280

¹⁰ Karataş, *Hekimlerin Tıbbî Alandaki Haberlerinin ve Görüşlerinin İslam Hukukunda Kabul Edilme Şartları*, 69.

bulunmamakla beraber genelde bu kişilerin ilgili meselede bilgili ve lonca teşkilatları ile irtibatı olan, mahkeme marifetiyle seçilen ve güvenilir kişiler oldukları görülmektedir.¹¹ Bu ayırmadan dolayı özellikle kadınların muttali olabileceği ve mahremiyet yönü ağır basan bazı tıbbî meselelerde yalnızca hekimlerin bilirkişiliğine değil ilgili alanda uzman olmayan ancak bilgi sahibi olduğuna inanılan güvenilir kadınların da şahitliğine başvurulduğu görülmektedir. Yine tecrübesine başvuru bu kadınların kendilerine ehlihibre yerine ehlivukuf denmektedir. İlgili açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere bilirkişilik/ehlihibre, ehlivukuf ve şahitlik farklı ispat metotları olup, davanın seyrine göre hekimlerin ilk iki metotla mahkeme de bulunabildikleri ifade edilebilmektedir.

Örneğin, aklı yerinde olmayan bir cariyenin iadesi davasında iki hekimin şahitliğine başvurulmuş olması¹² ve satılan kölenin hastalığının zamanının tayini noktasında iki Müslüman hekimin tespit ve görüşlerinin değerlendirmeye tabi tutulması, ayrıca hekimlerin bu ulaştıkları verileri önce bilirkişi rolü ile sunup ardından hâkim huzurunda şahitlik lafızları ile açıklıyor olmaları¹³ ilgili iddiayı desteklemektedir. Yine ele aldığımız bütün davalarda hekimler için ehlihibre vasfının kullanılıp ehlivukuf vasfının sadece tecrübeye dayalı, ilgili bölgenin önde gelenleri için kullanılıyor olması, hekimlerin önce bilirkişi/ehlihibre ardından davanın seyrine göre ise şahit olarak değerlendirildikleri iddiamızı destekler niteliktedir.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar hekimlerin genel hatları ile müdahil oldukları mahkeme süreçlerindeki rollerine değinmeye çalıştık.

3. İstanbul Kadı Sicillerinden Dava Örnekleri ve Fıkhi Temelleri

Çalışmamızın bu kısmında ise İstanbul kadı sicillerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla hekimlerin müdahil oldukları dava sonuçlarına katkıları ele alınarak karar metinlerinde esas alınan fıkhi temellendirmeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Davacıların iddiaları ve davalıların savunmalarına da kısaca değinilecek bu bölümde, iddia ve savunmaların doğrulanması veya yanlışlanması adına başvuru hekimlerin sundukları raporlara da temas edilecektir. Ardından ilgili mahkeme kararlarının fıkhi temelleri tespit edilmeye çalışılarak bu kararların hangi saiklerle alındığı tahlil edilecektir. Çalışmamızda ele aldığımız meseleler; ayıplı malın iadesi, kasten adam yaralama, vakıf ve irtidat gibi ilgili dönemlerde mahkemelere en çok başvuru dava konularından seçilmiştir. İlgili dönemlerde neredeyse her üç davadan birinin bu konular etrafında döndüğü tespit edilmiştir.

3.1 Hastalıklı Çıkan Cariyenin Bedelinin Geri Talebi Davası

1704 yılında Rumeli Sadâreti Mahkemesinde görülen Ebubekir Ağa b. Mustafa ve Ali Beşe arasında geçen davadır. Bu davada hekimlerin, ayıplı mal davasındaki görüşlerinin karara etkisi incelenecektir.

Dava Konusu: Ayıplı Malın Satımı ve Zararın Tazmini

3.1.1 Dava Metni:

İstanbul'un Mimar Kemal Mahallesi sakinlerinden, Ebubekir Ağa b. Mustafa, İstanbul'da şer'î mahkemede, Ali Beşe'nin altı ay önce orta boylu, ela gözlü, kara kaşlı, Rus asıllı Gülbay adlı cariyeyi 315 kuruşa kendisine sattığını ve teslim ettiğini kendisinin de bu cariyeyi satın alıp teslim aldığını ve bedelini ödediğini belirtmektedir. Ancak bu cariyenin seze (İlgili sicilde bu şekilde ifade edilmekte bir tür hastalık ismi) hastalığına yakalandığını, yatağına idrar yaptığını ve humma hastası (ateşli hastalık) olduğunu öğrendiğini ifade ederek mahkemeye başvurmuştur. Bu hastalıkların önceden beri var olduğunu ve tüccarlar arasında değer kaybına neden olduğunu belirterek, Ali Beşe'ye cariyeyi geri almasını ve ödediği parayı iade etmesini talep etmektedir. Mahkeme, cariyenin yatağına idrar yaptığını İmam Hüseyin Efendi b. Kalender ve Kalender Beşe b. İbrahim'in tanıklığıyla belirlemiştir. Ayrıca mahkeme, seze ve humması olduğu hususunu hekimlere danışarak bilgi almış ve teyit ettirmiştir. Bu hastalıkların teşhisi için devlet

¹¹ Ayışın, *Osmanlı Devleti'nde Bilirkişilik İstanbul Örneği*, 25-50.

¹² *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil*, 328.

¹³ İbrahim Karataş, *Hekimlerin Tıbbî Alandaki Haberlerinin ve Görüşlerinin İslam Hukukunda Kabul Edilme Şartları*, (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 71-72.

tarafından atanan başhekim Nuh Efendi'ye gönderilmiş ve o da cariyenin seze ve humması olduğunu belirlemiştir.

Süleyman Efendi b. Ahmed ve Ömer Çelebi b. Ahmed adlı hekimler de mahkemeye gelerek, Gülbüy'un hastalığının altı aydan daha eski olduğunu ve bu konuda tanıklık ettiklerini ifade etmektedirler. Mahkemenin bu tanıklıkları kabul ettiği görülmektedir. Ali Beşe, cariyeyi sattığında bu hastalıkların olmadığını yemin ederek ilgili iddiaları reddetmiştir. Ebubekir Ağa da cariyeyi satın aldığı anda cariyenin bu hastalıklarının farkında olmadığına ve sonradan fark ettiğine dair yemin etmiştir. Mahkeme, cariyenin bu hastalıklarla kabul edilmemesi gerektiğine ve reddinin müte'azzir yani bir engel sebebiyle iade edilemeyeceğinden dolayı değer kaybının karşılanması gerektiğine karar vermiştir. Sonuç olarak mahkeme cariyenin değerini mahkemede bulunan köle tüccarlarına hesaplatmış bu değer 70 kuruş olarak belirlenmiş ve Ali Beşe, Ebubekir Ağa'ya 70 kuruş iade etmiştir. Bu karar, mahkemede kaydedilmiştir.¹⁴

3.1.2 İlgili Mahkeme Kararının Fıkhi Temelleri:

Hekimlerin mezkûr davada mahkemeye sundukları delil ve şahitliklerinin, mahkemenin karar aşamasına yardımcı ve sonuca etkili olduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki hâkim, hekimlerin bilirkişi ve şahit olarak sundukları deliller neticesinde müşteriye, İslam ticaret hukukunda mevcut olan ve günümüz modern hukukunda Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'u¹⁵ ile koruma altına alınan muhayyerlik hakkını kullandırmıştır. Bu bağlamda hâkim, Ebubekir Ağa'nın, yapmış olduğu alışverişin tazammum ettiği muhayyerlik haklarından ayıp muhayyerliğini kullanabileceğine kanaat getirmiş ve bilirkişilerin belirlediği ücreti Ali Beşe'ye ödetirmiştir.

İslam hukukunda ayıp muhayyerliği, taraflardan birinin akdin konusunu oluşturan bedellerden birinde, özellikle müşterinin satın aldığı malda değer düşürücü veya akitten umulan maksadı engelleyen bir kusur bulunduğunu fark etmesi üzerine bu gerekçeyle akdi fesih hakkına sahip olmasıdır. Ayrıca ilgili ayıbı satım akdi esnasında alıcının bilmiyor olması da gerekmektedir¹⁶ Nitekim ayıp muhayyerliği akdin kuruluş anından itibaren konuşulmasa bile mevcuttur.¹⁷ Yukarıda zikredilen davada müddei, (davacı) cariyede tespit ettiği ayıbın tüccarlar indinde değer kaybına neden olan bir ayıp olduğunu ve bu ayıbı satım akdi esnasında bilmediğini ifade etmektedir. Tüccarlar nezdinde değer kaybına sebep olacak her noksanlık ayıp başlığı altında değerlendirilmektedir.¹⁸ Yine, bu davanın konusu olan cariyenin idrar kaçırma problemi, müşteri satın almadan önce var olduğu tespit edilirse ayıp muhayyerliği bağlamında değerlendirilebilmektedir.¹⁹ Mahkemenin bu iddiayı, hekimlerin ilgili hastalığın en az altı aylık olduğuna dair görüş ifade etmesi üzerine kabul ettiği görülmektedir.

Ayıp muhayyerliğinin hekimlerin davaya sundukları deliller neticesinde sabit olmasının ardından, Ebubekir Ağa'nın hem değer kaybını alıp hem de cariyeyi elinde tutması Hanefi fıkhnın genel anlayışına ters olmasına rağmen²⁰ mahkeme İmam Züfer'in bu konuda, eğer malın reddi mümkün olmazsa değer kaybı ödenebilir görüşü ve yine İmameyn'e ait iadenin zorlaştığı durumlarda ücretin iade edilebileceği²¹ görüşlerine dayanarak değer kaybını ödetip cariyeyi iade ettirdiği görülmektedir.

¹⁴ *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil (1704)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 500.

¹⁵ Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun (Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun), 6502 (07 Kasım 2013).

¹⁶ Apaydın, "Muhayyerlik.", 31/25-30.

¹⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed-Muhammed Ahmed Sirâc, *et-Tecrid* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006), 5/2495.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Ğudûrî 'Uveyda, *Muhtaşaru'l-kudûrî fi'l fıkbi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 81.

¹⁹ 'Alâ'uddîn es-Semerğandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/96.

²⁰ Apaydın, "Muhayyerlik.", 31/25.

²¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't- Tevzi'i, 1421/2000), 13/112

3.2 Bakiye Hâtun'un Esirci Mustafa Beşe b. Mehmed'den Satın Aldığı Cariyeyi İade Ettiğine Dair Dava

1664 yılında İstanbul mahkemesinde görülen Mehmed Çelebi ve Mustafa Beşe arasındaki davadır. Yine ayıplı malın tazmini ile bir başka dava örneğidir. İlk ele aldığımız davadan farkına fıkhi temellendirmesi kısmında değinilecektir.

Dava Konusu: Ayıplı Malın Satımı ve Zararın Tazmini

3.2.1 Dava Metni:

İstanbul'da Nişancı Cafer Çelebi Mahallesi'nde yaşayan Bakiye Hatun tarafından vekil olarak tayin edilen Mehmed Çelebi, Esirci tayfasından Mustafa Beşe'nin huzurunda dava açarak, dört gün önce Belkıs adındaki Rus asıllı cariyeyi Mustafa Beşe'den 110 esedî kuruşa satın aldığını ve cariyenin tüm kusurlardan arınmış olduğunu belirtmektedir. Ancak, cariyenin Frenk zahmeti (Frengi) denilen bir hastalığa yakalandığını öğrenince, cariyeyi geri verip ödediği parayı ve teslim ettiği eşyaları geri almak istediğini belirtmektedir.

Mahkemenin görevlendirdiği hekimler tarafından yapılan incelemede, cariyenin gerçekten Frenk zahmeti hastalığına sahip olduğu tespit edilmiştir. Mustafa Beşe ise cariyenin satışı esnasında bu hastalığa sahip olduğunu inkâr etmektedir. Ancak, bilirkişi vasfı ile şahitlik yapan hekimler Mustafa Efendi ve Ahmed Efendi cariyenin hastalığının eski olduğunu ve birkaç ay içinde ortaya çıkmadığını net şekilde şahitlik ederek ifade etmişlerdir. Bunun üzerine mahkeme, Bakiye Hatun'un yemin etmesini ve cariyeyi kullanmadığını ve satmadığını beyan etmesini talep etmiştir. Bakiye Hatun yemin ettikten sonra, mahkeme cariyenin geri verilmesine ve ödediği paranın ve eşyaların iade edilmesine karar vermiştir.²²

3.2.2 İlgili Mahkeme Kararının Fıkhi Temelleri:

Hekimlerin bilirkişilik vasıfları ile tespit ettikleri delilleri şahitlik makamında savunup ikrar etmeleri üzerine tıpkı bir önceki davada olduğu gibi mahkemenin, hekimlerin bu şahitliklerini dikkate alarak karara yansıttığı görülmektedir. Bir önceki dava ile aynı şekilde ayıp muhayyerliğinin hekimlerin görüşleri ile sabit olduğu bu davada, diğer davaya nazaran hâkim, müddeiye mebî' üzerinde tasarrufta bulunup bulunmadığını sorduktan sonra cariyenin iadesine ve değer kaybının tazminine yönelik karar vermiştir. Nitekim burada mahkemenin Hanefilerin, eğer ayıbın bulunduğu mebî' üzerinde müşterinin değişikliğe sebep olacak bir tasarrufu olmuşsa mebî' olan malı reddetmeyip değer kaybının iadesine hükmedilebileceği görüşüne²³ binaen bu soruyu sorduğu ifade edilebilir. Hâkimin cariyeye üzerinde herhangi bir tasarrufun gerçekleşip gerçekleşmemesini sormasındaki maksadın cinsel birliktelik olabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim mebî' üzerinde yapılan muttasıl ziyadeliklerde ayıp muhayyerliği ortadan kalktığı²⁴ örneğine kıyasen eğer cariyeye bekar veya gençse cinsel ilişki muttasıl ziyade sayılabilmektedir. Bu noktada, satın alan kişinin Bakiye Hatun yani bir kadın olduğu bu sebeple sorulan sorunun cinsel ilişki bağlamında olamayacağına dair bir itiraz gelebilir. Bakiye Hatun'un mezkûr cariyeyi ilgili süreçte başkasına satıp geri almış olabilmesi veyahut Bakiye Hatun'un mülkü altında iken başka biri cariyeye ile ilişkiye girmiş olması ihtimalinin mahkeme nezdince değerlendirildiği kanaatindeyiz. Bu ihtimallere karşı da mahkemenin ilgili soruları yöneltmiş olabileceğini ifade edebiliriz. Son raddede mahkemenin ilgili kararının yine Hanefilerin ayıp muhayyerliği görüşleri bağlamında alındığı ifade edilebilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz iki örnekte hekimlerin, iddia edilen ayıpların satım akdinden evvel var olduğunu ispatladığı ve davanın seyrini müddeiden yana değiştirdikleri görülmektedir.

²² *İstanbul Kadı Sicilleri, İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil* (1663-1664), haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 867.

²³ Bayer Rıdvan, "Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi", *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 191.

²⁴ Kâsani, Ebubekir b. Mesud el-Kasani el-Hanefi, *Bedai'u's-sanai fi-tertibi's-şerai*, ed. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5/270.

Yine yukarıda serdettiğimiz davalara benzer şekilde, Ayşe bint. Hacı Hasan'ın satın aldığı Rus cariyesi Mariya'nın ayıplı çıkması üzerine iade davasında,²⁵ Ali Beşe b. Mehmed'in Hacı Ali b. Said'den satın aldığı cariyesi Mülayım b. Abdullah'ın doğuştan ayıplı olduğu için iade davasında²⁶ ve Ahmed b. Mehmed'in zenci asıllı Müslüman cariyesini kusurlu olması nedeniyle satın aldığı Tunuslu Ramazan'a iade etmesi davasında²⁷ da hekimlerin bilirkişi olarak rapor sundukları görülmektedir. Satıcıların ilgili iddiayı yemin ile reddetmelerinin ardından ise iki hekimin cariyelerin veya kölelerin satım esnasında iddia edilen ayıpların mevcut olduğuna dair şahitlik etmelerinin, mahkemenin ayıp muhayyerliğini kullandırarak müddei lehinde karar vermesinde etkili olduğu görülmektedir. Bunun da klasik fıkıh kaynaklarında daha önce de zikrettiğimiz üzere tavsiye edilen bir durum olduğu görülmektedir. Nitekim, Müddei delil getirmekle yükümlüdür. Delil getirmesi haline müddeâleyhin (davalı) yemin etmesine itibar edilmeyerek delile göre karar verilmektedir. Müddeinin delil getirememesi durumunda müddeâleyhten yemin talep edilir ve yemin etmesi durumunda bu sefer müddeinin aleyhine karar verilmektedir.

Hekimlerin görüş ve şahitliklerinin her zaman müddeinin lehinde karar alınmasında etkili olmadığı bazı davalarda da müddeâleyh lehinde karar alınmasında etkili olduğu görülmüştür. Örneğin, “*Mustafa Efendi b. Mustafa'nın, Receb b. Ali'den satın aldığı cariyenin illetli olmadığına hekimlerce tespit edildiği dava*”²⁸ ve “*Çorbacı Mehmed Ağa b. Mehmed'in, Esirci Abdullah Alemdâr'dan satın aldığı cariyenin illetli olmadığına tespit edildiği*”²⁹ davalarda hekimlerin, yukarıda ele aldığımız davaların aksine davalının lehinde karar alınmasında etkili olduğu görülmüştür. Burada müddei iddiasını ispatla mükellef olduğundan³⁰ ve ilgili iddiaları ispat edemediğinden ve delillendiremediğinden dolayı dava müddei lehinde sonuçlanmamıştır. Zikrettiğimiz bu davaların içerikleri ve seyirleri ve fıkhi temellendirmeleri ele aldığımız ilk iki dava ile neredeyse aynı olmasından dolayı burada tekrar detayları ile almaktan imtina ettik.

3.3 Mehmed b. Abdullah'ın Parmağını Kestiği Emetullah bint. Ali'ye Diyet Vermesi

1662 yılında Eyüp Mahkemesinde görülen iki akraba olan Emetullah bint. Ali ve Mehmed b. Abdullah arasındaki davadır. Kasten adam yaralama suçlarındaki davalarda hekimlerin sürece etkilerine bir örnek olarak zikredilecektir.

Dava Konusu: Kasten Yaralama Suçu ve Cezası

3.3.1 Dava Metni:

Emetullah bint. Ali adlı bir kadının, akrabası Mehmed b. Abdullah tarafından saldırıya uğradığı ve sol elinin serçe parmağının kesildiği, yanında olan parmağının da yaralandığı anlatılmaktadır. Emetullah Hatun, bu olay nedeniyle Mehmed b. Abdullah'tan şer'î 'hakkını talep etmiştir. Mahkeme, Emetullah Hatun'un yaralarının hekimler tarafından incelendiğini ve sol elinin serçe parmağının kesildiğini, yanında olan parmağının da yaralandığını doğrulamıştır. Mehmed b. Abdullah, Emetullah Hatun'u harbe ile darp ettiğini ve parmaklarını kestiğini kabul ettiğinden dolayı mahkeme, Emetullah Hatun'un her parmağı için öşr-i diyetle hükmetmiştir.³¹

²⁵ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1663-1664)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 900.

²⁶ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1661-1663)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 335.

²⁷ *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (1724-1725)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 188.

²⁸ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 343.

²⁹ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 230.

³⁰ Mecelle, md.76.

³¹ *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refia) 74 Numaralı Sicil (1661-1662)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 279.

3.3.2 İlgili Mahkeme Kararının Fıkhi Temelleri:

İlgili davada Emetullah adlı kadının, akrabası Abdullah tarafından saldırıya uğraması sonucunda oluşan zararın tespiti için hekimlerin görevlendirildiği görülmektedir. Hekimlerin bu davada bilirkişi olarak rapor sundukları ancak davanın sonucuna esas etki eden hususun Abdullah'ın işlediği suçu ikrar etmesi olduğu görülmektedir. Hekimlerin raporu burada ödenecek olan bedelin fıkıh literatüründe erş cezasının miktarında etkili olduğu görülmektedir. Erş, İslâm ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümlle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken malî karşılığı ifade etmektedir.³² Bu bağlamda yaralama veya herhangi bir uzvun koptuğu davalarda genelde hâkim ödenecek olan ceza miktarını belirler ve bu uygulamaya da hükûmet-i adl denmektedir. Hükûmet-i adl, İslâm ceza hukukunda müessir fiilin mağduruna ödenmek üzere miktarı hâkim tarafından belirlenen tazminata denmektedir.³³ İlgili dava metninin aslında hekimlerin kesilen parmakla ilgili “*fi'l-vâki'amelden kalmışdır...*”³⁴ (İşlevsiz hale gelmiştir) raporları, Hükûmet-i adl'in uygulanmasında etkili rol oynamıştır.

İslâm hukuk literatüründe ölümlle sonuçlanan cinayetlerde (cinayet ale'n-nefs) ödenen bedeli diyet, yaralama ve sakat bırakma ile sonuçlanan müessir fiillerde (cinayet alâ mâ düne'n-nefs) ödenen maddî karşılığı ise erş olarak adlandırma temayülü ağır bastığından³⁵ dava metninde ödenecek bedel için “*öşr-i diyet*” ifadesi kullanılmıştır. Miktarı metinde açıkça zikredilmese de parmaklara verilen zararın diyeti ile alakalı tafsilat fıkıh kitaplarında detayları ile mevcuttur. Uygulanan diyetin bu oranlar baz alınarak ödetildiği yüksek ihtimaldir. Adı geçen müşteki Emetullah isimli kadının yaralanan her parmağı için diyet talep edildiğine göre parmak başına 10 deve³⁶ veya 10 diyet³⁷ ödemiş olabileceği söylenebilir. Nitekim ele aldığımız davaların neredeyse tamamında kararların Hanefî fıkhi merkezli alındığını daha önce ele aldığımız davalarda görmekteyiz.

Yine, Mustafa b. Mehmed'in bıçak ile yaralandığının tespit oluşunda şahitlerin varlığının yanında Cerrah Salih'in destekleyici raporu ile yaralayan Hilalci Ömer Beşe'nin aleyhinde dava sonuçlanmış ve hâkim taktir yetkisini kullanarak suçluyu cezalandırmıştır.³⁸ Bir başka örnekte, “*Mehmed b. Hacı İbrahim'i Mehmed b. Abdullah'ın belinden şiş ile yaraladığının*” tescil edildiği davada, Mehmed b. Hacı İbrahim, Mehmed b. Abdullah tarafından şiş ile belinden yaralanmış. Mehmed b. Hacı İbrahim, Kavak İskeleyi'nde şiş ile yaralandığını ve bu durumun cerrahlar tarafından incelenip doğrulandığını mahkemeye bildirmiş, mahkeme de cerrahların bu raporu doğrultusunda yargılamaya başlamıştır. İlgili yaralama davasında başka şahit olmaksızın hekimin raporu ile yaralama eyleminin Mehmed b. Abdullah tarafından işlendiğinin tespit

³² Şafak, Ali. “Erş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307-308.

³³ Dağcı, Şamil. “Hükûmet-i Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998). 18/463-464.

Davanın Asıl Metni: Havâss-ı Aliyye kazâsı tevâbi'inden Terkos nâhiyesine tâbi Su Nâzırı karyelerinden Çiftalan nâm karyede sâkine bâ'isetü'l-kitâb Emetullah bint. Ali nâm hâtun meclis-i şer'-i kavîm-i lâzımü't-tekrîmde yine karye-i mezbûrda sâkin olup akrabâsından olan Mehmed b. Abdullah nâm kimesne mahzarında üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm edip târih-i kitâbdan on gün mukaddem ben karye-i mezbûrede vâki' menzîlimde kendi hâlimde dururken mezbûr Mehmed beni harbe ile darb ve sol elimin sırça parmağını kat' ve yanında olan parmağımı dahi mecrûh edip amelden koymuşdur, hâlâ suâl olunup mücebi icrâ olunmak matlûbumdur deyecek mecrûha-i mezbûrenin cerâhatine nazar olundukda, fi'l-vâki' sol elinin serçe parmağı kat' olunduğundan mâ'adâ sırça parmağı yanında olan parmağı dahi mecrûh idiği mukarrer ve muhakkak olmağın tîmar eden cerrâhlardan suâl olundukda, fi'l-vâki' amelden kalmışdır deyû haber vermeğın vâki' hâl cârih-i merkûm Mehmed'den suâl olundukda, fi'l-vâki' mecrûha-i mezbûreyi târih-i mezbûrda vech-i muharrer üzre harbe ile darb ve parmaklarını kat' eylemişindir deyû bi tav'ihî ikrâr ve i'tirâf etmeğın kütüb-i fikihiyye-i mu'teberâtde, ve fi küllî usbu'in mine'l-esâbi'î'l-yedeyn evi'r-ricleyn öşrû'd-diyet deyû mastûr ve mukayyed bulunmağın cârih-i mezbûrun ikrân mücebince mecrûha-i mezbûrenin her parmağı için öşr-i diyete hükm olunup mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb kayd şüd. Fi'l-yevmi's-sâlis ve'l-ışrîn min Zilka'deti's-şerîfe li sene isneteyn ve seb'in ve elf.

³⁵ Şafak, “Erş,” 11/3307-308.

³⁶ Osmân b. 'Alî b. Mehçen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Hanefî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerḥu kenzi'd-dakâik ve bâşiyeti's-Şelebi* (Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l- Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 6/168.

³⁷ Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-bidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 13/197.

³⁸ *İstanbul Kadı Sicilleri, Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1741-1748)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 347.

edilip sabit olmuş ve ilgili kişilere de öşr-i diyet bedeli yansıtılmıştır. Yine bu davaların içeriklerinin de ele aldığımız dava ile benzer olması sebebiyle tekrara düşmemek adına detayları ile zikretmekten imtina ettik.

3.4 Mühtedî Mehmed'in Mürted Olduğu ve Şer'an Katlinin Gerektiği Davası

1803 yılında önce Müslüman olup hemen ardından kısa bir süre sonra mürted olan Anton hakkında görülen davadır. İrtidat meselelerinde hekimlerin mahkeme süreçlerine etkisi bu dava üzerinden incelenecektir.

Dava Konusu: İrtidat Suçu ve Cezası

3.4.1 Dava Metni:

Bu takrîrde belirtildiği üzere, iki buçuk ay önce, akli başında ve reşit olan Mehmed, (Anton) Dîvân-ı âli huzurunda kendi isteğiyle ve rızasıyla tüm batıl dinlerden uzaklaşarak İslam'a geçmiş ve kelime-i şهادet getirerek Müslüman olmuştur. Bu olay, kapı kethüdâsı Hüseyin b. İbrahim, Tulumbacı Reisi es-Seyyid Ahmed Beşe b. Mehmed ve diğer şahitler tarafından doğrulanmıştır. Ancak, bakkal tâifesinden Kernişli Anton adındaki zimmî, bir saat içinde İslam'dan dönerek mürted olmuştur. Bu durum, kapı kethüdâsı Hüseyin tarafından ihbar edilmiştir. Anton, mecnun olduğunu iddia etmiş ve bu iddianın doğruluğunu araştırmak için Molla Süleymâniye Dârü's-Şifâsına gönderilmiştir. Dârü's-şifâ Hekimbaşı Çelebi Mehmed Efendi ve diğer hekimler, Anton'un akli başında olduğunu ve mecnun olmadığını tespit etmişlerdir. Bu tespitler sonucunda, Anton'un mürted olduğu ve İslam'dan dönme suçunu kabul etmediği, ancak irtidâdında ısrar ettiği belirlenmiştir. Bu nedenle, İstanbul Mahkemesi, Anton'un mürted olduğu ve şer'an katlinin gerektiği hükmünü vermiştir.³⁹

3.4.2 İlgili Mahkeme Kararının Fıkhi Temelleri:

İrtidat, bir Müslümanın dinden çıkması anlamına gelmekte, İslam dininden çıkan erkeğe mürted, kadına ise mürtedde denmektedir.⁴⁰ Mürtede verilecek cezanın mahiyeti hususunda muhtelif görüşler olsa da özellikle irtidatında ısrar eden kişinin ölüm cezasına çarptırılacağı belirtilmektedir.⁴¹ Ancak genel kabul, özellikle Hanefilerin irtidat edenin ölümle cezalandırılmasının temelinde asıl nedenin irtidat değil, erkeğin savaşı olma özelliği olduğu, bu sebeple kadınların irtidat halinde öldürülmedikleri ancak irtidat eden kadının toplumda söylem gücü yüksek biri olması durumunda ölümle cezalandırılacağı ifade edilmektedir.⁴²

İlgili davada önce Müslüman olup ardından bir saat içinde irtidat eden Anton'un, kendisinin mecnun olduğunu iddia etmesi üzerine, akıl sağlığının tespiti için hekimbaşına yönlendirildiği görülmektedir. İşlenen suçlarda müeyyidenin uygulanabilmesi için kişinin akıl sağlığının yerinde olması neredeyse tüm hukuk sistemlerinde aranan bir şarttır. Bu sebeple ilgili suça cezanın sabit olması için akıl sağlığının tespitine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Hekimbaşı önderliğinde diğer hekimlerin şahitliği üzerine mahkeme ölüm cezasını verdiği görülmektedir. Her ne kadar Anton, mecnun olduğunu iddia etse de hekimlerin mecnun olmadığına dair şahitliği kat'î delil sayılmıştır. Nitekim riddet suçunun ispatı ikrar veya şahitlik yoluyla gerçekleşmektedir.⁴³

Hekimlerin görüşlerinin sonu ölüm cezası ile biten bir davada bile bu şekilde itibara alınması, ilgili şahitlik ve bilirkişiliklerin mahkeme nezdindeki itibar ve önemine işaret etmektedir. Kendiliğinden tövbe etmeyen mürtedin tövbeye davet edilmesi Hanefiler'e göre müstehap, diğer üç mezhebe göre vâciptir. Mürted'in öldürülmesi ile ilgili olarak Hanefi fakihlerinden İbnü'l Hümmam, (861) iki farklı görüşün

³⁹ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 419.

⁴⁰ İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/88-91.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed b. ebî sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i, 1421/2000), 10/110

⁴² Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvahid b. 'Abdilhamîd b. es-Sivâsî İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970), 8/71-72

⁴³ İnce, "Ridde", 31/91.

bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, Ahmet b. Hanbel (241) ve İmam Malik'e (179) ait olan, mürtedin tövbesinin kabul edilmeyeceği görüşü, diğeri ise, İmam Şafii'ye (204) nispet edilen mürtedin tövbesinin kabul edileceği görüşüdür. Yine Ebu Yusuf'tan (182) bir rivayette, bu irtidat suçunun tekrar tekrar işlenmesi halinde mürtedin tövbesinin kabul edilmeyeceği ifade edilmektedir.⁴⁴

İhtilafı görüşlerin fazlalığına rağmen mahkemenin Anton isimli şahsı tövbeye davet etmeyip ölüm cezası ile cezalandırması dikkat çekicidir. Hâkimin bu noktada taktir yetkisini kullanarak Anton'un küfründe ısrarcı olmasına binaen ölüm cezasına hükmettiği anlaşılmaktadır. Hâkimin taktir yetkisini kullanırken kendisine davet ulaşan kafirin tövbeye çağırılmadan öldürülmesinin caiz olduğu⁴⁵ fetvasını tercih ettiği düşünülmektedir. Ancak kararın verilmesinde en ağır basan ihtimalin, ilgili dava metninde de geçtiği üzere hekimlerin raporunda belirttiği “irtidâdında ısrâr etmekte...” teşhisi olduğu düşünülmektedir. Yine dinin değiştirilmesi ve tahrif edilmesi amaçlı işlenen suçların irtidat ismiyle adı suçlar kapsamına dahil edildiği ancak içerdikleri tehlikenin büyüklüğü sebebiyle hadler bölümünde ele alındığı ifade edilmektedir.⁴⁶ Bu sebeple de tehlikenin önlenmesi adına sedd-i zera'i bağlamında bu kararın verilmiş olması da muhtemeldir.

3.5 Neslihan Hatun'un Ev Hisselerini Ölmeden Önce Vakf Ettiği Ancak Hastalık Halinde Vakfın Câiz Olmadığı İçin Ev Hisselerinin Varislere Pay Edilmesi Davası

1674 yılında Galata Mahkemesinde görülen ölüm hastalığında yapılan vakfın geçerliliği hakkındaki davadır. İlgili dönemlerde mahkemelere en çok başvuru meselelerinden biri olan vakıf özellikle de maraz-ı mevt halindeki vakıf ile alakalı davalardan birinde hekimlerin mahkeme kararına etkisi incelenecektir.

Dava Konusu: Maraz-ı Mevt Halinde Yapılan Vakıf

3.5.1 Dava Metni:

Galata'ya bağlı Kasımpaşa kasabasında, Kalafatçıbaşı Mahallesi'nde yaşayan ve daha önce vefat eden Neslihan Hatun'un mirası, kocası Mehmed Reis ve kardeşi Receb Reis'e kalmıştır. Mehmed ve Receb, mahkemede Aişe Hatun'un huzurunda, Neslihan Hatun'un emlakinden bir evin kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ev, Müslüman mezarlığı, Osman Reis'in mülkü ve bir yol ile sınırlıdır. Aişe Hatun ise, Neslihan Hatun'un bu evi kendisine vakfettiğini ve burada oturmasını şart koştuğunu söylemiştir. Mehmed ve Receb, Neslihan Hatun'un bu evi hastalık halinde vakfettiğini ve malının üçte birinin bu vakfa yetmediğini yani evin değerinin Neslihan Hatun'un mal varlığının üçte birinden fazla olduğunu belirtmişlerdir. Aişe Hatun da bu durumu kabul etmiştir. Mahkeme, Neslihan Hatun'un bu evi sağlığında vakfettiğini ispat edemediği için, vakfın geçerli olmadığını ve evin Neslihan Hatun'un mal varlığının üçte birine tekabül eden hissesinin Aişe Hatun'a verilmesi gerektiğine karar vermiştir.⁴⁷

3.5.2 İlgili Mahkeme Kararının Fıkhi Temelleri:

Kişinin ölüm hastalığında, yani maraz-ı mevtinde yapacağı mali tasarrufların, İslam hukukunda tedbiren kısıtlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, ölüm hastalığında olan bir kişinin, malının en fazla üçte birini vakfedebileceği veya bağışlayabileceği ifade edilmektedir.⁴⁸ Ayrıca dava metninde, vefat eden Neslihan'ın yakınları, yapılan vakfın tüm mal varlığının üçte birini aştığını ifade etmişlerdir. Borcu mal varlığına denk veya onu aşmış olan hastanın gerek vârise gerek yabancı birine yapmış olduğu hibe, vakıf, vasiyet gibi teberru maksatlı tasarrufu geçerli olmaz ve alacaklılara bu tür tasarrufların iptalini talep hakkı

⁴⁴ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/71.

⁴⁵ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/71

⁴⁶ Orhan, Fatih “İslam Hukuku ve Türk Hukukunda Siyasi Suç Kavramı”, *Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 869.

⁴⁷ *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 114 Numaralı Sicil (1672-1674)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 545.

⁴⁸ Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i' fî tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 7/370

tanınır⁴⁹ hükmünü mahkemenin esas aldığı düşünülmektedir. Burada esas göze çarpan husus ise mahkemenin ilgili vakfın maraz-ı mevtte olup olmadığını tespit edemediği için eldeki verilerden yola çıkarak tıpkı maraz-ı mevtte bu vakfiyeyi yapmış gibi hüküm vermesidir. Bir hastalık veya durumun ölüm riski taşıyıp taşımadığı, içinde bulunulan şartlar, teknik ve tıbbi gelişmelerle yakından ilişkilidir. Vakıf şekli şartı olan bir hukuki tasarruftur. Sözlü olarak vakfettim demekle de vakfın bir başına gerçekleşmeyeceği, bir vakıf senedi hazırlanması ve bunun kadılık tarafından tescilinin gerekliliği de bu kararın alınmasında etkili olduğu söylenebilir.

Klasik dönem fakihlerinin ölüm hastalığı olarak kabul ettiği birçok durum, günümüzde aynı hükme tabi olmazken, günümüzde ortaya çıkan bazı yeni durumlar ölüm hastalığı olarak kabul edilebilir.⁵⁰ Bu bağlamda dönemin imkanlarının kısıtlı olması sebebiyle, hekimlerin ilgili ölümün maraz-ı mevt dahilinde sayılıp sayılamayacağına dair tespiti yapamamış olmaları, mahkemenin kararını da etkilemiştir. Burada mahkemenin, mevta Neslihan hanımın yakınlarından ve davalı hanımefendinin de tavır ve söylemlerinden yola çıkarak, Neslihan hanımın en azından ölüm korkusu hissettiği bir hastalık anında bu vakfı yaptığına dair bir içtihatla bulunmuş olabilir. Nitekim, hastalık cinsinden olmasa bile ölüm korkusunun yaşandığı ve ekseriyetle ölüme götüren durumlar da kıyas yoluyla ölüm hastalığı hükmünde kabul edilmişken,⁵¹ mahkemenin bu durumu göz önünde bulundurarak hüküm vermiş olması muhtemeldir.

4. Hekimlere Başvurulması Gerektiği Halde Başvurulmayan Durumlar

Bazı davalarda hekim bilgi ve tecrübesine ihtiyaç duyulmasına rağmen mahkemenin bu yolu tercih etmediği de görülmüştür. Örneğin, “*Halil’in kızı Fatma’nın bekaretini ispatı ve beraat etmesi*”⁵² davasında, kızın bekaretinin tespiti için hekim yerine, mütedeyyin ve güvenilir kadınlara (ehlivukuf bağlamında değerlendirilerek) bekaret kontrolü yaptırılmış ve şahitlikleri doğrultusunda Halil kızı Fatma’nın bakire olduğuna kanaat getirilmiştir. Nitekim bu uygulamaya klasik fıkıh kaynaklarında da rastlamaktayız. Bu kaynaklarda, yalnızca kadınların muttali olabileceği konularda; güvenilir, adil, mütedeyyin kadınların şahitliğine başvurulması gerektiği ifade edilmektedir. Yine, “*Zeyneb bint Mehmed adlı bir kadının, kocası Simkeş İbrahim’in Seyyid Hüseyin tarafından dövüldüğünü iddia ettiği ve bu olay nedeniyle korkudan iki aylık ceninini düşürdüğünü belirttiği*”⁵³ davada Zeyneb Hatun, Seyyid Hüseyin’den şer’î hakkını talep etmiştir. Ancak mahkeme, bu davayı hekimlerin ilgili meseleyi incelemesini talep etmeden kendi içtihadı ile reddetmiş ve Zeyneb Hatun’un şer’î olarak bu talebinin geçerli olmadığına karar vermiştir. Bu kararı alırken mahkemenin, illiyet bağını kuramamasından dolayı da bu kararı aldığı ayrıca zikredilebilir olmakla beraber bu vb. kararların sayısının azımsanmayacak derecede çok oluşu dikkat çekmektedir. Bu meselenin ayrı bir araştırmanın konusu olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Sonuç

İstanbul Kadı Sicillerinde mahfuz mahkeme kayıtları üzerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde neredeyse alınan her kararın fıkhi bir temelini bulduğu tespit edilmiştir. Hekimlerin görüşlerinin de bu fıkhi temelli alınan kararlara doğrudan etki ettiği ve bu görüşlerin delil niteliği taşıdığı görülmüştür. Ayrıca mahkemelerin maddi delilleri dikkate aldığı ve bu delillerin anlaşılmasında en çok başvurdukları meslek grubunun hekimler olduğu tespit edilen bir başka veridir.

Hâkimlerin almış oldukları kararlarda genellikle (delillere dayandıkları veya kendi içtihatları ile karar verdikleri çoğu davada) Hanefi mezhebinin doktrinleri doğrultusunda karar verdikleri görülmüştür. Bu durumun söz konusu davalara başvuran kişilerin Hanefi mezhebine mensup kişiler olmasından kaynaklı olduğu düşünülse de yalnızca bu gerekçe ile açıklanamayacağı kanaatindeyiz. Nitekim ihtida edip ardından

⁴⁹ Mecelle, md. 880.

⁵⁰ Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, 28/39-41.

⁵¹ Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, 28/39-41.

⁵² *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (1518-1521)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 96.

⁵³ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (1749-1750)*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2019), 341.

tekrar irtidat eden Anton isimli kişinin davasından da anlaşılabilceği üzere, zimmileri ilgilendiren davalarda da mahkeme Hanefilerin zimmiler hakkındaki görüşleriyle paralel kararlar almıştır. Bu durum, ilgili mahkemelerin Hanefi mezhebi merkezli karar alışının yalnızca mahkemeye başvuranların Hanefi mezhebine mensup kişiler olması ile alakalı olmadığı iddiamızı destekler niteliktedir.

Hekimlerin müdahil oldukları davalarda ilkten ehlihibre/bilirkşi kapsamında değerlendirildiği ve görüşlerine bu bağlamda başvurulduğu tespit edilen bir başka veridir. Ayrıca hekimlerin, duruşmanın ilerleyen süreçlerinde müddeâleyh üzerine atılan suçu yeminle reddettiğinde şahitlik lafızlarıyla şahitlik ederek sürece devam ettikleri de görülmüştür.

Yine araştırmamızda ele aldığımız ehlivukuf ve ehlihibre kavramlarının bazı çalışmalarda eş anlamlı kullanılsa da bu kullanımın hatalı olduğunu düşünmemize neden olan bazı kullanımlar karşımıza çıkmıştır. Nitekim, hekim vb. devlet tarafından atanan meslek erbabının ehlihibre olarak vasıflandıkları; ilgili mesele ile alakalı toplum içinde bilgili/tecrübeli kişilerin ise ehlivukuf olarak nitelendikleri incelediğimiz mahkeme kararlarında da görülmüştür. Ele aldığımız hiçbir dava metninde hekimler için ehlivukuf ifadesi kullanılmamış bilakis tüm dava metinlerinde kendileri için ehlihibre dendiği görülmüştür.

Yine mahkemelerin dönemin şartlarının getirdiği bazı zorunluluklar nedeniyle veya kendi içtihatları doğrultusunda normalde hekimlere başvurması gereken bazı olaylarda hekimlere başvurmadığı tespit edilmiştir. Bu noktada meseleyi çözüme kavuşturmak adına ehlivukuf'lara başvurulabildiği görülmüştür. Bu tercihte ehlivukuf-ehlihibre ayırımımızı destekler bir argüman olarak karşımıza çıkmıştır.

Ayrıca çalışmamızın sonucunda, Hanefi mezhebi merkezli alınan mahkeme kararlarında İmam Ebu Hanife'nin görüşlerinin mi yoksa mezhebe müntesip diğer müçtehit imamların görüşlerinin mi daha çok tercih edildiği ve hangi sebeplere binaen bu tercihlerin yapıldığının ayrı bir araştırmanın konusu olması gerektiğini düşünmekteyiz. Yine diğer mezheplere mensup olduğu açıkça bilinen kişilerin mahkemeye başvurduklarında alınan kararların fıkhi temellendirmelerinin de ayrıca incelenmesi de yeni bir araştırma konusu olarak önümüzde durmaktadır.

Kaynakça

- Abacı Nurcan. “Osmanlı Dönemi Bilirkişilik Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (2002),75-84.
- Ahmed, Ebû'l-hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Sirâc, Muhammed Ahmed. *et-Tecrîd*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Muhayyerlik.”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:25-30 İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Şahit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ayışın, Sercan. *Osmanlı Devleti'nde Bilirkişilik İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Adli Tıp ve Adli Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bakkal, Ali. “Maraz-ı Mevt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bayer Rıdvan. “Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi”. *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 177-197.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed, *el-Binâye şerḥu'l-bidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Dağcı, Şamil. “Hükûmet-i Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdulvahîd b. ‘Abdilḥamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İnce, İrfan. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karataş, İbrahim. *Hekimlerin Tıbbî Alandaki Haberlerinin ve Görüşlerinin İslam Hukukunda Kabul Edilme Şartları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ’iu’s-sanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i*. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî. *Muḥtaşaru'l-ḳudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed ‘Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Orhan, Fatih “İslam Hukuku ve Türk Hukukunda Siyasî Suç Kavramı”. *Uluslararası Araştırma Dergisi* 11/58 (2018), 869.
- Ömer Nasuhi Bilmen. *İslam Hukuku Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Basım, 2017.
- Seraḥsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-‘Eimme, *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muiyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-tabâ‘ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî‘i, 1421/2000.
- Şafak, Ali. “Erş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zeyla‘î, ‘Osmân b. ‘Alî b. Meḥcen el-Bârî‘î Faḥruddîn el-Ḥanefî. *Tebyînu'l-ḥakâik şerbu kenzi'd-daḳâik*. Kahire: el-Maṭba‘atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313.
- ‘Alâ’uddîn es-Semerḳandî, Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Ahmed. *Tuḥfetu'l-fukabâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1414/1994.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (1724-1725)*. haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadısicilleri.org/goster.php?blm=glt259&bsm=glt259b188>

- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1661-1663).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=25214&MetinTmz=tabib>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1663-1664).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=27197&MetinTmz=tabib>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (M. 1730-1732).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=5250&MetinTmz=ehl%20i%20hibre%20etibba>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1663-1664).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=27235&MetinTmz=tabib>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=30998&MetinTmz=ehl%20i%20hibre%20etibba>
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi (1704).* haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=42053&MetinTmz=hibre%20hekim>
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (1518-1521),* haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=44543&MetinTmz=bakire>
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 580 Numaralı Sicil (1806-1808).* haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=22447&MetinTmz=ehl%20i%20hibre%20etibba>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 74 Numaralı Sicil (1661-1662),* haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=14978&MetinTmz=Cerr%C3%A2h%20darb>
- İstanbul Kadı Sicilleri, Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1741-1748).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=17515&MetinTmz=Cerrâh%20darb>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=31145&MetinTmz=ehl%20i%20hibre%20etibba>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1801-1803).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=31243&MetinTmz=katl%20hekim>
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 114 Numaralı Sicil (1672-1674).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=21424&MetinTmz=maraz%C4%B1%20mevt>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (1749-1750).* haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
<https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=7454&MetinTmz=Simke%C5%9F%20%C4%B0brahim%20H%C3%BCseyin>

ALEKSANDREALI DIOSCORUS: KRİSTOLOJİSİ VE GANGRA SÜRGÜNÜ

Murat KAYA*

ÖZ

Dioscorus, Aleksandrea Hristiyan okuluna mensup bir din adamı olarak yetişmiştir. Dioscorus'un teolojik ve kristolojik görüşleri, beşinci yüzyıldaki kristolojik tartışmalar bağlamında değerlendirildiğinde, onun selefi Cyrillus kadar etkili ve tanınmaya değer bir figür olduğu anlaşılmaktadır. Ülkemiz akademiasında, Aleksandrealı Dioscorus'a ilişkin meselelerin genellikle II. Ephesus Konsili ve Khalkedon Konsili meseleleri etrafında yoğunlaşan çalışmalarda ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla Aleksandrealı Dioscorus'un kristolojisi üzerine dilimizdeki çalışmaların yetersiz kaldığı söylenebilir. Ayrıca, onun kristolojik duruşunu tespit etmek oldukça güçtür; zira adı hem monofizitlerle hem de miafizitlerle anılmaktadır. Dahası, diofizit anlayışın destekçileri tarafından da eleştirildiği görülmektedir. Bu çalışmada Dioscorus'un savunduğu kristoloji, miafizit ve monofizit ile diofizit öğretiler bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışma Dioscorus'a ilişkin sadece Khalkedon Konsili'ne kadar olan süreçte yaşananları değil, ayrıca Khalkedon Konsili sonrasında sürgün edildiği Gangra şehrinde (Paflagonya'da) tecrübe ettiği muhtelif vakalar ele alınarak onun kristolojik duruşunun analizine odaklanmıştır. Ayrıca çalışmada, Theopistus adlı talebesinin Dioscorus'a atfen yazdığı Vita Dioscori'nin yanı sıra klasik ve modern literatürden istifade edilmiştir. Sonuç olarak, Dioscorus'un hayatının farklı dönemlerinde, farklı kristolojik öğretilere ilgi duyduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aleksandrealı Dioscorus, Aleksandrea Patriği, Kristoloji, Gangra, Vita Dioscori.

DIOSCORUS OF ALEXANDRIA: HIS CHRISTOLOGY AND EXILE IN GANGRA

ABSTRACT

Dioscorus was a cleric of the Alexandrian Christian school. In the context of the Christological debates of the fifth century, Dioscorus' stance and views on Christology reveal that he was as influential as Cyril. However, the studies on the Christology of Dioscorus are insufficient. In Turkish academia, Dioscorus of Alexandria is generally covered in studies centered on the Second Council of Ephesus and the Council of Chalcedon. Moreover, it is difficult to determine his Christological stance, since his name is associated with both Monophysites and Miaphysites. He was criticized by the followers of the Dyophysite view. In order to reach a sound conclusion regarding Dioscorus' Christology, it has been evaluated within the framework of miaphysite, monophysite, and diophysite doctrines. This article analyzes Dioscorus' Christological stance by examining both the events leading up to the Council of Chalcedon and the developments that occurred during his exile in Gangra in Paphlagonia. In this study, the Vita Dioscori, attributed to Dioscorus by his student Theopistus, has been utilized alongside both classical and modern literature. Consequently, it is seen that Dioscorus was interested in different Christological doctrines at different periods of his life.

Keywords: Dioscorus of Alexandria, Patriarch of Alexandria, Christology, Gangra, Vita Dioscori.

* Araştırma Görevlisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi A.B.D ve Doktorant, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Eskiçağ Tarihi A.B.D. / Research Assistant, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, History of Religions and PhD Student, İstanbul Medeniyet University, Graduate School of Graduate Studies, Department of Ancient History, muratkaya@karatekin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-2230-5193>, <https://ror.org/011y7xt38>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 14.02.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 22.05.2025

Atıf / Citation: Kaya, Murat. "Aleksandrealı Dioscorus: Kristolojisi ve Gangra Sürgünü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 90-109. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1640133>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

John Alzog, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru yazdığı kitabında özellikle Ariusçu tartışmaların daha sonraki bir dizi kristoloji tartışmalarını da tetiklediğini yazmıştır.¹ Bu tespit özellikle dördüncü ve beşinci yüzyıl kristoloji (*christologia*) tartışmalarının mahiyetini ve muhtevasını anlamak açısından faydalıdır. Nitekim Ariusçu tartışmalar, giderek alevlenmiş ve 325 yılında toplanan Nikaea (İznik) Konsili'nde Arius ile taraftarlarının sürgün edilmesine neden olan teolojik ve kristolojik meseleler, özellikle İsa'nın beşeriyeti ile ulûhiyeti konusundaki görüşler etrafında yoğunlaşmıştır. En basit haliyle İsa'nın beşeri tabiatına çok daha vurgu yapan Ariusçu öğreti İznik'te mahkûm edilmiştir. Esasen İsa'nın ulûhiyeti tartışmaları çok daha evvel başlasa da Nikaea Konsili, Ariusçu tartışmalar bağlamında toplanılan geniş çaplı ilk konsil olma özelliğini kazanmıştır.² Nikaea'da Arius ve öğretisinin yasaklanması ve orada oluşturulan itikat metni, tabiri caizse kristoloji tartışmalarına 'ket' vurmamış, hatta Alzog'un yukarıda bahsettiğimiz tespitini doğrularcasına beşinci yüzyılda Constantinopolis Patriği Nestorius ve Aleksandrea (İskenderiye) Patriği Cyrillus arasında vuku bulan ve kilise tarihinde Nestorius tartışması³ olarak bilinen daha ciddi bir başka tartışmayı doğurmuştur. Bir diğer ifadeyle Arius tartışması Ebionitelerden (Yahudi-Hristiyanlar) başlayarak dördüncü yüzyılın sonlarına kadar İsa Mesih'in tabiatı hususunda ortaya çıkan muhtelif görüşlerin aşikâr bir hale geldiğinin bir göstergesi olmuştur. Ariusçu tartışma ise Nestorius ve Cyrillus arasındaki kristolojik tartışmanın nüvelerini oluşturmuş, denilebilir.⁴

Meryem'in *Theotokos* (Tanrı Anası veya Tanrı Doğuran) değil, *Khristokos* (Mesih Anası veya Mesih doğuran) olduğuna ve bununla birlikte İsa'nın beşerî doğasına vurgu yapan Nestorius ile İsa'nın ulûhiyetini kabul edip beşeriyetini göz ardı etmeye özen gösteren Cyrillus arasındaki tartışma alevlenince imparator II. Theodosius, Ephesus'da bir konsil toplamıştır. Nitekim 431 yılında düzenlenen ve I. Ephesus Konsili olarak bilinen bu konsilde Nestorius'un, İsa'nın ilahi ve beşerî tabiatının iç içe olduğunu ama birbirine karışmadığını savunan görüşü reddedilmiştir.⁵ Bir yanda Nestorius'un heretik olarak damgalanan diofizit öğretisi, diğer yanda ise Cyrillus'un miafizit öğretisi, beşinci yüzyıla damga vurmuş ve bu iki öğretiyi etrafında pozisyon alan gruplar arasında yaşanan çekişmeler devam etmiştir.⁶ 444 yılında Cyrillus'un ölmesiyle birlikte Antakya geleneğini temsilen Theodorus ve İbas önderliğinde çift tabiatlı İsa öğretisi yeniden canlanmıştır. Üstelik bu iki din adamı, Nestorius'un da aklanmış olmasını ümit ediyorlardı.⁷ Öte yandan o zamanlar sayıları ciddi bir boyuta ulaşan Constantinopolis keşişleri arasında da bu duruma karşı bir reaksiyon gelişti. Zira keşişler, Nestorius'un aklanmasına karşı duruşlarını korumak istiyorlardı. İsa'nın ilah ve beşer olarak bölünmesi keşişlerin 'kurtuluş' (*salvation*) düşüncesiyle çelişiyordu. Çünkü keşişler,

¹ John Alzog, *History of The Church* (New York: Benziger Brothers, 1912), 519.

² Erken Hristiyanlıkta İsa'nın tabiatı tartışmaları özelinde bir okuma için bakınız, Turhan Kaçar, *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015).

³ Nestorius Kristolojisinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve Doğu Kilisesi tarihinde izlediği süreç için bk. Yaşar Kaplan, *Doğu Hristiyanları Nesturiler Tarih, İnanç, Ritüel* (İstanbul: İletişim, 2023), 76–108, 175–235; Talha Fortacı, "Nestûrîlîğin Ortaya Çıkış Süreci". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (Eylül 2018), 63-99.

⁴ Heretik kabul edilen Ariusçu öğretiyi ile Nestoriusçu öğretinin karşılaştırmalı bir okuması için bk. Murat Kaya, *Influences of Arianism on Nestorian Teachings* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2025), 102–129.

⁵ Bu mahkûmiyetin, kilise politikaları ve imparatorluğun iç ve dış politikaları bağlamında güç aldığı çok önemli nedenleri olmuştur. Örneğin, Antakya ve Aleksandrea okulları arasında yaşanan itikadi çatışmalar, Constantinopolis Kilisesi'nin kiliseler hiyerarşisi içindeki yükselen konumu ve bununla gelişen nüfuz mücadelesi sonrası yarattığı rahatsızlık, dördüncü yüzyıl Constantinopolis'inde keşişlerin sayısındaki kalabalık artışlar ve Alexandrealı Cyrillus'un onlar üzerindeki tesiri, İmparatorluğun Sasanilerle olan ilişkileri ve imparator II. Theodosius'un eşi Eudocia'nın Nestorius'u, kız kardeşi Pulcheria'nın ise Cyrillus'u desteklemesi gibi unsurlar rol oynamıştır. Ayrıca bakınız, J. A. McGuckin, "Nestorius and The Political Factions of Fifth-Century Byzantium: Factors in His Personal Downfall," *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 (1996), 7–21.;

⁶ Nestorius ve Cyrillus arasındaki mektuplardan bazılarının tercümesi için bk. A. Davids, "Cyril of Alexandria's First Episcopal Years," *The Impact of Scripture in Early Christianity*, ed. J. den Boeft - M.L. Lisonk, Vigiliae Christianae, Supplements, Volume: 44 (Brill, 1999), 187–201; Matthew R. Crawford, "Cyril of Alexandria, Second Letter to Nestorius," *Christ Through the Nestorian Controversy*, ed. Mark DelCogliano, Cambridge Edition of Early Christian Writings (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2022), 564–569.

⁷ Kaçar, *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık*, 146–147.

'kurtuluşun' ancak İsa'nın tanrılığı ile mümkün kılındığını savunuyorlardı.⁸ Dolayısıyla Constantinopolis'de keşiş lider Eutyches (Utuhî), bir yandan Nestoriusçu öğretiyi eleştirmek ve diğer yandan da diofizitler ile miafizitleri uzlaştırma maksadıyla bu ikisinden farklı ama bir o kadar da kompleks⁹ bir görüş (monofizitizm) ortaya atmıştır. O zaman, Eutyches'in öğretilerini tartışmak ve bu sırada Nestorius'u da aklamak için 448'de Constantinopolis Patriği Flavianus önderliğinde –ki Flavianus'un Nestoriusçu öğretiyi desteklediği düşünülür- bir konsil toplandı ve orada Eutyches aforoz edildi.¹⁰ Ancak bu, keşişlerin halihazırdaki gerginliğini bir adım daha ileriye götürmekten öteye gitmedi. Bunun üzerine Theodosius, 449 yılında Ephesus'da toplanmak üzere bir konsil tertip edilmesini kararlaştırdı. II. Ephesus Konsili, 444 yılında ölen Aleksandrea Patriği Cyrillus'un halefi olan Aleksandrealı Dioscorus önderliğinde toplandı. Bu konsilde, bir yıl önce Constantinopolis'de topladığı yerel bir sinodda Eutyches'i mahkûm eden fakat Nestoriusçu öğretiyi aklamaya çalışan başkent piskoposu Flavianus, Theodorus ve İbas aforoz edildi. Bu arada Roma'daki Papa Leo, bu konsilde okunması için bir mektup göndermişti ama Aleksandrealı Dioscorus papanın mektubundaki ifadelerin, diofizit öğretiyi destekler nitelikte olduğunu düşündüğü için okumadı. Öte yandan Constantinopolis Patriği Anatolius'a yazdığı mektubunda (*Ep.* 85) Papa Leo, 449 yılında Ephesus'da düzenlenen bu konsilin geçerliliğini reddederek onu 'Haydutlar Konsili' olarak isimlendirmiştir.¹¹ Dahası, İmparator Theodosius'u yeni bir konsil düzenlemeye telkin ve teşvik etmiş fakat II. Theodosius'un sağlığında bunu elde edememiştir. Neyse ki talih ondan yanaydı ve Theodosius, 450 yılında öldü. İmparatorluk artık tecrübeli bir general olan Marcianus'la evlenen Pulcheria tarafından yönetiliyordu. Papa Leo, Pulcheria'yı ikna ederek Khalkedon'da 451 yılında yeni bir konsil toplanmasını sağladı. Dördüncü ekümenik konsil olarak kabul edilen Khalkedon Konsili'nde Nestorius ve Eutyches yeniden aforoz edildi. İlginç olan şudur ki; Aleksandrealı Patrik Dioscorus da mahkûm edilenler listesine eklenmiştir. Öte yandan diofizit yanlıları olarak kabul edilen Theodorus ve İbas aklandı. O halde Khalkedon Konsili'nin kimlerin yahut hangi grupların işine daha çok yaradığı ayrı bir çalışmaya gebe olsa da bu makalede Aleksandrealı Cyrillus'un halefi ve göreve atandığı ilk dönemlerde tabiri caizse 'ikinci bir Cyrillus' ya da 'Cyrillus'dan sonraki Cyrillus' olarak çağrılan Dioscorus'un kristolojik duruşu ve Gangra'ya sürgünü sorgulanmıştır. Bu doğrultuda daha çok şu sorulara cevap aranmıştır:

- a) Dioscorus'un kristolojik duruşunu monofizit, miafizit veya diofizit terimlerin hangisi daha çok ifade etmektedir?
- b) Lügavî olarak ele alınan bu terimlerin pratikteki durumları Dioscorus açısından nasıl seyretmiştir?
- c) Dioscorus'un temsil ettiği Aleksandrea geleneği hangi kristolojiye daha fazla eğilim göstermiş veya Dioscorus, bu geleneğin neresinde kalmıştır?
- d) Onun Gangra'ya sürgün edilmesi süreci nasıl gelişmiş ve sürgün bölgesi olarak Gangra şehri seçilmesinde hangi unsurlar etkili olmuştur?

1. Alexandria Patrikliği Öncesi Dioscorus

Dioscorus'un, özellikle 444 yılında Cyrillus'un ölümünün ardından Aleksandrea Patriği olarak atanmasıyla kaynaklarda kendinden bahsettirdiği görülmektedir. Onun daha önceki kariyerine dair literatürdeki bilgiler oldukça sınırlıdır. Cyrilluslu Theodorus'un ve Papa Leo'nun mektupları, Dioscorus ve öğretisi ile ilgili detaylı bilgiler içerse de kendisine ait otobiyografik bir çalışma olmadığından hayatı

⁸ Kaçar, *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık*, 147.

⁹ Kompleks diyoruz çünkü yıllarca Eutyches'in öğretisinin ne olduğu tam olarak anlaşılmamıştır. Monofizit ve Miafizit öğretiler kisvesi altında Cyrillus ve Eutyches grubu yapılırsa bu ikisinin hangi gruba ait olduğuna karar vermek bir hayli zor olacaktır. S.P. Brock'un "Monofizit değil Miafizit!" başlıklı, monofizit ve miafizit öğretisi hususundaki yanlış anlamaları ve anlaşılmalara açıklayan çalışmasına bakılabilir. Ayrıca bu çalışmanın Türkçe çevirisi için bakınız, Zafer Duygu - Kutlu Akalın (ed.), *Kristolojiye Giriş Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 65-72.

¹⁰ Richard Price - Michael Gaddis (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon* (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), 1/25-30.

¹¹ Leo, *Letter 85* (=St. Leo the Great, *The Letters and Sermons of Leo the Great Bishop of Rome*, thk. Philip Schaff - Henry Wace, çev. Charles L. Feltoe, XII/67-68.) Ayrıca Papa Leo'nun diofizit öğretinin bir savunucusu görülen patrik Flavianus'un aforoz edilmesine karşı çıkması, Dioscorus'un kaygılarını haklı çıkarmaktadır.

hakkındaki bilgiler oldukça yetersiz ve sığ kalmıştır. Esasen Dioscorus'a atfedilen, sürgün dönemi ile hayatının son günlerinde onun yanında olduğunu iddia eden öğrencisi Theopistus tarafından Süryanice yazılmış olan *vita* mahiyetinde bir eser bulunmaktadır. Anlatılan o ki, Dioscorus'un son anlarına kadar ona eşlik eden Theopistus, Dioscorus'un Gangra'da (Çankırı) ölümü üzerine derhal Pentapolis'e geçip orada kroniğini yazmaya başlamıştır. François Nau, sözü geçen kroniği Süryanice aslından çevirerek modern literatüre kazandırmıştır.¹² Ancak sözü edilen *vitaya* literatürde pek referans verilmediği görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen Dioscorus'a atfen yazıldığı iddia edilen bu eserin içerisinde, oldukça fazla editöryal müdahalelerin bulunuyor olmasıdır.¹³

Bunun dışında Dioscorus tarafından yazılmış, çoğunlukla teolojik ve kristolojik meseleleri içeren bazı mektupları da vardır. O, sürgün öncesi döneminde Antakya Patriği Domnus'a mektup yazarak Cyrillus Theodorus'un, 'iki ayrı Oğul' (ilahi ve beşerî Mesih) tasviriyle fitne saçtığından Aleksandrea halkının, serzenişte bulunduğu hususunda onu uyarmıştır. Ayrıca Gangra sürgünü sırasında Henoton keşişlerine ve Secundinus'a hitaben başka bir mektup daha yazmıştır. Benzer şekilde bu mektupta da Dioscorus, teolojik meselelere değinmiş ve özellikle Aleksandrea Kilisesi'ni Eutyches taraftarı İsaiah ve Theophilus'a karşı tavır almaları için uyarmıştır. Bilhassa Papa Leo'nun, Constantinopolis Patriği Flavianus'a karşı savunmasında haksız olduğu konusundaki görüşlerini de yine bu mektupta paylaşmıştır.

Dioscorus'un, selefi Cyrillus'un yeğeni olduğu söylenmektedir. Ancak, Cyrillus ile karşılaştırıldığında, bilgi, hitabet yeteneği ve kabiliyet açısından Dioscorus'a, selefi Cyrillus'un oldukça gerisinde kaldığı yönünde eleştiriler yöneltilmiştir. Öyle ki Istvan P. Kupan, *Latrocinium* veya 'Haydutlar Konsili' olarak (449) bilinen konsilde sergilediği performans nedeniyle Dioscorus'un hem teoloji bilgisine hem de diplomatik becerilere Cyrillus kadar haiz olmadığını vurgulamıştır.¹⁴ Kupan'ın bu tespitinin bazı kaynaklara göre doğruluk değerinin yüksek olduğu söylenebilir. Zira Papa Leo, Constantinopolis piskoposu Anatolius'a hitaben yazdığı mektubunda Dioscorus'u toy olmakla suçlamıştır. Nitekim Leo, bu mektubunda sinod demeye dilinin dahi varmadığı bu haydutluk (*latrocinium*) sırasında Dioscorus'un, çok fevri ve acemice davrandığından şikâyet ederken Iuvenalis'in (Kudüs Piskoposu) ise çok cahilce hareket ettiğini yazmıştır.¹⁵

Dioscorus'un mektuplarının ortak içeriği, diofizit ve monofizit öğretiyne karşı dikkatli davranılması gerektiğini vurgulamak olmuştur. Bu yüzden Dioscorus'un, miafizit öğretiyi savunduğu kanaati oluşmuştur. Hatta bir keresinde Kherson¹⁶ piskoposunun, Flavianus'un enkarnasyona uğramış Mesih'in iki doğadan (Yun. ἕκ) tecessüm ettiği açıklamasını desteklediğini belirtmesi üzerine aniden müdahale ederek "Mesih'in iki doğadan tecessüm eden ('Bir') olduğunu kabul ederim ama tecessüm yani birleşme sonrasında iki doğadan bahsetmek mümkün değildir" diye çıkmıştır.¹⁷ Dioscorus'un bu ve benzer

¹² *Vita Dioscori*, kroniğinin Fransızca tercümesinin François Nau tarafından 1903 yılında Journal Asiatique'de yayınlanan tercümesi için bakınız, François Nau, *Théopiste Histoire de Dioscore, Patriarche d'Alexandrie, Écrite Par Son Disciple Théopiste* (Paris: Journal Asiatique, ou Recueil de Mémoires d'Extraits Et de Notices, 1903). Ayrıca Ayrıca, bu kroniğin Arapça edisyonu da mevcut olup, Samuel Mowad tarafından Arapça tahkiki ile birlikte Almanca'ya çevrilmiştir. Vitanın hem Süryanice hem de Arapça edisyonlarını kısaca değerlendirmiş ve her iki edisyonun içeriği, anakronizm ve müellifi üzerine temel bir karşılaştırma yapmıştır. Samuel Moawad, *Die Arabische Version Der Vita Dioscori* (Turnhout: Brepols, 2016).

¹³ Ayrıca Vailhé Siméon F. Nau'nun çalışmasının genel bir değerlendirmesini yaptığı kısa yazısında, Dioscorus'a atfedilen bu eseri 'sorte à un faux littéraire' ('bir tür literal sahtekârlık') olarak değerlendirmiştir. Vailhé Siméon, *Revue des études byzantines*, "F. Nau : Histoire de Dioscore Patriarche d'Alexandrie Écrite Par Son Disciple Théopiste.," *Extrait Du Journal Asiatique* 47 (1903), 241. Yine müellif tartışması için bakılabilecek bir başka değerlendirme için bakınız, Joseph Lebon, "Autour Du Cas de Dioscore d'Alexandrie," *Le Muséon* 59 (1946), 515–528.

¹⁴ Istvan Pasztori Kupan, *Theodoret of Cyrus* (London & Newyork: Routledge, 2006), 20. Öte yandan Dioscorus'un kilise-siyaseti konusunda becerikli olduğunu yazanlar da olmuştur. Nitekim Zafer Duygu onu "kilise içi siyaseti iyi beceren mahir bir politikacı" olarak anmıştır. Zafer Duygu, *Konstantinos'tan Theodosyus'a Hristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 201–202. Özellikle Anatolius adlı piskoposun, Constantinopolis Kilisesi patrikliğine atanması için gösterdiği çaba ve izlediği politika bu yorumu güçlendirmektedir.

¹⁵ Leo, *Letter* 85.

¹⁶ Kırım Yarımadası'nda birkaç farklı bölgeye atfen kullanıldığı gibi kimi çalışmalarda Cherson, Chersonese, Chersones ve Khersones diye tanımlanan bölgeye işaret eder.

¹⁷ Price - Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, 1/194.

beden aldığını söylemeye cesaret etmişti ve onun doğduğunu, acı çektiğini vaaz etti ve o (Eutyches) her zaman gerçek inanca karşı çıktı.”²¹

Buradan Nestorius’un, kendi öğretisi ile Eutyches’in görüşünü mukayese sonrası ona da başlarda diofizit bir karakter yüklemeye çalıştığı görülmektedir.²² Nestoriusçu diofizit görüş ile Cyrillusçu miafizit görüş arasında I. Ephesus Konsili’nden (431) beri süre gelen kristolojik tartışmalar, bu formülün doğmasına meydan vermişti. Her ne kadar diofizit görüş I. Ephesus Konsili’nde yasaklanmış olsa da bu karar, taraflar arası gerilimi daha da artırmıştır. Özellikle Constantinopolis Keşişleri başta olmak üzere, mevcut gerilim içinde Eutyches’in monofizit öğretisinin yayılmaya başlaması, yeni bir tartışmayı doğurunca İmparator II. Theodosius’un telkinleriyle Ephesus’da ikinci bir konsil toplamıştır. Aleksandrea Patriği Dioscorus önderliğinde toplanan II. Ephesus Konsili’nde (449) Eutyches’in monofizit öğretisi desteklenmiştir.²³ Nitekim Dioscorus ile aralarında geçen şu görüşme bunu doğrulamaktadır:

“Dioscorus, Eutyches’e “ulûhiyeti bakımından Baba ile beşeriyeti bakımından da bizimle özdeş olduğunu söylemiyor musun? diye sordu; Eutyches ise şöyle cevap verdi “Bugüne kadar Rabbimiz ve Tanrımızın bedeninin bizimle aynı bedende olduğunu [açıkça] söylemedim”... Madem şimdi söylüyorsun, bunu kabul ediyorum... Rabbimizin tecessümünden önce iki doğaya sahip olduğunu itiraf ettiğim gibi [şimdi de] tecessümünden sonra tek doğaya sahip olduğunu ifade ediyorum.”²⁴

Ancak Eutyches’in savunduğu monofizit²⁵ formül 451 yılındaki Khalkedon Konsili’nde nihai olarak reddedilmiştir.

3. (Cyrillusçu) Miafizit Öğreti

Yunanca *mia* ile *püsis* kelimesinden üretilen miafizit terimi, İsa’nın tecessümünde bir tabiatın olduğunu ifade eden kristolojik öğretilerdir. Bu öğreti İsa’da ilahi bir tabiatın yanında beşerî bir tabiatın da yer edindiğini ifade etmektedir. Fakat miafizit görüşün en belirgin savunusu, İsa’da tecessüm eden iki tabiatın tek bir tabiat şeklinde varlığını sürdürdüğü ancak ilahi olanın beşerî olanı ‘*absorbe* ettiği/yuttuğu’ şeklindeki görüşüdür. Bir diğer ifadeyle, ilahi ve beşerî tabiatlar ayrı birer kişilik olarak tanımlandığında bu iki kişiliğin tek bir bedende varlık göstermesi gibi algılanmalıdır. Diarmaid MacCulloch’un verdiği örnekle açıklamak gerekirse, miafizit görüşün sunduğu bir tabiat algısı tıpkı aynı bardağın içine doldurulan şarap ve su misali gibidir ve hiç kuşkusuz bu ikisi arasında şarap, suyu bastıracaktır.²⁶ Kısacası, cisimleşmiş tek bir bedende ulûhiyetin beşeriyeti bastırıldığı ve bu sebeple beşeriyetin yutulduğu anlayışı vurgulanmaktadır. Esasen miafizit anlayış Nestorius ve Cyrillus arasındaki tartışmada diofizit öğretiye karşı bir alternatif formül olarak ileri sürülse de bu terimin yerleşik veya söz gelimi tasdik edilmiş kullanımlarının daha çok Khalkedon Konsili sonrasına denk geldiğini ifade etmek gerekir. Nitekim Cyrillus ve Nestorius arasındaki mektuplarda Mesih’in tabiatına dair pasajlarda Cyrillus, enkarnasyona uğramış olan Mesih’in birleşik bir tabiata sahip olduğunu yazmıştır. Örneğin, Nestorius’a gönderdiği dördüncü mektubunda İsa Mesih’in (Oğul) var oluşunun ezeli ve ebedi olduğunu, tüm zamanlarda (hatta zaman öncesinde bile) ilahi tabiata sahip olduğunu, Tanrı (Baba) tarafından cisimlendirilerek ancak bir kadın (Meryem) rahminde ‘uhde edildiğini’ ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir:

²¹ Bu mektubun E.W. Brooks tarafından yapılan Süryanice tahkiki ile F. Nau’nun Fransızca tercümesi için bk. Nestorius, “Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople,” *Revue de l’Orient Chrétien*, 12 (Paris: Otto Harrassowitz, 1910), Tome V (XV)/275–281.

²² Ve bu, Nestorius’un kendi diofizit öğretisini kilise çevrelerinde meşru göstermeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir.

²³ Kristolojik sebeplerin dışında Dioscorus’un Eutyches’i desteklemesinde aralarındaki ahabplık ilişkisinin etkili olup olmadığı tartışmalıdır. Bu iki din adamının arkadaş oldukları bilinen bir gerçektir. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, trans. R. Scott - C. Mango (Oxford: Clarendon Press, 1997), 98.

²⁴ François Nau, “Saint Cyrille et Nestorius Contribution a l’histoire des Origines des Schismes Monophysite et Nestorien,” *Revue de l’Orient Chrétien (Recueil Trimestriel)* (Paris: Otto Harrassowitz, 1909), V/378.

²⁵ Monofizit öğretisi özelinde bir okuma için bakınız, Bekir Zakir Çoban, “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm,” *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13–27.

²⁶ Diarmaid MacCulloch, *Christianity-The First Three Thousand Years* (New York: New York. Penguin Books, 2009).

Onun [Mesih'in] ulûhiyetinin başlangıcı Meryem'den doğumuyla başlamamıştır. Zaten Oğul oluşundan bu yana ilahi doğasının 'şahsi menfaati' için böyle bir başka doğuma (başlangıca) da ihtiyacı yoktur. Çünkü tüm çağlardan önce var olan ve Baba'yla birlikte ebedi olan O'nun var olmak için ikinci bir başlangıca ihtiyacı olduğunu söylemek amaçsız ve aynı zamanda aptalcadır. Ama 'bizim iyiliğimiz ve kurtuluşumuz' için beşeri tabiatını tözsel olarak kendisiyle birleştirdiği ve bir kadın bedenine sinip bu şekilde vücut bulduğu söylenir.²⁷

Hiç kuşkusuz Cyrillus burada Meryem'e atfedilmesi gerektiğini düşündüğü ilahi kimliğin inşasını söz gelimi ispat için onun rahmine düşen tözün/özün ilahiliğinden hareket ederek formüle etmektedir. Böylece Meryem'in *Teotokos* olarak anılmasını meşru kılmaya çalışmıştır. Fakat burada önemli olan husus, Mesih'in tözsel anlamda ulûhiyetinin Meryem'in rahminde beşeriyetle karışmasıdır. Anlaşılan o ki Cyrillus, Mesih'in beşeriyetini geri plana atmaktan başka bir gaye edinmediği gibi, ilahi tabiatın beşeriyeti sararak birleşmesi anlayışı miafizit öğretinin temel odağını oluşturmaktadır. O halde selefi olarak Dioscorus'un, Cyrillus'un formüle etmeye çalıştığı bu öğretisinden etkilenmiş olmaması pek inandırıcı olmayacaktır. Nitekim Dioscorus'un Aleksandrea geleneğinin koyu bir takipçisi olduğunun, teoride tartışılmaya açık bir yanının olmadığı görülmektedir. Fakat burada ortaya çıkan bir çelişkiyi aydınlatmak gerekmektedir; ki bu da Dioscorus'un Cyrillusçu formülü uygulamada içine düştüğü veya itildiği ikilemdir. Görünen o ki, Ariusçu tartışmaların akabinde patlak veren kristolojik tartışmaların genel problematiği zaman zaman terminolojik tanımlamalar, zaman zaman da konseptlerin kavramsal analizine ilişkin (*conceptual*) anlaşmazlıklar üzerine kurulmuştur. Zira kimi piskoposlar, Cyrillus'un öğretilerinin esas savunduğu anlayışa hizmet ettiği yönünde kuşku dahi duymuşlardır. Nitekim Cyrillus mektuplarında Mesih'te birleşmiş ilahi ve beşerî tabiatın tek bir tabiatla varlık sürdürdüğü fakat 'töz/öz' itibarıyla ilahiliğin daha baskın olduğu öğretisi nedeniyle Nestorius destekçisi olarak bilinen Edessalı İbas'ın eleştirilerine maruz kalmıştır. İbas, Mari (muhtemelen Persia'da Bet-Ardaşir piskoposu Mar Dadisho) adındaki bir şahsa gönderdiği mektubunda Cyrillus'u neredeyse diofizit anlayışı savunmakla itham etmiştir.²⁸ Hâlbuki bu durum, Cyrillus nezdinde teamüle aykırıdır ve kabul edilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde, Khalkedon'da hem Nestoriusçu diofizit anlayışın hem de Eutychesçi monofizit anlayışın (yeniden) reddedilmesi²⁹ sonucunda Khalkedoncu anlayış olarak da anılacak olan bu miafizit öğretisi galip gelmiştir. Dioscorus'un da Cyrillusçu miafizit öğretinin takipçisi ve diofizit öğretinin koyu muhalifi olarak miafizit öğretinin propagandasını yapmaya devam ettiği bilinmektedir. Fakat Dioscorus'un Khalkedon Konsili'nde mahkûm edilmesi, bir yandan onun öğretilerinde çelişkilerin olduğu ve bunların fark edilmesinin doğal bir sonucu şeklinde okunabilir. Özellikle günümüz terminolojisiyle onun savunduğu görüşün Khalkedon'da aklanması diğer bir ifadeyle miafizit öğretinin kabul edilmesi ancak buna rağmen bireysel olarak mahkûm edilmesi, onun aforozunun dinî olmaktan çok siyasi nedenler içerdiğini aktarmaktadır.³⁰

²⁷ St. Cyril of Alexandria, *St. Cyril of Alexandria: Letters 1-50*, trans. John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 1987), 39–40.

²⁸ Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (Roma: Pontifical Institute, 1958), 92–93. İbas'ın Mari'ye mektubu için bakınız J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 1791, 5/242–257. Mektubun büyük bölümü, Kadıköy Konsili'nin kararlarında zikredilmiştir. Yine bu mektubun atfedildiği Piskopos Mari (doğrusu Mar Dadisho) hakkında bir okuma için, Richard Hayes Ernest, *L'école d'Édesse* (Paris: Les Presses Modernes, 1930). Bu çalışmanın Türkçe çevirisini de görmek için bakınız, Richard Hayes Ernest, *Urfa Akademisi*, trans. Yaşar Günenç (İstanbul: Yaba, 2002), 207–208.

²⁹ Nestoriusçu öğretilerin Khalkedon'da teoride reddedilmesi ancak pratikte böyle olmadığı konusunda alternatif görüşler bulunduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Örneğin, tarihçi Evagrius'un aktardığına göre Alexandrealı Dioscorus'un aforoz edilmesi ve sürgüne yollanmasına karşın Theodorus ve İbas'ın geri kabul edilmesinden dolayı Khalkedon Konsili üzerine yapışacak ve asla temizlenmeyecek şekilde Nestoriusçu damgayla yaftalanmıştır. Evagrius, *H.E.*, II.V.(=Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, trans. Michael Whitby (Liverpool University Press, 2000), 68.) Benzer şekilde Chronicon Paschale'de geçtiği üzere Leo'nun mektubunun dayatılıp okutulması ve Roma Kilisesinin Doğu kiliseleri üzerinde nüfuzunu artırdığı yönünde bir hamle olarak algılandığı ve dolayısıyla Doğulu Hristiyanların gözünde Khalkedon Konsili kararları Nestorius'un diofizitçi öğretisiyle yaşanan talihsiz bir buluşma anlamına geliyordu. *Chron. Pasch.* 82(=Michael Whitby - Mary Whitby, *Chronicon Paschale 284-628 AD* (Liverpool: Liverpool University Press, 2007), 7/82.)

³⁰ Ayrıca Dioscorus'un mahkûmiyetine zemin hazırlayan kilise ve imparatorluk siyaseti dâhilinde gelişen nedenlere/unsurlara dair detaylı bir okuma için bakınız, Volker L. Menze, *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

Modern literatüre kadar³¹ kaynaklarda monofizit öğretiyne verilen atıfların daha çok miafizit öğretiyne kastettikleri anlaşılmıştır.³² Baby Varghese, miafizit ve monofizit anlayışların tahlilinin ve isimlendirmelerinin özellikle 1960'lerden sonra diofizit ve monofizit öğretiler üzerine yapılan tartışmaların sıhhatinde ve sayısındaki gelişmeler neticesinde iyimser bir halde nihai formuna ulaştığını düşünmektedir.³³ Son tahlilde miafizit öğretiyne daha çok Cyrillus'un/Aleksandrea'nın miafizit öğretisinin kastedildiği görülmektedir. Nitekim bu öğretiy de Nestorius'un formüle ettiği diofizit öğretiyne karşı bir refleks olarak sunulmuştur.

4. Diofizit (veya Dyofizit) Öğreti

Yunanca δύο ve φύσις kelimelerinden oluşan iki tabiat kavramı, kristolojide İsa Mesih'in ilahi ve beşerî doğasının olduğunu kabul etmekle birlikte bu doğaların birleşme, yani enkarnasyon sonrasında da tözsel anlamda muhtevalarını koruduklarını ve birbirleriyle karışmadığını ifade etmektedir. Bu öğretinin takipçileri diofizitler (iki tabiatçılar) olarak anılagelmıştır. Khalkedon Konsili'nde konsil karşıtlarını ifade etmek için kullanılan miafizitlerin karşıtı ve Khalkedon itikadının yanlılarına verilen bir etiket olarak da kullanıldığı görülmektedir.³⁴ Esasen Mesih'te iki ayrı doğanın olduğunu savunan öğretiler çok önceki dönemlere uzanmış olsa da diofizit öğretiy en çok Nestorius ile birlikte formülasyonunu kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle, günümüzde Nestorius'a atfedilen kristolojiyi ifade etmektedir. Öyle ki, Constantinopolis Patriği Sisinnius'un ölümü sonrasında yerine getirilen Nestorius, Constantinopolis'e vardığı zaman Maniheist ve Photiniusçu (*Photinians*) iki grubun kendi aralarında İsa'nın ulûhiyetine dair tartışma içine düşmüş olduklarını görmüş ve bu nedenle derhal her iki grubu dinlemiştir. Nihayet aralarında sadece terminolojik farklılıkların bulunduğunu ancak itikaden *Maniheistlerin* Meryem'in beşeriyetini reddetmediklerini, Photinusçuların da Meryem'in kutsiyetini reddetmediklerini belirtmektedir.³⁵ O sıralarda kendine bağlı Anastasius adındaki bir keşiş, bir kilisede Meryem için "o, Tanrı Anası/Tanrı doğuran" (*Θεοτόκον*) olarak çağrılmamalıdır. Zira o bir beşerdir (*ἄνθρωπον*)" diye vaaz etti.³⁶ Anastasius'a göre Tanrının bir beşerden doğması mümkün değildi. O yüzden Bakire Meryem'i ifade etmek için *antropotokos* terimi tercih edilmeliydi.³⁷ Ancak onun bu sözleri halî hazırda Constantinopolis'deki kilise ve manastır ehlini rahatsız edince, Nestorius alternatif ve ılımlı bir formülle Meryem'in Mesih anası veya Mesih doğuran (*Χριστοτόκος*) olarak çağrılması gerektiğini söyledi. İşte o zaman meseleler, Nestoriusçu tartışma/Nestorius ayrılığı olarak bilinen ve beşinci yüzyılın kilise içi en ciddi 'hesaplaşmasına' neden oldu. Nestorius'un Bakire Meryem'e kutsiyet addetmesi veya etmemesi, en başta akıllara meselenin diofizit

³¹ Benzer şekilde, Sebastian. P. Brock'un yazılarından da hareketle, bu isimlendirme konusundaki tespitin doğruluğu kabul edilse de Brock'un tavrının, o dönemki kiliseler arası inşa edilmeye çalışılan barış / diyalog projeleri dâhilinde ortamı yumuşatmak veya var olan kilise entelektüalizmini muhafaza etmek adına yapmış olabileceği hatta bunun görece başarılı bir girişim olduğu düşünülmelidir. Zira Brock, *Doğu Asurî Kilisesi/Assyrian Church* başlıklı yazısında da Süryani Kilisesi'nin Katolik otoritelere karşı müdafaasını yaptığı ve Nesturileri günah keçisi ilan ederek kadim Süryani Kilisesi'ni ayrı bir noktaya taşıyıp aklamaktadır. Ayrıca kiliseler arası diyalog için ekstra bir okuma için bakınız, Christine Chaillot, *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches* (Volos: Volos Academy, 2016).

³² Sebastian P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue. First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (1994: Pro Oriente, Vienna), 69-86. Bu yazının Türkçe çevirileri için bk. Duygu - Akalın, *Kristolojiye Giriş Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, 43.; Zafer Duygu, "VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'ndaki Konsillerde Bulunmayış", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 2/1 (2017), 80.

³³ Baby Varghese, "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches," *Cristianesimo Nella Storia* 37/1 (2016), 37-38. Bu makalenin "Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri" başlıklı Türkçe çevirisi için bk. Duygu - Akalın, *Kristolojiye Giriş Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, 115-128.

³⁴ Volker L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2008), 2.

³⁵ *Bazaar of Heracleides: Newly Translated from Syriac and Edited with An Introduction*, trans. G.R. Driver - Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925), 98-100.

³⁶ Socrates, *HE*. IV:32(=Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History*, ed. Schaff Philip (New York: Grand Rapids, M:Christian Literature Publishing Co, 1886), 2/269-270.)

³⁷ Socrates. *HE*. IV:32.

öğretiyle bağlantısını sorgulatabilir. Ancak bu durum, Nestoriusçu diofizit öğretinin³⁸ Meryem'in beşeriyetini vurgulama stratejisi üzerinden kendini meşru kılma yollarından biri olmuştur. Başka bir ifadeyle, Nestorius bir bakıma Meryem'in kutsiyetini olabildiği kadar minimal düzeye indirirken esasen ondan doğan Oğul'un tanrısallığı üzerine de bir strateji geliştirmiştir. Öyle ki beşer bir anneden dünyaya gelen iki üç aylık bebeğin Tanrı olma ihtimali yoktu.³⁹ Ancak karşıtları için Nestorius'un Bakire Meryem'in kutsiyetine getirdiği bu yeni yorum, esasen Mesih'in ilahi tabiatı algısını derinden sarsıyordu. Madem iki-üç aylık bebek tanrı değildi; o zaman rahme düşen töz de Tanrı olmamalıydı. Dahası Kutsal Ruh'un lütfuyla ilahi bir tabiat kazanmalıydı. O halde enkarnasyona uğrayarak deruhte edilen Mesih, ilahi ve beşerî kimliği ile birlikte varlık göstermeliydi. Nitekim bu iki 'yan' birbiriyle karışmadan ama özelliklerini de yitirmeden tek bir doğa tecessümüyle Mesih'de faaliyet gösteriyordu. Nestorius'un özellikle Mesih'deki tabiatların tek bir bedende ama ayrı bir halde bulunduklarını öne süren bu öğretisi Ephesus Konsili'nde yasaklanmıştır. Hayatta olduğu sürece Nestoriusçu diofizit öğretinin çetin karşıtları Aleksandrea'dan çıkmıştır. Önceleri Cyrillus ve onun ölümüyle de Dioscorus'un Nestoriusçu öğretinin karşısında durmaya devam ettiği söylenir ve genellikle böyle de kabul edilir. Hatta imparator II. Theodosius'un 448'de Nestorius karşıtı ferman yayınlamasının arkasında Dioscorus'un diofizit öğretiye karşı sert duruşunun etkili olduğu bile söylenmiştir.⁴⁰ Yine bu nedenledir ki Dioscorus, sonraları Nestoriusçu diofizit öğretiyi bir nevi aklamakla yaftalanan Khalkedon itikad metnine karşı çıkmakla kalmayıp Khalkedon'da onaylanan *credoya* altı maddelik⁴¹ esasa dayanan bir reddiye yazmıştır. Bunlardan hareketle her ne kadar diofizit bir Dioscorus imajı çizmek veya onu diofizit olarak tanımlamak mümkün olmasa da onun zaman zaman diofizit öğretiyi tam anlamamış, Aleksandrea geleneğine bağlı olmanın bir refleksiyle buna meyletmemiş olabileceği de söz konusu olmuştur. Dahası onun farkında olmadan diofizit öğretiye omuz vermesi de ihtimaller dâhilindedir. Öyle ki bilge piskopos olarak hitap ettiği ve diofizit öğretinin savunularından biri olan Cyrillus ile yaptığı mektuplaşmalarda, Theodorus, Dioscorus'un ancak imparator Theodosius'un Nestoriusçu öğretiye muhalif fermanını yayınlamasından sonra kendisine sırtını döndüğünü yazmıştır.⁴² Bu yüzden Volker Menze, Cyrillus'un devamı ve kolayca kabul edilen bir Patrik Dioscorus imajı çizmiş olsa da onun Cyrillusçu yanlarının tümüyle şüphelerden uzak olmadığına şu şekilde dikkat çeker:

"Ancak 448 yılında halk için Dioscorus, büyük olasılıkla hâlâ Aleksandrea'daki 'Cyrillus karşıtı' hizbin patriği idi. 448 yılına kadar ne önemli bir teolojik eser yayınlamış ne de Doğu'daki diofizitlere müdahale etmişti kısacası, hâlâ (Aleksandrealı) Cyrillus'un ortodoksluğunu kanıtlaması gerekiyordu. Keşiş Theodosius, [mektuplaştığı keşişlerden biri] Dioscorus'a alenen meydan okuyarak büyük olasılıkla onu, Doğu'nun tarihi yeniden yazma uğraşlarına rağmen sefinin mirasını savunmamakla suçladı. İşte o anda Dioscorus meseleyi ele almak ve Doğu'ya müdahale etmek zorunda kaldı. Özetle Dioscorus, ancak İmparator II. Theodosius'un 'Nestoriusçuluk' aleyhine yasa çıkartmasından ve Theodosius gibi diğer doğulu keşişlerin 448 yılı yazında kendisine Doğulu piskoposlarla olan çatışmalara müdahil olması için baskı yapmasından sonra tepki gösterdi."⁴³

Yine ilginçtir ki, Dioscorus'un keşişlerin ustası olarak hitap ettiği Sinuthius adlı başkeşişe yazdığı ve daha çok Origenesçi olarak tanımladığı kâfir bir keşişten bahsettiği mektubunda⁴⁴ kullandığı ifadelerin sertliği dikkat çekicidir. Özellikle Elias (Helias) adındaki Origenesçi keşişin yakalanması ve yakalandığı

³⁸ Ayrıca Nestorius ve Kristolojisi özelinde bir okuma için bakınız, Tarakçı Muhammet, "Nestorius ve Kristolojisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 215–241.

³⁹ *Bazaar of Heracleides*, 136–139.; Socrates. *HE*. IV:32.

⁴⁰ Menze, *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, 78.

⁴¹ Nikaea'daki Kilise Babalarına (Nicene Fathers) ihanet etmişlerdir; Teslis için farklı ve aykırı bir yoruma başvurmuşlar ve içlerinden bir kısmı Nikaea'da oluşturulan inanç metnini yok saymışlardır; bazıları da Ephesus'da alınan kararları göz ardı etmişlerdir; Patristik iman formunu yozlaştırmışlar ve Roma piskoposu Leo'nun mektubunu kabul etmişlerdir; Nestorius'un takipçilerini kiliseye geri almışlar ve Nestorius'un Mesih'te iki ayrı tabiat doktrinini tolere etmişlerdir.

⁴² Menze, *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, 77.

⁴³ Menze, *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, 79.

⁴⁴ Dioscorus and Shenoute", *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922), 367–76.

takdirde faaliyetlerine son verilmesini arzu ettiği ifadelerin keskinliği göze çarpmaktadır. Dioscorus mektupta Elias'ı ruhları yok eden bir şeytan olarak ağır bir şekilde tanımlamaktadır. Öte yandan kendisine atfedilen hatıratında diofizitleri eleştirirken sözlerinin şiddetinin daha yumuşak olması son derece dikkat çekici niteliktedir.

5. Miafizit, Monofizit ve Diofizit Öğretiler Bağlamında Dioscorus Değerlendirmesi

Dioscorus'un kimi metinlerde Monofizit ve kimi metinlerde ise miafizit olarak tanımlandığı görülmektedir.⁴⁵ Genel olarak bakıldığında bu tür farklı tanımlamaların yapılmasının kaynağı, miafizit ve monofizit diye çağrılan öğretilerin mahiyeti ve muhtevası ile bu öğretilerin kavramlaşması sırasındaki idrak eksikliği veya yanlış yorumlamalardır.⁴⁶ O zaman Baby Varghese'nin kullandığı terminoloji ödünç alınacak olursa 'Cyrillusçu' ve 'Eutychesçi' yaklaşımlar özelinde dar bir tercihe sıkışan Dioscorus imajı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Nestoriusçu öğreti özelinde düşünüldüğünde ise Dioscorus'un teoride Nestoriusçu diofizit öğretiden bir hayli uzak kaldığı ancak pratikteki asıl duruşunun ise şüpheler içerdiği fark edilmektedir. Nitekim onun, Khalkedon Konsili'nde diofizit öğretinin galip gelmesi ve ardından kendisinin de Gangra'ya sürgün edilmesi sonrasında verdiği vaazlarında diofizit öğretiye karşı çıkarken daha yumuşak bir üslup takındığı görülmektedir. Bunun iki muhtemel sebebi akla gelmektedir. İlki, Dioscorus'un Gangra sürgünü sırasında Diofizit öğretiyi idrak hususunda teşvik-i mesai yaparak bu öğretiyi daha iyi anlamaya çalıştığı sonucu, ikincisi ise sürgünde olmanın getirdiği bir mahcubiyetle veya pişmanlıkla dilinin hararetini düşürmüş olabileceğidir. Bu ilkinin kilise siyasetine, ikincisinin ise imparatorluk siyasetine göre şekillenmiş veya beslenmiş olma ihtimali söz konusu olabilir.⁴⁷

⁴⁵ Örneğin "Le Quien Metninde Anemurium Piskoposluğu" başlıklı yazısında Murat Özyıldırım, Dioscorus'u miafizit olarak tanımlar. Murat Özyıldırım, "Le Quien Metninde Anemurium Piskoposluğu," *Seleucia* 22 (2022), 231. Benzer şekilde bir başka makalede ise Khalkedon Konsili sonucunda Dioscorus'un ve monofizit öğretinin mahkûm edildiği meselesinin aynı kısımda işlendiği görülmektedir. Zira "Kadıköy'de toplanan ekümenik konsilde Dioscorus ve monofizit düşünce mahkûm edilir" ifadelerinden hareketle makale yazarı [kesin olmamakla birlikte] Dioscorus'u monofizit savunucu olarak sunmuş olabilir. Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm," 19. Nitekim yine bir başka makalede ise "Aleksandrea Patriği Dioscorus (M.S.444/451) Eutyches'in düşüncelerini savunmaya devam etti" denilerek Dioscorus'un monofizit öğretinin destekçisi olduğu yazılmıştır. Bk. Sedat Altunkanat, "Hristiyanlıkta Monofizit ve Diofizit Kristolojinin Konsiller Açısından Değerlendirilmesi", *Kesit Akademi Dergisi* 6 (2020), 404. Dolayısıyla İbas'ın aynı Dioscorus'u diofizit olarak anmasının sürpriz olmadığı görülür.

⁴⁶ Kavram karmaşası veya belirsizliğinin farkındalığıyla bazı yazarların kristolojik terimleri kullanırken bu kristolojik tabirlerin muhtevasını ve hedef kitesini sınırlamak veya belirlemek için özel bir açıklamaya başvurdıkları görülmektedir. Örneğin, Turhan Kaçar, Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus başlıklı çalışmada monofizit teriminin adı geçen bu çalışma özelinde Kadıköy itikadında tanımlanan, 'Hz. İsa'nın çifte doğasını' kabul etmeyenler yerine 'İsa'daki beşer tabiatın tanrısal tabiat tarafından emildiğini' dolayısıyla 'İsa'nın tek tabiatlı olduğunu savunan' Doğu Hristiyanlarını tanımlamak için kullanıldığını hususi olarak belirtme gereği duymuştur. (Turhan Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus," *Colloquium Anatolicum* 10 (2010), 310.) Benzer şekilde Zafer Duygu da Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi başlıklı makalesinde içerik itibarıyla Ortodoks / Ortodoks Hristiyanlara ilişkin tanımlamasını monofizit terimi üzerinden yaparken onu "İsa-Mesih'te ilahi ve insani iki tabiatın bir araya gelmesinden sonra ilahi olan doğanın beşeri olanı ihata ettiğini düşünen, Kadıköy Konsili (451) kararlarını reddeden, Batıda yapılan çalışmalarda 'Monofizit' ve Miafizit gibi isimler altında tanımlanan ve Antakya Süryani, Aleksandrea, Kıbtî ve Ermeni gibi kiliseler tarafından temsil edilen Hristiyanlığı" gibi ifadelerle tanımladığı ve monofizit ve miafizit terimlerinin muhataplarını açıklama gereğine düştüğü görülmektedir. (Zafer Duygu, "Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi," *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 173.) Kuşkusuz, bu tür açıklamalar aracılığıyla ilgili kavramların kapsamı daha açık bir şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır; bunun da, müstakil çalışmalarda işlevsel bir rol oynadığı doğrudur. Fakat genel literatüre bakıldığında ve "monofizit terimiyle nitelenen kilise grupları aslında görüldüğünden çok daha çeşitli" olmasından ötürü son tahlilde yapılan tüm kavramlaştırmalar/tanımlamalar eksik kalmaya meyillidir. (Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus," 310.)

⁴⁷ Aleksandrealılar tarafınca Khalkedon'da galip gelen öğretinin diofizit öğretisi olduğu yorumu ve hemen akabinde Aleksandrea'ya diofizit bir Patriğin atanmış olması Dioscorus'u diofizit düşünceye evirmiş olabilir. Diğer taraftan imparatorluk siyasetiyle desteklenen Khalkedon Konsili'nde Papa Leo'nun diofizit düşüncelerinin yer aldığı *Tomusunun* okunması, İmparator Marcianus ve eşi Pulcheria'nın bu öğretiyi siyaseten propaganda etmeleri şeklinde okunabilir. Bunun haricinde, Dioscorus'un azledilişinin *canonical* nedenlere ihtiyaç duyularak planlandığına dair bir okuma için bk. Shaun Retallick, "The Canonical Deposition of Dioscorus of Alexandria (451): Marcian's Vindication.," *The Journal of the School of Religious Studies* 43 (2015), 41–65.

“Kendi adıma, Efendime (Mesih İsa’ya) hakaret edilmesini ve ona yöneltilen hakaretleri duymamayı isterdim. Kutsal Kilise, Efendimin [İsa Mesih] ulûhiyeti insanlığından bir an bile ayrılmamışken, karışıklık ve değişiklik olmaksızın beden almış Tanrı’nın tek doğasını itiraf ederken, asi Leo ağzını açıp Mesih’te iki doğa, iki özellik ve işleyiş olduğunu itiraf etmemiz gerektiğini söyleyerek En Yüce Olan’a küfretmeye nasıl cüret etti?”⁴⁸

Dioscorus’un buradaki serzenişinde verdiği mesajlar Nestoriusçu diofizit öğretinin öğeleriyle benzerliği açısından kuşku vericidir.⁴⁹ Görüldüğü üzere Dioscorus, iki tabiatı kabul ediyor ve onların tek bedende birbirine karışmadığını ekliyor. O halde bu tanım, Nestoriusçu öğretiyle uyushmaktadır. Buradan Dioscorus’un diofizit anlayışa çok da yabancı olmadığı fakat onun daha çok heretik ilan edilen Nestorius’a ve Leo’nun *Tomusuna* işlediği diofizitizm üzerinden bir dayatma yaparak diğer kiliseler üzerinde baskı kurmaya çalışan Leo’ya karşı cephe aldığı söylenebilir. Ayrıca meselenin teolojik boyutu incelendiğinde teorik olarak Dioscorus’u bir geleneğin devamı şeklinde düşünmek kısmen ve belli bir döneme kadar geçerli görünse de pratikte Dioscorus’un öğretilerinde bir çelişki yaşadığı kabul edilmelidir. Dahası bu durum, Eutyches’in lehine yaptığı savunmalar ve takındığı koruyucu üslup gözetildiğinde ve teorik olarak Cyrillusçu miafizit öğretisi takipçisi olmasına rağmen kimi zaman şifahen gösterdiği zaafllara bakılırsa pratikte tasavvur ettiği anlayışı sürdüremediği gibi de okunabilir. Kısacası bir yanda karşı çıktığı Nestoriusçu diofizit öğretisi ile devam ettirmeye çalıştığı Cyrillusçu miafizit öğretisi arasında sıkışması, onu Eutyches’in monofizit öğretisindeki katı tutumu idrak etmekten [bilinçli veya değil] alıkoymuş olabilir. Bu duruma bir de Eutyches ile yakın dost olması eklendiğinde onun kristolojik savunusunda keşmekeşlik olması da muhtemel görünmektedir.

6. Gangra Sürgünü Nasıl Başladı?

Dioscorus, Başdiyakoz Peter ve Theopistus’un Khalkedon Konsili’ne katılmak üzere Constantinopolis’e doğru yol alan bir gemiye bindikleri bilinir. Hatta Aleksandrea’dan ayrılırken limanda halka bazı nasihatlerde bulunup Proterius’un değil Timoteus Aerulus’un gerçek halefi olduğuna dair, “Kardeşiniz Timoteus benim yerime geçecek, benim inancımı paylaşmayan bir yabancıнын kiliseme girmesine izin vermeyin” demesinden Aleksandrea’da tansiyonun yükseleceğini öngördüğü anlaşılmaktadır.⁵⁰

Constantinopolis’e vardıklarında imparatorluk yetkilileri ve hizmetçileri tarafından son derece hoş bir şekilde karşılandıkları fakat imparatorun kendisi ile daha ilk gün yaptıkları konuşmada, imparatorun koyu bir Leo yanlısı olmasından dolayı zıtlastıkları anlatılmaktadır.⁵¹ Bu tartışma esnasında Dioscorus, İmparator Marcianus’dan hatırı sayılır başka piskoposların ismini rica etmiştir. Böylece imparatorun sempati duyduğu piskoposların yazdıklarından hareket ederek onu ikna etmeye çalışmıştır. Örneğin Liberius’un;

“Çarmıha gerildiğinde, büyük bir karanlık vardı, mezarlar açıldı ve tapınağın örtüsü yırtıldı; bu kargaşa sırasında ona mızrakla vurmadıkları açıktır, ancak ölene kadar beklediler ve sonra mızrakla vurdular ve bu koşullar altında, bu beklemeden sonra, yanından irin ve kan aktığı için, Tanrısallığın bir göz kırpması için bile insanlıktan ayrılmadığını [aynı şekilde] itiraf ediyoruz.”⁵²

Ve sonra Innocentus’un;

“Söz Tanrı, gökten inip Bakire’nin rahmine düştüğü anda Bakire’de vücut bulmuştur; ne gökte iken vücut bulmuştur ne de Tanrısallığını yeryüzünde bulmuştur, ama o gerçek Tanrı’dır ve bedenini Bakire’nin rahminde inşa eden odur, yaratılıştaki sadece ondan başka hiç kimse kendisini bedeniyile birleştirmemiştir. Tanrısallığını ve insanlığını hayranlık uyandıran bir birlik içinde birleştirmiştir ve

⁴⁸ *Vit. Dioscori*, IV.

⁴⁹ *Vit. Dioscori*, V.

⁵⁰ *Vit. Dioscori*, VI.

⁵¹ *Vit. Dioscori*, VI.

⁵² *Vit. Dioscori*, VII.

itiraf ediyoruz ki insanlığın tüm eylemlerinde, Tanrısallık ondan bir göz kırpması için bile ayrılmamıştır.”⁵³

gibi söylemlerinden güç almış olsa da bu işe yaramamıştır ve imparator ikna edilememiştir.⁵⁴ Bunun üzerine Dioscorus İncil’den “*Ben ve Baba biriz*”⁵⁵ ve “*Beni gören beni göndereni görür*”⁵⁶ ayetlerini referanslar vererek ‘birliğe’ dikkat çekmeye çalışmıştır. Fakat imparator da en az onun kadar inatçıydı ve Leo’nun mektubunu ısrarla okuyacağını söyleyince Dioscorus Leo’nun sözlerini duymaya tahammül edemeyeceğini ve şehirden ayrılacağını söylemiştir.⁵⁷ Akabinde Leo’nun *Tomus*’unu kabul etmeyen herkesin sürgüne gideceği duyurulduğunda tüm piskoposlar (*Tomus* karşıtları), son derece soğukkanlı ve müsterih bir şekilde Nikaea itikad metni üzerine, “küfre düşeceğimize, bizler sürgüne gitmeyi yeğleriz” demiştir.⁵⁸ Dahası Pulcheria aracı olmak istese de Dioscorus geri adım atmadı. O yüzden Pulcheria onu koltuğundan etmekle tehdit edince, Dioscorus’un çekinmeden aynı şekilde, “belki beni dünyevi makamımdan edebilirsin fakat bilesin ki Mesih’in benim için cennette tasavvur ettiği makamımı/postumu elimden alamazsın” diye cevap vermiştir.⁵⁹ Üstelik Dioscorus sürgün edileceğini Khalkedon’a katılmak için Constantiopolis’e doğru yola çıkmadan önce imparatorluk tahtına Marcianus’un oturduğu haberinin Aleksandrea’ya ulaşmasıyla hissetmiş ve bunu öğrencisi Theopistus ile paylaşmıştı. Dioscorus, Marcianus’u Nestoriusçu ve Satan olmakla suçluyordu.⁶⁰ Dahası Marcianus’un imparator olup Pulcheria ile birlikte hareket edeceklerine dair bir kehanetten bile haberi vardı. Öyle ki, Marcianus’un imparator olduğunu bildiren habercinin okuduğu mektubun akabinde Theopistus, efendisinin bir süre hiç konuşmadığını, daha sonra “ey evlat, bu mektup ölüm kokuyor” dediğini anlatır:

“Biliyorum evlat, sakinliğini ve sükûnetini koru; atamız Cyrillus zaten bana dememiş miydi? Theodosius’un bu hükümdarlığı altında ruhunu ve bedenini dinlendir, çünkü ondan sonra ölüm, Pulcheria adındaki ikinci Havva tarafından kol gezmeye başlayacak.”⁶¹

Benzer şekilde Khalkedon Konsili sonrasında alınan sürgün kararının kendine iletilmesinden bir hafta önce bir gece ibadeti sonrasında kısa bir süre uykuya daldığı anda Cyrillus’u rüyasında gördüğünü eklemiştir. Bu rüyada Cyrillus kendisini ‘ortodoks’ imanını savunmaktan vazgeçmemesi ve sürgüne gidecek olsa da davasından dönmemesi gerektiği konusunda telkin etmiştir.⁶² Nitekim öyle de olmuştur. Konsil tutanaklarına yansıdığı şekliyle Dioscorus birinci oturuma katılmış fakat ikinci ve üçüncü oturuma katılmamıştır. Afroz kararının açıklanmasına dair gerekçeleri Dorylaeum piskoposu Eusebius şöyle anlatmaktadır:

“Bu sözler [hakkındaki suçlamalar] söylendikten ve Dioscorus Kilise meclisinin ortak kararı doğrultusunda merkezi bir yere oturtulduktan sonra, Eusebius imparatora sunduğu şikayet dilekçesinin okunmasını talep etti ve kelimesi kelimesine şunları söyledi: Dioscorus tarafından haksızlığa uğradım, inanca haksızlık edildi, Piskopos Flavianus benimle birlikte haksız yere tahttan indirildi⁶³ ve onun yüzünden öldürüldü...Ve çok sayıda asi kalabalığı bir araya getirdikten ve parayla kendine güç sağladıktan sonra, gücü yettiğinde Ortodoksların dindar ibadetini kirletti ve keşiş Eutyches’in başından beri kutsal Babalar tarafından reddedilen sahte doktrinini destekledi.”⁶⁴

⁵³ *Vit. Dioscori*, VII.

⁵⁴ *Vit. Dioscori*, VII.

⁵⁵ Yuhanna, 10:30

⁵⁶ Yuhanna, 12:44-45; Matta, 10:40

⁵⁷ *Vit. Dioscori*, VII.

⁵⁸ *Vit. Dioscori*, VII.

⁵⁹ *Vit. Dioscori*, XIII

⁶⁰ *Vit. Dioscori*, III.

⁶¹ *Vit. Dioscori*, IV.

⁶² *Vit. Dioscori*, IV.

⁶³ Eusebius’un burada kastettiği ‘haksızlık’ muhtemelen Evagrius’un da teyit ettiği gibi Dioscorus’un, piskoposlara imzalatıldığı boş kâğıdı daha sonra Flavianus’un azledilmesi uğrunda kullandığına dair suçlamadır. Evagrius, *H.E.* II:IV.

⁶⁴ Evagrius. *H.E.* II:IV.

Kilise tarihçisi Evagrius'dan alıntılanan ve Dorylaeumlu Eusebius'a ait olan bu pasaja bakılırsa, Dioscorus'un aforoz edilmesi meselesinde farklı dinamiklerden veya tesirlerden söz etmek mümkündür. Fakat görünen o ki, Dioscorus'un Khalkedon Konsili'nde aforozunun en belirleyici sebebi, onun daha çok Patrik Flavianus'un azli için giriştiği 'entrika' faaliyetleri olmuştur. Zira bu entrikanın tüm süreçlerinde gerek güç kullanarak gerek para kullanarak neticelendirdiği eylem, Khalkedon'da kendisine aksi bir reaksiyon olarak geri dönmüştür ve Paflagonya'daki Gangra sürgünü olarak neticelenmiştir. Dioscorus'un sürgün kararını takiben Aleksandrealılar tarafından tertip edilen bir sinodda alınan bir kararla Proterius yeni patrik olarak seçilmiştir. Bu seçim halkı ikiye bölmüştür; çünkü kimileri Dioscorus'u ararken kimileri de şiddetle Proterius'u destekleyince, şehirde büyük bir kargaşa çıkmıştır.⁶⁵ Kuşkusuz bu kargaşa ikliminin zuhur etmesinde Proterius'un teolojik veya ideolojik görüşleri haricinde, kimliği de Aleksandrealılar nazarında şaşkınlık uyandırıp şok etkisi yaratmış olabilir. Şöyle ki, aynı Proterius'un hayatının erken safhalarında Dioscorus'un talebesi olduğu ve başlarda Khalkedon'dan çıkan aforoz kararına sert bir şekilde karşı çıktığı ancak Dioscorus'dan boşalacak olan patriklik makamına kendisinin getirileceği sözleri üzerine pozisyon değiştirdiği öne sürülmüştür.⁶⁶ Dahası onun bu fikrî ve itikadî dönüşü, Aleksandrealılar arasında hiç de azımsanmayacak bir kitle tarafından ihanet olarak algılanmış ve Proterius atasına ihanet eden 'Yahuda' veya sürüsüne ihanet eden bir kurt olarak anılmaktan kurtulamamıştır.⁶⁷ Fakat son tahlilde Gangra sürgününe doğru yola çıkmış olan Dioscorus'un kaderi değişmemiştir. Ve kendisine atfedilen biyografiden anlaşıldığı kadarıyla Gangra'ya doğru çıktığı maceranın ilk aşaması bir gemi yolculuğu olmuştur. Üstelik o gemide farklı maksatlarla Gangra'ya gitmekte olan başkaları da vardı. Örneğin, aynı biyografi metninde, kıl keçisi ve yün ticareti yapmak üzere Gangra'ya gitmek için gemiye binmiş olan ve tacir olması muhtemel bir delikanlıyla arasında geçen sohbet bunu desteklemektedir.⁶⁸ Theopistus'un naklettiğine göre, Gangra'ya vardıklarında diofizit olma ihtimali yüksek Khalkedon yanlısı bir piskopos şehrin kilisesini idare ediyordu. Dioscorus ve Theopistus, yetkililer eşliğinde şehre getirildiğinde Gangra Piskoposu Dioscorus'un kim olduğunu öğrenince Nestoriusçu öğretinin, Cyrillus'un yaptıklarına karşı galip geldiğini düşünmüştür. Bu nedenle, "Nestorius'un kanı ve öfkesi artık Aleksandrea'yı kuşattı" diye haykırmıştır.⁶⁹ Şehirdeki bölge halkının kendilerini tanımlarından dolayı bir rahatsızlığın doğduğunu ve saldırıya uğrama ihtimalleri belirince aynı (Nestoriusçu) piskoposun, onların mekânlarını değiştirmesiyle ümitlenseler de onların yeni mekânlarından ve ortamlarından memnun olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira Theopistus, kendisi de dâhil üçünün (Dioscorus ve İberyalı Peter) günlük iâşelerinin üç küçük somun ekmekten (κολλύρα) ibaret olduğunu bu nedenle efendisinin çok az yediğini ve sık sık hasta düştüğünü yazmıştır.⁷⁰

Gangra sürgünü sırasında onun, herhangi bir güvenlik problemi yaşamadığı yahut herhangi bir taşkınlıkla karşılaşmadığı gerçeği ise dikkat çeker. İaşe problemi çektiği söylene de bu ifadenin Vita yazarı Thepistus'un 'mübarek', 'zararsız,' 'mütedeyyin' bir Dioscorus imajı çizme amacıyla tasvir edilmiş olması muhtemeldir. Bu yüzden Vita Dioscori yazarının Gangra sürgünü sırasında Dioscorus'u zaman zaman aç ve parasız bir halde sunuyor olması yanıltıcı olsa da gerçeği ifade etmesi açısından şüphe arz etmektedir. Zira Paflagonya'nın merkez şehirlerinden biri olan Gangra'da sosyal ve ekonomik hayatın canlı olduğu bilinmektedir. Bu durum sürgünde de olsa Aleksandrea Patriği olan Dioscorus'a faydalar da sağlamış görünmektedir. Dahası onun Gangra'da olmasının, şehre katkı sunmuş olabileceği de söz konusudur. Nitekim başlangıçta Gangra'ya sürgün edilen Timoteus Aerulus'un, sürgününe Kherson'da devam etmeye

⁶⁵ Evagrius. *H.E.* II:V.

⁶⁶ *Ps. Zachariach Chron.* III:II. (= Frederick John Hamilton - E. W Brooks (ed.), *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene* (London: Methuen & Co., 1899), 48.)

⁶⁷ *Ps. Zachariach Chron.* III:II.

⁶⁸ *Vit. Dioscori*, XIV.

⁶⁹ *Vit. Dioscori*, XIII.

⁷⁰ *Vit. Dioscori*, XIII. (Theopistus'un bu anlatımı muhtemelen gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Aleksandrealı sürgün piskoposların Gangra'ya getirisi büyük oluyordu. Öyle ki sürgün piskoposların hatırlarını sayan her kesim tarafından hediyeler, sadakalar, maddi ve manevi değeri olan eşyalar ve giysiler gönderiliyordu. Dahası Timoteus Aelurus'un Gangra'daki sürgünü sırasında aldığı zorunlu bir kararla Kherson'a gitmesinin ardından Gangra piskoposunun, Timoteus'un ayrılışından büyük üzüntü duyduğu aktarılır. *Ps. Zachariach Chron.* IV: XI

karar vererek şehirden ayrılması üzerine, Gangra Piskoposu bu ayrılıştan dolayı üzüntü duymuştur. Buradan hareketle kuşkusuz Gangra piskoposu Timoteus'a dolayısıyla Gangra'ya gönderilen paraların, kıymetli eşyaların sona ereceğini düşünmüş olabileceği ortaya çıkmaktadır. Benzer durumun Dioscorus içinde geçerli olduğu düşünüldüğünde –ki sık sık ziyaret edilmesinden anlaşıldığına göre, Gangra piskoposunun Dioscorus'un Gangra'da bulunmasından memnun olduğu ihtimali akla gelebilir.

Esasen bu ayrıntı, Gangra şehrinin beşinci yüzyılda ilgi gören bir merkez olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir. Fakat 450 yılı Gangra şehrinin ekonomik, idari ve sosyal nitelikleri bir kenara dursun,⁷¹ bu noktada Dioscorus'un sürgün yeri olarak buraya gönderilmesindeki muhtemel dinî unsurların neler olmuş olabileceği konusunda bahsetmek gerekliliği hissedilmektedir ve bunun için yapılması gerekenler hususunda ilk akla gelen Paflagonya'daki Gangra şehrinin beşinci yüzyıl Hristiyan çevrelerindeki pozisyonunu tespit etmektir.

Gangra şehri özellikle I. Constantinus dönemi ve sonrasında Hristiyanlığın hızlı ve etkili bir şekilde dinamizm gösterdiği bölgeler arasında görülmektedir. Zira 325 yılında düzenlenen ve ekümenik ilk konsil olarak kabul edilen Nikaia Konsili'ne dönemin Gangra Piskoposu Hypatius'un da gittiği bilinmektedir.⁷² Ayrıca dördüncü yüzyılda Gangra Kilisesi nüfuz alanı geniş olan ve civar bazı şehir ve kasaba kiliselerinin,⁷³ kendisine bağlı olduğu bir Hristiyan metropoliti olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Üstelik bahsedildiği gibi Gangra metropolitliğinin piskoposu olarak Hypatius'un Nikaia Konsili'ne davet edilmesi, Gangra'nın imparatorluk otoriteleri tarafından önemsendiğini göstermektedir. Nitekim Arius ve öğretilerinin tartışıldığı Nikaia Konsili'nde Hypatius'un Arius karşıtı bir tarafta konumlanması, onun imparatorluğun dinî politikasıyla paralel hareket ettiğini göstermektedir. Yine Arius taraftarı olduğu düşünülen Sivas Piskoposu Eustathius'un öğretilerini tartışmak üzere toplanan ve Gangra Sinodu⁷⁴ olarak bilinen 340 yılında tertip edilen sinodda Eustathius'un aforoz edilmesi, Gangra Kilisesinin Nikaia'da alınan iman metnini korumaya devam ettiklerini göstermektedir. Ayrıca Eustathius'un aforozu sonrasında tebliğ olunan ve Kilise literatüründe Gangra Kanunları (Canons of Gangra) olarak bilinen kanunlar yine burada alınmıştır. Üstelik Gangra Sinodu'nda yayınlanan bu kanunların, Khalkedon Konsili'nde alınan kararların bir kısmını oluşturduğu kabul edilmiştir. Gangra Kilisesi beşinci yüzyılın son çeyreğinden sonra metropolit rolünü kaybederek Constantinopolis Kilisesi'ne bağlanmıştır. Buradan hareketle hem Gangra metropolitliğinin Khalkedon Konsili sırasında hâlâ onun metropolit pozisyonunu koruduğu hem de Gangra şehrinin dinî liderinin ekümenik konsillerde bulunmasının istendiği yönündeki görüşler desteklenebilir. Bu noktada önem arz eden bir husus da şudur ki, tıpkı Nikaia'da olduğu gibi, Khalkedon Konsili'nde de Gangra metropolitinin aldığı pozisyonun daha çok siyasi iktidarın desteklediği tarafla aynı olduğu görülmektedir. Kuşkusuz bu, Gangra metropolitinin de Khalkedon taraftarı olduğu iddiasını kuvvetlendirir. Ayrıca 340 yılında Gangra Sinodu'nda alınan kararların Khalkedon'da tasdik edilerek ekümenik bir form kazanması, yine Gangra Kilisesi politikalarının Khalkedon önderleri ile uyduğu anlamına gelebilir. O halde Khalkedon karşıtı Dioscorus'un Khalkedon yanlısı bir piskoposun idaresi altındaki Gangra şehrine –ki bu şehir Geç Antikçağ Paflagonyası'nın işlek, canlı ve önemli bir noktası– sürgün edilmesi birkaç anlama gelmektedir. Birincisi, Dioscorus'un, kendisine zıt bir teoloji geleneğinin yoğun olduğu bu bölgeye gönderilerek onun ruhen çöküntü yaşaması amaçlanmış olabilir; ancak bu, Gangra'nın ekonomik, sosyal, coğrafi ve stratejik pozisyonundan dolayı zayıf bir ihtimaldir. İkincisi, Dioscorus'un hem kendisini dinlemesi hem de sürgünün verdiği pişmanlık ve yorgunlukla tabiri caizce bir

⁷¹ Dördüncü yüzyıl Gangra şehri Hristiyanlığı hakkında detaylı bilgi için bk. Murat Kaya, “Çankırılı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius,” *Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 81–83. Ayrıca Antik dönem Paflagonya dinî ve sosyal yaşantı özelinde hazırlanmış olan yüksek lisans tezi için bk. Yalçın Bazna, *Antik Kaynaklarda Paflagonia*. (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, (Bastırılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2014).

⁷² Kaya, “Çankırılı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius.”

⁷³ Sora (Akören-Karabük), Pompeiopolis (Taşköprü-Kastamonu), Amastris (Amastra) ve İonopolis (İnebolu) ile daha sonra Dadybra (Devrek) piskoposlukları Gangra metropolitliğine bağlanmıştır. Murat Kaya, “Çankırılı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius,” *Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 83.

⁷⁴ Gangra Sinodu özelinde bir çalışma için bk. Fatih Güzel, “Gangra (Çankırı) Sinodu,” *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2018), 96–109.

nebze burnunu sürtmek için Gangra gibi canlı bir şehre gönderilmiş, böylece de imparatorluğun Aleksandrea Kilisesi üzerinde daha tesirli politikalar izlemesi arzu edilmiş olabilir. Zira Dioscorus'un azli ve yerine Proterius'un patrik seçilmesi sonrasında Aleksandrea'da çıkan kargaşa bu ihtimali haklı kılmaktadır. Öyle ki Dioscorus sürgüne gönderilmeseydi, Proterius'un Aleksandrea'da kilise çevrelerinde ve halk nazarında patrik olarak kabulü gerçekleşmeyebilirdi. Üçüncüsü, Khalkedon Konsili'ne katılan Gangra Piskoposunun, Khalkedon yanlısı olabileceğidir; ancak bu noktada Khalkedon'da resmîyette kazanan kesim miafizit öğretisi ise de arka planda Nestoriusçu diofizit öğretinin zaferi olarak anlaşıldığı hatırlandığında, miafizit bir öğretinin etkin yahut baskın olduğu bir şehre sürgün edilmesi, Cyrillusçu miafizit öğretiyeye yabancı olamayan Dioscorus için en azından sürgün edenlerin arzuladığı derecede işlevsel olmadığı anlamına gelebilir. Dördüncü ise bir çelişkiyi beraberinde saklı tutar. Şöyle ki, yine Khalkedon'da Gangra piskoposunun Khalkedon yanlısı bir tutum sergilemesi fakat farklı bir alternatif yorum üretilerek Khalkedon'un sözde gizli galiplerinin diofizitlerin olması ihtimali kabul edilecek olursa bu kez Gangra'da diofizitlerin yoğun ve baskın olabileceği ve bununla beraber diofizit öğretiyeye gösterdiği bazı zaafılar yüzünden eleştirilen Dioscorus için bunun bilinçli ve (onun lehine) iyi bir tercih olduğu, dolayısıyla sürgün kararının imparatorluk ve kilise siyasetinin bir politikası olarak belirlendiği ihtimal dâhilindedir. Ayrıca Dioscorus'un, Eutychesçi monofizit öğretiyeye anılması, onu kilise çevrelerinde monofizit olarak tanımlamaya yetmiştir. Bu sebeple miafizitlerin ve monofizitlerin bulunduğu ve dinî çeşitliliğin canlı olduğu Gangra'ya sürgün edilmiş olabilir. Hatta bu sürgün ile Dioscorus için, Cyrillusçu miafizit öğretiden taviz vererek nasıl ve niçin monofizit öğretiyeye eğilim duyduğu, özünden nasıl uzaklaştığı ve diofizitlere karşı gösterdiği tavizlerin içgüdüsel nedenleri hakkında vicdani bir muhasebe yaparak pişmanlık duymasının arzu edilmesi de etkili olmuş olabilir. Nitekim *Midillili Zachariah (Zachariah of Melitene veya Zachariah Rhetor)*, Dioscorus'un tövbe etmesi gerektiği ve Gangra'ya sürüldüğü yazmaktadır.⁷⁵ Üstelik Dioscorus'un Gangra sürgününü takiben Aleksandrealı Proterius'un halefi Timoteus Aelurus de İmparator Marcianus'un ısrarına rağmen Leo'nun *Tomusunu* okumamakta direnince 460'lı yılların başında Gangra'ya sürgün edilmiştir. Burada her iki patriğin de Leo'nun diofizit öğretiyeye savunan *Tomusunu* okumamakta ısrarları dikkat çekse de Dioscorus'un, iase azlığı dışında Gangra günlerine ilişkin en azından dile gelen bir memnuniyetsizliği olmamış fakat Timoteus, Gangra halkı tarafından saldırıya uğramıştır. Nitekim oradaki rahatsızlığından dolayı Kherson'a geçip sürgününe orada devam etmeyi tercih etmiştir.⁷⁶ Bu yüzden aynı kronikte, Gangra halkının medeniyet görmemiş barbarlar olarak tasvir edildiği görülür. Fakat aynı barbar ve medeniyetten uzak halkın Dioscorus'a aynı muameleyi layık görmemeleri, Dioscorus'un diofizitlerle olan samimi ilişkilerinin devamı şeklinde okunabilir. Nitekim Dioscorus'a atfedilen ve bahsettiğimiz biyografide sık sık diofizitlerin kendisine geldiği ve onlarla teolojik tartışmalar ve sohbetler içerisine girdiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Dioscorus, Timoteus'un aksine uyum içinde veya ağır tahriklere maruz kalmadan Gangra sürgününe ölümüne kadar devam etmiştir.

Ne zaman öldüğü konusunda tam bir bilgiye rastlanmasa da Süryani *Zachariah Kroniği*'nde Dioscorus'un ölümü sonrasında Aleksandrealılara İmparator Marcianus tarafından gönderilen bir *silentiarii*⁷⁷ komutanı John'un, imparatorun Aleksandrea halkına getirdiği mektuba bakılırsa Dioscorus Proterius, halen Aleksandrea'da resmi patrik iken ölmüştür. Zira bu mektubunda imparator, tüm Aleksandrea halkını Patrik Proterius tarafında birleşmeye davet ediyordu.⁷⁸ Yaklaşık bir tarih belirlenmek istendiğinde Dioscorus'un, talebesi Theopistus'un aktardığına göre 454 yılında; Timoteus'un aktardığına göre ise 455 yılı ortalarında ölmüş olması muhtemeldir. Papa Leo'nun 6 Aralık 454 yılına tarihlenen mektubu (*Ep.* 140), Theopistus'un verdiği tarihi doğruladığından ölüm yılı olarak 454 yılının son aylarında öldüğü ihtimali şimdilik daha güçlü görünmektedir.⁷⁹ Esasen Dioscorus, Macarius'un (Tkow Piskoposu)⁸⁰

⁷⁵ *Ps. Zachariach Chron.* III:II.

⁷⁶ *Ps. Zachariach Chron.* VI:XI.

⁷⁷ Bizzat imparator emrinde hizmet eden ve düzeni sağlamak için görevli muhafız.

⁷⁸ *Ps. Zachariach Chron.* III:XI.

⁷⁹ Menze, *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, 189–190.

ölümünü müteakiben ikinci Kasım ayından on ay dört gün sonra huzura kavuşacağını ve sürgünün sona ereceğini müjdelemişti.⁸¹ Benzer şekilde bu söylemden sekiz ay sonra, Temmuz ayı başlarında bir gece vakti bir başka rüya gördüğünü ve iki ay dört gün sonra Aleksandrealı Babaların (Cyrillus- Athanasius) yanına gideceğinin kendisine bildirildiğini paylaşmıştır.⁸² Bu hadisenin ardından hastalanmış olmakla birlikte o sırada Aleksandrea cemaatine halefi olarak Timoteus'u onaylamalarını öğütlemeyi ihmal etmiştir. Dioscorus'un 4 Eylül 454 günü gece yarısına doğru ölmesi üzerine Theopistus'un, Pentapolis'e geçip onun *Vitasını* yazmaya başladığı ifade edilmiştir.⁸³ Bununla birlikte Dioscorus'un ölüm haberi Aleksandrealılara ulaştığında, büyük sıkıntı ve üzüntü yaşandığı belirtilmiş ve dahası ona duydukları sevgiden dolayı, onu ölümsüz ilan edip adını *diptike* ekledikleri söylenmiştir.⁸⁴

Kesin olmamakla beraber Dioscorus'un, Gangra'ya defnedildiği ihtimali güçlüdür. Bu hususta karşıtları tarafından mezarının açılması veya talan edilmesi endişesinin etkili olduğu düşüncesi akla yatkın gelmektedir. Ayrıca Gangra'da geçirdiği süre boyunca oradaki halk nazarında kısmî de olsa bir sempati kazanmış olabilir. Diğer bir ifadeyle, Dioscorus'un öğretilerinin ölümünü takip eden beş yıl boyunca ciddi bir kitle tarafından benimsendiği görülebilir. Ve bu benimseyişin muhtemel sebepleri arasında hem miafizitleri hem de Susan Wessel'in, Khalkedon yanlıları olarak ima ettiği grup (muhtemelen diofizitler) tarafından ilgi görmesinin sebepleri arasında, Dioscorus'un teolojik görüşleri, hitabet (retorik) yeteneği⁸⁵ ve ayrıca Theopistus'un ona atfettiği bazı mucizeler gösterilebilir.⁸⁶

Sonuç

Dioscorus'un farklı kristolojik duruşlara eğilim gösterdiği ve Cyrillus kadar 'mütedeyyin' bir miafizit olmadığı anlaşılmaktadır. Onun söz konusu eğilimleri ve arkasındaki sebeplerin incelenmesi sonucunda özellikle II. Ephesus Konsili'nde Eutyches'i ve monofizit öğretiyi aklamasının, kendisinin monofizit olarak damgalanmasında veya yaftalanmasında etkili olduğu görülmektedir. Kuşkusuz Dioscorus'un Eutyches'i savunmasının görece geçerli sebepleri vardı. Şöyle ki, Cyrillusçu miafizit öğretisi ile Nestoriusçu diofizit öğretisi arasındaki ideolojik çatışmanın Dioscorus'u monofizit öğretiye itmiş olma ihtimali, dikkat gerektiren bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Dioscorus Eutyches'in formüle ettiği ve miafizitler ile diofizitleri uzlaştırmak ve kristoloji tartışmalarına son vermek için oluşturduğu alternatif bir yorumun faydalı olacağını düşünmüş görünmektedir. Bunun dışında Dioscorus'un Eutychesçi monofizit öğretiyi desteklemesi, kristolojik tartışmaları dizginleme amacıyla kilise siyasetinde politik bir enstrüman olarak başvurulmuş gibi görünmektedir.

Daha da önemlisi Cyrillusçu miafizit ve Eutychesçi monofizit anlayışlarıyla sıkça ilişkilendirilen Dioscorus'un, diofizitlerle olan ilişkisi, zannedildiği kadar tutarlı ve belirgin olmayıp bu durum artık inandırıcılığını yitirmektedir. Teorik olarak, Dioscorus'un diofizitlere karşı katı bir direniş sergilemesi beklenirken pratikte, Aleksandrealı bir miafizit veya Eutychesçi bir monofizit olarak kendisinden beklenen tepkiyi vermekte tereddüt ettiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, Dioscorus'un diofizitlere karşı sergilediği tavır hem söylemlerindeki çelişkiler hem de Aleksandrealı piskoposların, onun diofizitizmi yeterince baskılamadığına yönelik serzenişleriyle ortaya konulmaktadır. Nitekim Cyrilluslu Theodorus ve Edessalı

⁸⁰ "Panegyric/Homilies on Macarius of Tkow" adıyla bilinen ve Macarius'un ölüm haberi üzerine Dioscorus'un dua ve methiyelerinin yer aldığı bir başka çalışma literatürde mevcuttur. Ancak, bu eserin anakronik, tarihsel ve metinsel hataları olduğu için oldukça tartışmalıdır.

⁸¹ *Vit. Dioscori*, XIX.

⁸² *Vit. Dioscori*, XIX.

⁸³ *Vit. Dioscori*, XIX.-XX.

⁸⁴ *Ps. Zachariach Chron.* III:XI.

⁸⁵ Susan Wessel, *Cyrl of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (New York: Oxford University Press, 2004), 282-283.

⁸⁶ Theopistus *Vita Dioscori*'de Dioscorus'un Gangra'ya doğru yolculukta ve bilhassa Gangra sürgünü döneminde gösterdiğini öne sürdüğü mucizelerin örneklerini verme konusunda cimri davranmıştır. Fakat bunun farkındalığına varmış olacak ki biyografinin sonunda üstadının mucizelerine fazla yer vermediğini çünkü "onlardan (mucizelerden) çok fazla var/vardı diyerek" kendini savunduğu görülmektedir.

İbas gibi diofizit muhalifleriyle ilişkilerine bakıldığında süreç içerisinde kimi faktörler nedeniyle diofizitlere karşı tutum değiştirmesi bunu desteklemektedir. Özellikle II. Theodosius'un 448 yılında Nestorius ve öğretilerine karşı çıkardığı yasadan sonra diofizitlerle olan ilişkilerini kesmesi, onun kristolojik duruşunun imparatorluk siyasetinden etkilendiğinin ve dönemin koşullarına göre şekillendiğinin bir göstergesidir. Ayrıca ismi geçen diofizitlerden bazılarının Dioscorus'un birdenbire aralarındaki iletişimi sona erdirerek aksi bir tavır sergilemeye ve kendileri üzerinde baskıya başlaması karşısında duydukları şaşkınlık bunu doğrulamaktadır. Yine anlaşılan o ki, sürgün yerinin diofizit olma ihtimali yüksek bir piskoposun yönettiği Gangra şehri olarak belirlenmesinin sadece bir tesadüften ibaret olduğunu söylemek tatmin edici olmayacaktır. Zira *Vita Dioscori*'ye yansıdığı kadarıyla Gangra'da kendisini ziyaret eden diofizitlerinde olduğu bilgisinden hareketle Dioscorus'un Gangra sürgününün ilgi çektiği düşünülebilir.

Özetlemek gerekirse, Dioscorus'un kristolojik düşüncesindeki dönüşüm, yalnızca bireysel bir teolojik tercih olarak değil, aynı zamanda 5. yüzyılın siyasal ve doktrinel mücadeleleri bağlamında değerlendirilmelidir. Patriklik makamına gelmeden önceki dönemde Dioscorus'un, hem akrabası hem de hocası ve selefi olan Cyrillus'un miafizit teolojisine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, onun patriklik görevine atanması, yalnızca kişisel yeterliliğiyle değil, aynı zamanda Cyrillusçu doktriner çizgiye olan sadakatıyla de ilişkilendirilmekle birlikte onun patriğe yükselmesi, bu doktriner devamlılığın bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu hususta bilinmesi gereken bir başka hakikat ise Dioscorus itikadî olarak Cyrillusçu miafizit öğretiyi destekleyen tarafta olsa da henüz patrik olana kadar ki süreçte dönemin diofizit gruplarıyla da zaman zaman samimi diyaloglar kurmuş olsa da Aleksandrea Patriği olunca diofizitlerle arasına daha belirgin bir mesafe koyduğu ehemmiyet arz eden bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan 449 yılında düzenlenen ve "Latrocinium" (Haydutlar Konsili) olarak da adlandırılan II. Ephesus Konsili sürecindeki tutumu göz önünde bulundurulduğunda, özellikle Eutyches'e verdiği destek nedeniyle, Dioscorus'un monofizit eğilimler sergilediği yönünde kanaat getirmek son derece doğaldır. Onun bu tavır değişikliğinin altında yatan sebep olarak Roma'daki Papa Leo'nun diofizit öğretiyi savunması ve buna karşın kilise siyaseti gereğince Dioscorus'un diofizitlere olan mesafesini korumaya devam ettirmeyi tercih ettiği akıllara gelmelidir. 451 yılında toplanan Khalkedon Konsili sürecinde ise Dioscorus, hem aşırı monofizit eğilimleri hem de diofizit tanımları reddederek, kendisini Cyrillus'un miafizit öğretisinin sadık bir savunucusu olarak konumlandırmaya çalışsa da bu tutumun yeterince ikna edici olmadığı görülür zira Gangra'ya sürgün edilmesinin önüne geçememiştir. Öyle ki Gangra'da sürgün yıllarında diofizit çevrelerle (özellikle kendisini ziyarete gelen diofizit ziyaretçilerle) yeniden kurduğu temaslar, Dioscorus'un kristolojik duruşunun tutarlılığı konusunda oldukça şüphe barındırmaya devam etmiş görünmektedir. Son tahlilde, Dioscorus'un kristolojik duruşu, Aleksandrea Okulu'nun Cyrillusçu miafizit öğretisi ile dönemin siyasal ve teolojik gerilimleri arasında dalgalanan veya şekillenen diofizit öğretisi ve kişisel ilişkilerin yönelttiği monofizit anlayış arasında gidip gelme eğilimi göstermiştir.

Kaynakça

- Altunkanat, Sedat. “Hrisityanlıkta Monofizit ve Diyofizit Kristolojinin Konsiller Açısından Değerlendirilmesi.” *Kesit Akademi Dergisi* 6 (2020), 389–413.
- Alzog, John. *History of The Church*. New York: Benziger Brothers, 1912.
- Bazna, Yalçın. *Antik Kaynaklarda Paphlagonia*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Brock, Sebastian Paul. “The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire.” *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. 69–86. 1994: Pro Oriente, Vienna.
- Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, no date.
- Chaillot, Christine. *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy, 2016.
- Çoban, Bekir Zakir. “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm.” *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13–27.
- Crawford, Matthew R. “Cyril of Alexandria, Second Letter to Nestorius.” *Christ Through the Nestorian Controversy*. ed. Mark DelCogliano. 3/564–569. Cambridge Edition of Early Christian Writings. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2022.
- Davids, A. “Cyril of Alexandria’s First Episcopal Years.” *The Impact of Scripture in Early Christianity*. ed. J. den Boeft - M.L. Lisonk. 187–201. Vigiliae Christianae, Supplements, Volume: 44. Brill, 1999.
- Duygu, Zafer. *Konstantinos’tan Theodosyus’a Hristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Duygu, Zafer. “VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu’ndaki Konsillerde Bulunmayışı.” *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 2/1 (2017), 71–85.
- Duygu, Zafer. “Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdâresi Altındaki Hristiyanlarda ‘Din Değiştirme’ Meselesi.” *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 173–201.
- Duygu, Zafer - Kutlu Akalın (eds.). *Kristolojiye Giriş Miafizit, Diofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Ernest, Richard Hayes. *L’école d’Édesse*. Paris: Les Presses Modernes, 1930.
- Ernest, Richard Hayes. *Urfa Akademisi*. trans. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba, 2002.
- Evagrius. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. trans. Michael Whitby. Liverpool University Press, 2000.
- Fortacı, Talha. “Nestûriliğin Ortaya Çıkış Süreci”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (Eylül 2018), 63-99.
- Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. London&Newyork: Cambridge University Press, 1972.
- Güzel, Fatih. “Gangra (Çankırı) Sinodu.” *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2018), 96–109.
- Hamilton, Frederick John - E. W Brooks (eds.). *The Syriac Chronicle Known as That of Zachariah of Mitylene*. London: Methuen & Co., 1899.
- Ignatius Ortiz de Urbina. *Patrologia Syriaca*. Roma: Pontifical Institute, 1958.
- Kaçar, Turhan. “Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus.” *Colloquium Anatolicum* 10 (2010), 307–332.

- Kaçar, Turhan. *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Kaplan, Yaşar. *Doğu Hristiyanları Nesturiler Tarih, İnanç, Ritüel*. İstanbul: İletişim, 2023.
- Kaya, Murat. "Çankırlı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius." *Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 79–94.
- Kaya, Murat. *Influences of Arianism on Nestorian Teachings*. Bursa: DTA Yayıncılık, 2025.
- Kupan, Istvan Pasztori. *Theodoret of Cyrus*. London&Newyork: Routledge, 2006.
- Lebon, Joseph. "Autour Du Cas de Dioscore d'Alexandrie." *Le Muséon* 59 (1946), 515–528.
- MacCulloch, Diarmaid. *Christianity-The First Three Thousand Years*. New York: New York. Penguin Books, 2009.
- Mansi, J.D. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 1791.
- McGuckin, J. A. "Nestorius and The Political Factions of Fifth-Century Byzantium: Factors in His Personal Downfall." *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 (1996), 7–21.
- Menze, Volker L. *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.
- Menze, Volker L. *Patriarch Dioscorus of Alexandria The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Moawad, Samuel. *Die Arabische Version Der Vita Dioscori*. Turnhout: Brepols, 2016.
- Tarakçı, Muhammet. "Nestorius ve Kristolojisi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 215–241.
- Nau, François. "Saint Cyrille et Nestorius Contribution a l'histoire Des Origines Des Schismes Monophysite et Nestorien." *Revue de l'Orient Chrétien (Recueil Trimestriel)*. V/365–391. Paris: Otto Harrassowitz, 1909.
- Nau, François. *Théopiste Histoire de Dioscore, Patriarche d'Alexandrie, Écrite Par Son Disciple Théopiste*. Paris: Journal Asiatique, ou Recueil de Mémoires d'Extraits Et de Notices, 1903.
- Nestorius. *Bazaar of Heracleides: Newly Translated from Syriac and Edited with An Introduction*. trans. G.R. Driver - Leonard Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Nestorius. "Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople." *Revue de l'Orient Chrétien*. 12. Paris: Otto Harrassowitz, 1910.
- Özyıldırım, Murat. "Le Quien Metninde Anemurium Piskoposluğu." *Selencia* 22 (2022).
- Price, Richard - Michael Gaddis (eds.). *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- Retallick, Shaun. "The Canonical Deposition of Dioscorus of Alexandria (451): Marcian's Vindication." *The Journal of the School of Religious Studies* 43 (2015), 41–65.
- Siméon, Vailhé. *Revue des études byzantines*. "F. Nau : Histoire de Dioscore Patriarche d'Alexandrie Écrite Par Son Disciple Théopiste." *Extrait Du Journal Asiatique* 47 (1903), 241.
- Socrates Scholasticus. *The Ecclesiastical History*. ed. Schaff Philip. New York: Grand Rapids, M:Christian Literature Publishing Co, 1886.
- St. Cyril of Alexandria. *St. Cyril of Alexandria : Letters 1-50*. trans. John I. McEnerney. Washington: The Catholic University of America Press, 1987.
- St. Leo the Great. *The Letters and Sermons of Leo the Great Bishop of Rome*. trans. Charles L. Feltoe. critical ed. Philip Schaff - Henry Wace, no date.

- Theophanes. *The Chronicle of Theophanes Confessor*. trans. R. Scott - C. Mango. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Varghese, Baby. "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches." *Cristianesimo Nella Storia* 37/1 (2016), 31–44.
- Wessel, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Whitby, Michael - Whitby, Mary. *Chronicon Paschale 284-628 AD*. Liverpool: Liverpool University Press, 1st Ed., 2007.

YAPAY ZEKÂDA EYLEMİN TEOLOJİK AÇIDAN SORUMLULUĞU
(Tevlîd Nazariyesi Çerçevesinde Bir İnceleme)

Seyithan CAN*

ÖZ

Teknolojinin hızla gelişmesi ve yaygınlaşması, insan ve teknoloji arasındaki etkileşim bağlamında birçok önemli tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların en önemli konularının başında ise yapay zekânın yer aldığını söyleyebiliriz. İnsan hayatının birçok alanında fayda sağlayan yapay zekânın aynı zamanda potansiyel tehlikeleri de insan hayatına sokacağı bir gerçektir. Çalışmada Yapay zekânın eylemlerinin kelâm ekollerinin görüşleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yapay zekânın eylemlerini kelâm ekollerinin tevellüd fiiller nazariyesi bağlamında kritize ettiğimizde, bu eylemlerin özellikle Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin bireye sorumluluk yükleyen görüşleri çerçevesinde ele alınması gerektiği sonucuna ulaştık. Bu bağlamda yapay zekânın özerk fiillerinin bile onu meydana getiren bilim insanlarının sorumluluğunda olacağı kanaatine vardık. Her ne kadar niyet, amaç ve bilgi gibi faktörler eylemin hakikatini oluşturan önemli etkenler olsa da bu unsurların tamamının, yapay zekâyı oluşturan bilim insanları tarafından ayrıntılı bir şekilde bilindiğini varsaydık. Yapay zekânın eylemlerindeki sorumluluğun, bu faktörleri göz önünde bulunduran bilim insanlarını da kapsayan bir nitelikte olduğu kanaatine ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yapay Zekâ, Tevlîd Nazariyesi, Fayda-Zarar, Sorumluluk.

THEOLOGICAL RESPONSIBILITY OF ACTION IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE
(A Study in the Framework of the Theory of Tawlid)

ABSTRACT

The rapid advancement and widespread adoption of technology have engendered numerous critical debates concerning the interaction between humans and technology. Among these debates, artificial intelligence (AI) stands out as one of the most significant topics. While AI offers substantial benefits across various aspects of human life, it is also undeniable that it introduces potential risks. This study examines in detail how the actions of AI can be analyzed in relation to the perspectives of different Kalâm schools. When we critique the actions of AI within the framework of the Kalâm schools' theory of "tevellüd fiiller" (causally generated acts), we conclude that these actions should be considered primarily within the perspectives of the Mu'tazilite and Mâtürîdî schools, which emphasize individual responsibility. In this regard, we argue that even the autonomous acts of AI remain within the responsibility of the scientists who created it. Although factors such as intention, purpose, and knowledge constitute essential components of an act's nature, we assume that all these elements are comprehensively known by the scientists who develop AI. Consequently, we conclude that the responsibility for AI's actions extends to these scientists, as they account for these determining factors.

Keywords: Theology, Artificial Intelligence, Tawlid Theory, Benefits and Harms, Responsibility.

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Siirt, Türkiye, seyithancan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2336-4179>, <https://ror.org/05ptwtz25>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 29.01.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 12.06.2025

Atıf / Citation: Can, Seyithan. "Yapay Zekâda Eylemin Teolojik Açıdan Sorumluluğu (Tevlîd Nazariyesi Çerçevesinde Bir İnceleme)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 110-127. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1629238>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Yapay zekânın (YZ) ortaya çıkışı, bütün yönleriyle insan yaşamına, onun kendisine ve dünyaya bakışına etki edeceğe benzemektedir.¹ Çünkü yapay zekâ, bilgi işleme yeteneği üzerine kurulu bir teknoloji olduğundan, tüm ilerlemeler ve değişimler doğal olarak bu temel eksen etrafında şekillenecektir. Esasında yapay zekânın toplumumuz ve kültürümüz üzerindeki etkilerine daha şimdiden tanık olmaya başladığımızı söyleyebiliriz.² Yapay zekânın ilerlemesi ve yaygınlaşması, mevcut geleneksel ahlakî normlarımızı, etik çerçevelerimizi ve ahlakî teorilerimizi köklü bir şekilde dönüştürecek. Dolayısıyla yapay zekâ teknolojileri, karar verme süreçlerindeki otomasyon ve özerklikleriyle birlikte, bireyler arası etik sorumlulukları, adalet kavramını ve toplumsal değerleri yeniden şekillendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, yapay zekânın ortaya koyduğu etik sorunların derinlemesine incelenmesi ve bu meselelerin yalnızca etik değil, aynı zamanda teolojik bir perspektiften de ele alınarak kapsamlı bir çerçeve oluşturulması kritik bir önem taşımaktadır.

Geleneksel ahlakî kavramlar ve etik yaklaşımlar, insan odaklı bir bakış açısına dayanmaktadır. Ancak YZ'nin devreye girmesiyle birlikte, bu kavramların ve yaklaşımların yetersiz kaldığı ve yeni teolojik çerçevelere ihtiyaç duyulduğu açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, YZ'nin “doğrudan insanla ve toplumsal yaşamla ilişkili olması” göz önüne alındığında, bu teknolojinin teolojik bir çerçevede incelenmesi ve değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Çünkü YZ'nin hukukî statüsü karmaşıktır ve hâlâ gelişmektedir. Bazı ülkelerde YZ'ye yasal kişilik tanınması, sorumlulukları ve hakları tartışılmaktadır. Yapay zekânın etik sorumluluk ve karar verme yeteneğine sahip olup olmadığına dair tartışmalar, bu alandaki önemli gerçekleri açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, “makinenin yaptığı hatalarda etik sorumluluğun makineye mi yoksa bir insana mı ait olacağı” sorusu, yapay zekânın etik gerçekliğini ve insanın teolojik açıdan sorumluluğunu anlamada temel bir başlangıç noktasıdır. Örneğin, sivil hedeflere saldıran, düşman olarak kodlananlara karşı harekete geçen veya savaş suçu işleyen bir yapay zekânın sorumluluğu kime ait olacak? Eğer olumsuz bir durumla karşılaşırsak, yapay zekâyı suçlama yolunu mu seçeceğiz yoksa bu durumdan sorumlu olan şirketleri denetlemeyen bürokratları veya bürokrasiyi mi eleştireceğiz? Bir yapay zekâ sistemi, kendisine verilen görevi yerine getiremediğinde sorumluluğu kim üstlenecek; yapay zekâyı tasarlayan veya kodlayan programcılar mı yoksa son kullanıcılar mı suçlanacak? Kısacası yapay zekâ sistemleri insanların karar alma sürecine katılacak mı, kendi başlarına mı karar verecek yoksa bir melez yapı olarak mı kabul edilecek? Bu tür sorular, insan dışı zeki sistemlerin sorumluluk alanlarını sadece etik açıdan değil teolojik açıdan da değerlendirmemizi gerektiren temel konular olarak ortaya çıkmaktadır.³ Bu sorunlar aynı zamanda eylemin aidiyeti problemini de ayrı bir tartışma konusu olarak ortaya çıkarmaktadır. Yapay zekânın suç teşkil eden eylemlerinin sorumluluğunun belirlenmesi, çok boyutlu sonuçlar doğurmaktadır. İnsanların, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek yerine yapay zekâyı suçlaması, etik açıdan problematik ve kabul edilemez bir davranışa yol açabilir. Öte yandan insanlar yapay zekâyı istedikleri gibi kullanabilir ve bu durum, insanların kendi teolojik/dinî sorumluluklarını üstlenmemelerine ve yükümlülüklerin göz ardı edilmesine yol açabilir. Mesela bir SİHA operatörünün tetik çekme kararı vermesi sonucunda bir sivil ölürse bunun uluslararası hukukî alanda bir müeyyidesi olacaktır. Ancak yapay zekânın yönlendirdiği ve otonom bir şekilde karar aldığı böyle bir durumda, eylemin kendisi doğrudan algoritmaya yüklenebilir. Bir firmanın otonom sistemi kurduğu, başka birinin SİHA'yı ürettiği, bir diğerininse karar verme algoritmasını geliştirdiği bir senaryoda, eylemin sorumluluğu belirsizleşebilir ve herkes sorumluluktan kaçınabilir. Öyle bir durumda da insanın dinî açıdan sorumluluğu muğlak bir hâl alır. Teolojik sorumluluğun kimde olduğu belirsizliği, başka önemli bir soruyu gündeme getirir: Yapay zekânın böyle inşa edilmesi teolojik ahlaka uygun mudur? Neticede yapay zekânın etik sorumluluğu ve karar alma

¹ Ben Goertzel, “Artificial General Intelligence and the Future of Humanity”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 130.

² Eleanor “Nell” Watson, “Humanizing Machines”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 236.

³ Nazan Yeşilkaya, “Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar”, *Şarkiyat* 14/3 (08 Ocak 2023), 952.

kapasitesi üzerine yapılan tartışmalar, sadece teknolojinin kendisiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bu teknolojiyi geliştiren ve kullanan insanlarla ilgili daha geniş etik ve teolojik meseleleri de içermektedir.⁴

Kuşkusuz yapay zekânın eylemleri üzerindeki etik ve hukukî boyutlar da önemlidir. Bu konularla ilgili çalışmalar hem Batı’da hem de Türkiye’de yapılmaya devam etmektedir. Bizler de bu alana katkı sunmak amacıyla çalışmamızda etik ve hukukî boyutların temeli olan teolojik boyutunu ele almaya çalıştık. Teolojik boyuttan da kastımızın İslâm dini olduğunu vurgulamak isteriz. Dolayısıyla bu çalışmada sadece kelâm ilmi açısından inceleme yapılmıştır. Yapay zekânın eylemlerini kelâm ilmi açısından değerlendirdiğimizde, dolaylı fiiller olarak kabul edilen tevellüd fiiller nazariyesi kapsamında ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Tevellüd fiiller meselesi, bireyin sebep olduğu fiillerdeki teolojik sorumluluğu ele alır. Kelâmcılar, bu konuyu fiilin ortaya çıkışı (tevlid veya tevellüd) bağlamında ele almış ve çeşitli perspektifler ortaya koymuşlardır. Tartışmanın temelini, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerin ona atfedilebilirliği ve bu eylemlerden ne derecede sorumlu olduğu konusu teşkil etmektedir. Bazı kelâmcılar, insanın dolaylı yoldan gerçekleştirdiği eylemlerin ona atfedilmesi ve bu eylemlerden tam anlamıyla sorumlu tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bazı kelâmcılar ise kulun fiillerinin Allah’ın kudretiyle meydana geldiğini ve kulun bu fiiller üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olduğunu iddia etmiş, sorumluluk boyutunu da askıda bırakmışlardır.

Çalışmada, ilk etapta tevellüd fiiller nazariyesi ele alınarak okuyucunun zihninde konunun somutlaşması sağlanacaktır. Konuyu ele alırken amacımız, tevellüd fiilleri tartışmaktan çok kelâm ekollerine göre teolojik olarak sorumluluğun ne şekilde ele alındığını tespit etmektir. YZ’nin eylemlerinin teolojik açıdan sorumluluk taşıyıp taşıyamayacağı hususu, bu karmaşık ve önemli sorunun etik ve hukukî boyutunu daha iyi anlamamıza katkıda bulunacaktır.

1. Tevlid-Mütevellidât Kavramları ve Eylemin Teolojik Sorumluluğuyla İlişkisi

Tevlid, “doğurmak, ortaya çıkarmak” anlamına gelen “vld” kökünden türetilmiş bir kelimedir. Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden gelen tevlid, “ortaya çıkarmak, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek” anlamını taşır. Ayrıca “var etmek, niyet etmek, sebep olmak, yol açmak” anlamlarına da gelir. Tevlid, fiilin, fâilinden bir başka fiil aracılığıyla meydana gelmesidir; elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi gibi.⁵ Bu şekilde bir eylemin ortaya çıkmasına veya bir sonucun doğmasına mütevellid denilir.⁶ Mütevellid fiiller, fâilin etkisinin dolaylı olarak ve aracı sebepler yoluyla ortaya çıktığı fiillerdir. Örneğin, bir kişinin başkasını kör etme eyleminde kör olma durumu mütevellid bir fiildir.⁷ Bu teori ilk olarak Bısr b. Mu’temir (ö. 210/825) tarafından ortaya atılmış olup Mu’tezile kelâmcıları tarafından genellikle benimsenmiştir.⁸

Tevlid/tevellüd nazariyesi fâilin etkisiyle bir takım aracı sebepler vasıtasıyla ortaya çıkan fiilin teolojik sorumluluğundan doğmuştur.⁹ Çünkü insan doğrudan fiillerle beraber vasıtalar aracılığıyla da fiillere sebebiyet vermektedir. Vasıtalar aracılığıyla meydana gelen fiillerin yaratıcısının kim olduğu ve sorumluluklarının kime ait olduğuna dair tartışmalar kelim alimleri tarafından derinlemesine ele alınmış ve işlenmiştir.

Mu’tezilî âlimler, insanın kudretinin etkisiyle ortaya çıkan iki tür fiil olduğunu belirtir. İlki, insanın doğrudan kudretiyle gerçekleşen fiiller; diğeri ise insanın kudreti aracılığıyla, araçlar veya dış etkenlerle

⁴ Gizem Öztürk Dilek, “Yapay Zekanın Etik Gerçekliği”, *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (31 Aralık 2019), 51.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, thk. İbrahim Ebyar (Beyrut: Dâru’l-Edyân li-Türâs, 1982), 61.

⁶ Osman Demir, “Tevlid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/38.

⁷ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makalâtü’l-islâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru’n-Neşr, 2005), 401-402.

⁸ Muhammed b. Abdilkerîm bin Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Emir Ali Menha (Lübnan: Dâru’l-Mârif, 1993), 1/78; Demir, “Tevlid”, 41/38-39.

⁹ Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid - Tevellüd)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 4.

gerçekleşen fiillerdir. Mu'tezilî âlimler, bu iki eylemin insanın kudretiyle meydana gelmesinden dolayı insana ait olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰

Mu'tezile kelâmcıları, kişinin kendi iradesiyle gerçekleşen eylemlerin fâillerine nispeti ve insan iradesinin pasif olamayacağı konularında mutabık olmakla birlikte, tevellüd kavramı, fâilleri ve hangi fiilleri kapsadığı gibi hususlarda farklı düşünceler sergilemişlerdir. Ekolün çoğunluğu, insanın iradesiyle gerçekleşen eylemleri insanın eylemi olarak değerlendirirken, bazıları ise bu düşünceye karşı çıkmışlardır. Örneğin, Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) pasif olarak gerçekleşen eylemlerin insanın eylemi olmadığını savunmuştur. Nazzâm (ö. 231/845) ise diğer Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak, insanın sadece hareketi gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Ona göre, insanın bir taşı attığında taşın gitmesi gibi insanın gücünü aşan her şey Allah'ın fiili olarak kabul edilmelidir.¹¹ Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğunun bu konuda Nazzâm'dan farklı düşündüğünü ve onun görüşlerine katılmadığını ifade etmek isteriz.¹² Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) bu konuda farklı bir bakış açısı sunarak, bir eylemin ne Allah'ın ne de insanın doğrudan eylemi olduğunu, bunun yerine o eylemin gerçekleşmesini sağlayan araçların eylemi olduğunu vurgulamıştır.¹³

Bişr b. Mu'temir, Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi isimler, mütevellid fiillerin fâillerinin, yani bu fiilleri başlatan kişilerin, dünyevî ve uhrevî sorumluluğunun onlara ait olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü destekleyenler arasında yer alan Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da fâillerin iradesinin, eylemin başlangıcında belirleyici olduğunu vurgulamıştır.¹⁴ Bu âlimler, tevellüd kuramıyla ilgili olarak, kadirin kendisinden kaynaklanan ve etki alanının dışında gerçekleşen eylemin, doğrudan kadirin etkisiyle meydana gelebileceğini kabul etmişlerdir. Örneğin, bir taşın bir yüzeye dayanarak yuvarlanması, dayanma noktasının kudret mahallinde bulunmasından dolayıdır. Onlara göre mütevellid fiiller, fâillerin aracılığıyla gerçekleşen eylemlerdir. Okun atılması, durması veya hedefe isabet etmesi gibi eylemler de bu kategoriye girer. Ayrıca, bu eylemlerin sonucunda meydana gelen yaralanma, acı ve ölüm gibi durumlar da insanın kudretinden kaynaklandığı için mütevellid fiil olarak kabul edilmektedir. Bu âlimlere göre insan, bu tür eylemlerin yaratıcısı olduğundan sonuçlarından da sorumludur.¹⁵ Çünkü insan kendi kudreti aracılığıyla başka bir şeyin etkilenebileceği bir eylem gerçekleştirebilir. Bişr b. Mu'temir de benzer bir görüşü savunarak detaylı bir açıklama yapmıştır. Ona göre, acı, tat, ölüm anında ruhun bedenden çıkması, hareket sırasında meninin dışarı çıkması, taşın atılmasıyla taşın gitmesi veya okun atılmasıyla okun gitmesi gibi eylemlerimizin tamamı, sebepleri bizden kaynaklanan eylemlerdir. Ayrıca, düşme sırasında meydana gelen el veya ayak kırılması, birinin gözlerini kör etmesi durumunda körlük, bu durumların iyileşmesi de yine insanın eylemidir.¹⁶ Mu'tezile âlimlerine göre, tevellüd fiillerin insanla ilişkilendirilmesinin bir diğer nedeni, bu eylemlerin insanın kudretine, iradesine ve niyetine bağlı olarak gerçekleşmesidir.¹⁷ İnsan, bir nesneyi istediği hızda ya da yavaşlıkta hareket ettirmek istediğinde, kudreti de buna uygun bir şekilde devreye girer ve etkisini gösterir.¹⁸ Dolayısıyla, eylemlerin miktarındaki ya da niteliğindeki değişimin, insanın kudretindeki artış ya da azalmaya

¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tavlîl Tefvîk- Said Zeyd (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.), 12/91; Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, 566; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss - Ahmed Hicazi Saka (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turâsi, 2003), 11.

¹¹ Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, 403; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/68-69.

¹² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 159.

¹³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 116.

¹⁴ Demir, "Tevlîd", 41/38-39.

¹⁵ Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Reddî 'ale İbn-i Râvendî*, thk. H.S Nyberg, (Beyrut: Mektebetü't-Dâri-Arabiyye li'l-Küttâb, 1993), 77; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Nur Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, 2011), 2/938.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/78.

¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/38; Muhammed b. Ebû Bekr Bâkılânî, *Kitâbu temhîdî'l-evâilî ve talhîsî'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 338.

¹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 118.

bağlı olması, bu eylemlerin insanın kudretinden kaynaklandığını gösterir.¹⁹ Örneğin bir kişinin başkasını incitmek istediğinde eylemi hızlı ve sert bir şekilde gerçekleştireceği; oysa incitmek istemediğinde aynı eylemi daha nazık ve yavaş bir biçimde yaparak amacına ulaşabileceği ifade edilmektedir. Benzer şekilde, bir şeyi istediği yönde hareket ettirdiğinde, o yönde hareket eder. Bir taşı istediği yöne attığında taş o yöne gider. Bu durumlar, Mu'tezile âlimlerine göre mütevellid eylemlerin insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler olduğunu gösterir.²⁰

Mu'tezilî âlimler, mütevellid eylemlerin gerçekleşmesinin yalnızca mevcut andaki kudretle sınırlı olmadığını, aynı zamanda önceden mevcut olan kudret ve geçmişte var olan sebepler tarafından da meydana gelebileceğini ifade etmişlerdir.²¹ Onlar, bir kişinin öldükten yüz yıl sonra bile sebep olduğu bir eylemin meydana gelebileceğini savunmuşlardır. Bu durumda, parçalanmış bir ölünün yüz yıl sonra bile bir eylemin fâillerinden biri olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu yaklaşımla, Mu'tezile âlimleri, ölü bir kişinin ölüm ve acz durumundan önce sahip olduğu bir kudretle, eylemi gerçekleştirebileceğini kabul etmişlerdir.²² Bu görüşleriyle, kudretin etkisinin varlığının sona ermesinden sonra dahi devam edeceğini söylerler. Fiilleri yapmaya kadir diri insanlar, hayatta sağlıklı ve güçlü oldukları zaman fiiller yaparlar, onlar öldükten sonra bu fiillerden yeni fiiller doğar. Onların fiillerinden doğan bu yeni fiiller, onlar öldükten sonra da onlara nispet edilir. Çünkü onlar, hayattayken fiilin meydana gelmesi için gerekli olan şeyi yapmışlardır. Mesela adamın biri dağın tepesinden aşağıya doğru bir taş yuvarlar, sonra o taş yere ulaşmadan önce Allah taşı yuvarlayan adamı öldürür. Bu durumda adam öldükten sonra taşın aşağı inmesi onun yuvarlamasından kaynaklandığı için fiil ona nispet edilir. Aynı şekilde, bir adam yayını gerip hedefe nişan aldıktan sonra okunu fırlatır ve o esnada Allah onu öldürürse, ok yine de hedefe doğru giderse, bu hareket adamın fiilinden kaynaklandığı için ok atma eylemi ona nispet edilir. Netice itibarıyla Mu'tezile kelâmcılarına göre, insan irade ve kudret sahibi bir varlık olarak fiillerini doğrudan meydana getirir ve sonuçlarından sorumludur. İnsan hem doğrudan hem de araçlar kullanarak yaptığı tüm fiillerden mesuldür. Mu'tezile'ye göre, araçlar sadece vasıta ve sonuçta ortaya çıkan fiil, bu vasıtayı kullanan kişinin fiilidir. Dolayısıyla insan tevliid yoluyla meydana gelen fiillerin de fâilidir ve iradeli olarak ortaya çıkan her türlü fiilden ve sonuçlarından sorumludur.²³

Tevellüd fiiller nazariyesinde fiilin sorumluluğunu insana yükleyen bir diğer ekol de Mâtürîdîliktir. Mâtürîdîler, tevellüd fiillerin yaratılışı konusunda Mu'tezile'den farklı bir görüş benimsemiş olsalar da eylemlerin sorumluluğu konusunda Mu'tezile ile ortak bir noktada buluşmuşlardır. Onlar, kudretin etki alanının dışında eylemlerin meydana gelmesini, bir eylemin başka bir eylemi doğurmasını veya etkilemesini kabul etmezler. İnsanın kendi mekânı ve bedeni dışında bir eylemi gerçekleştiremeyeceğini, başkasının eylemini güçlendiremeyeceğini veya yaratamayacağını savunurlar. Mâtürîdî âlimlerin görüşüne göre, bunları yapabilecek tek varlık Allah'tır; kudret açısından ve eylemlerin yaratılması bakımından Allah ile insan arasında bir benzerlik bulunmamaktadır.²⁴

Mâtürîdî âlimleri, insanın fiillerinin onun özüyle bağlantılı olduğunu ve bu fiillerin insanla birlikte var olması gerektiğini ifade ederler. Onlar, mütevellid fiillerin insanın kudret ve fiilinin mevcut olmadığı bir zamanda gerçekleşen eylemler olduğunu ve bu nedenle insanla ilişkilendirilemeyeceklerini belirtirler ve bu düşüncüyü örneklerle desteklerler. Mâtürîdîler ayrıca, insanın istese bile bazı eylemlerden kaçınabileceği, çekinebileceği ve idare edebileceği düşüncesini vurgularlar. Ancak kudretin etkisiyle taşın yuvarlanması gibi bazı eylemlerin insanın isteğine bağlı olmadığını belirtirler. Ayrıca, kudretin etkisiyle meydana gelen bu

¹⁹ Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/940.

²⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve talbîsî'd-delâil*, 338-339; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 158-159; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 116-117; Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/938.

²¹ Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, 230.

²² Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit (Beyrut: Mektebetü'l-Unsuriyye, 1995), 128-129.

²³ Mücteba Altındaş, "Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevliid Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1131; Hilmi Karaağaç, *İslam Kelamında Tevliid Nazariyesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 78.

²⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu'l-tevbid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Lübnan: Dâru's-Sadîr, 2001), 320.

eylemlerin, kudretin ilk etkisinden sonra bazen gerçekleşebileceğini bazen de gerçekleşmeyebileceğini ifade ederler. Bu nedenle, bu tür eylemlerin fâili insan değil, başka bir şey olabilir ve bu eylemler insanın kontrolü dışındadır.²⁵

Mâtürîdî âlimlerine göre, insanın yaratma kudreti olmadığı için kudretin etki alanında devamlılığı olmayan bir eylemi gerçekleştirmesi imkânsızdır. Bu nedenle, bir kişinin birine ok atıp isabet ettirmesi, bedeni yaralaması, acıların meydana gelmesi ve hatta ölümüne neden olması gibi eylemleri gerçekleştiren asıl sebep Allah'ın eylemidir.²⁶

Neticede Mâtürîdîler, tevellüd fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına inanmalarına rağmen, fiillerin meydana gelmesine sebep olan kişinin bu fiilden sorumlu olduğunu düşünmüş ve Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır. İnsan, bir sonucun meydana gelmesini niyet ederek bu sonucun gerçekleşmesi için sebep olur veya sebepler oluşturursa, eylem doğrudan onun fiili olmasa bile kendisine atfedilir. Hatta bu durumda sorumluluk genellikle ona yüklenir ve dünyada tazminata, ahirette ise cezaya layık görülür.

Tevellüd fiillerde sorumluluğu kesin bir şekilde insana atfeden Mu'tezilî ve Mâtürîdî yaklaşımlardan sonra fiillerin yaratılmasını Allah'a atfedip de teolojik açıdan sorumluluk boyutunu Allah'ın takdirine bırakan yaklaşımların olduğunu da söyleyebiliriz.

Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) gibi bazı ilk dönem âlimleri, insanın kendi dışında fiil meydana getiremeyeceğini ve kudretin etkisinin sadece bulunduğu yerde geçerli olduğunu savunmuşlardır. Tevellüd yoluyla elem, idrak, görme gibi fiillerin insan tarafından gerçekleştirilemeyeceğini vurgulamışlardır.²⁷ Bununla birlikte, meseleyi daha sistematik bir çerçevede ele alan Eş'arî âlimleri, Mu'tezile'nin insanın kendi zatında bir şeyi yaratabileceği ve bu yaratım aracılığıyla haricî bir fiilin meydana gelebileceği yönündeki tezine itiraz etmişlerdir. Onlar, insanın kudretinin sadece bulunduğu yerde etkili olduğunu ve kudretin mahallinden ayrı olarak meydana gelen fiillerin Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleştiğini belirterek tevellüd teorisini reddetmişlerdir.²⁸

Eş'arîlere göre, tevellüd fiiller insanın kudretiyle meydana gelmezler. Onlara göre bu fiiller, sebeplerle meydana gelirler. Dolayısıyla insanın kendi kudret mahallinin dışında bir fiili yapabilmesi için o fiile doğrudan etki etmesi ve sebepler olmadan meydana getirmesi gerekir. Böyle bir durum pratikte mümkün değildir. Eğer bir fiil için sebepler insanın kudretinden kaynaklanıyorsa, aynı kudretin zıt durumlara da yeterli olması gerekmektedir. Örneğin, insan bir taşı veya oku hareket ettirdiği gibi onları durdurabilmelidir. Ancak insanın bu tür eylemleri gerçekleştirebilme gücü olmadığı açıktır. Eş'arîler, bu mantığı "bir fiile kudreti yetenin onun zıttına da kudreti yeter" düşüncesiyle temellendirirler.²⁹ Bu durumda, insanın kudreti Allah'ın mutlak kudreti gibi her şeye hâkim olmalıdır ki bu da kabul edilemez.³⁰ Bu bağlamda insanın mutlak bir kudretinin olmaması tevellüd fiillere etki etmediğinin bir göstergesidir.³¹

Eş'arîler, insanın kudretinin dışında meydana gelen fiillerin Allah'ın fiilleri olduğunu savunurken fâil-fiil ilişkisi çerçevesinde argümanlar sunarlar. Onlara göre, her fiil bir fâil tarafından gerçekleştirilmelidir ve bu fâil fiile her yönüyle etki etmelidir.³² Eş'arîler, eğer bir fâil kudreti mahalli dışında fiilleri meydana getirebiliyorsa, o fiillerin oluş anında da meydana gelmesi gerektiğini savunurlar. Bu durumda fâilin, fiillerin meydana gelmesinden önce var olan sebeplere de kâdir olması ve bu sebepleri etkileyebilmesi gerekir. Ancak insanın kudretinin fiilden önce olmaması ve sadece kendi mahallinde etkili olması gibi

²⁵ Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/938.

²⁶ Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/941.

²⁷ Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, 284.

²⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 339.

²⁹ Bâkîllânî, *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve talhîsi'd-delâil*, 337.

³⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve talhîsi'd-delâil*, 337-338.

³¹ Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 161-162.

³² Bâkîllânî, *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve talhîsi'd-delâil*, 335.

etkenlerden dolayı, fiilleri meydana getirmesi, mantıksal olarak tutarsızdır.³³ Bu nedenle insanın kudreti, kendi mahallinden uzakta meydana gelen fiillerin fâili olamaz.³⁴

Eş'arî âlimleri, tevellüd fiillerin meydana gelmesini Allah'ın iradesi ve kudretiyle ilişkilendirirler. Onlara göre bir insanın ok atması, yayı çekmesi ve okun gitmesi gibi eylemler, aslında Allah'ın "gitmeyi yaratması" ile gerçekleşir. Bu bağlamda, Allah'ın bu fiilleri yaratmamasının da mümkün olduğunu ve fiillerin Allah'ın iradesine bağlı olarak meydana geldiğini belirtirler. Allah'ın kudreti mutlak olduğu için fiillerin yaratılışında tam bir tasarrufa sahiptir. Örneğin vurulan şeyin eleme sebep olması, camın kırılması, taşın itilerek hareket etmesi, kaşınma esnasında elemin oluşması veya lezzetin oluşması gibi olaylar, Allah tarafından yaratılmaktadır. Eş'arîler, bu fiillerin insanların kendi edimleri olmadığını, tamamen Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade ederler.

Eş'arîlere göre, insanın fiilleri üzerindeki etkisi, bu fiillere yönelik iradesini yöneltmekle sınırlıdır ve sorumluluğu da bu iradeye dayanır. Eş'arî kelâmcıları, kesb kavramı ile insana fiillerinde kısmî bir ihtiyar ve sorumluluk tanır, ancak mütevellid fiiller konusunda insanın sorumluluğu hakkında açık bir bilgi vermezler. Eş'arî düşüncesinde, tevlid yoluyla meydana gelen fiillerde insanın iradesi ve gücüyle bu fiilleri iktisap etmediği, dolayısıyla bu fiillerde insanın herhangi bir rolü ve sorumluluğu olmadığı noktasında kesin bir sonuca varılamamaktadır. Ancak Allah'ın her yönüyle mutlaklığı üzerinde oluşturdukları teolojik paradigmaları açısından ele alındığında da teolojik sorumluluğun Allah'a bağlandığını söyleyebiliriz. Özetle, Allah dilerse ahirette cezalandırır dilerse de affeder neticesine ulaştıklarını söyleyebiliriz.

2. Yapay Zekâ Tanımı ve Etkinlik Alanı

"Zekâ", bireyin bilgiyi bağımsız olarak anlama, kullanma ve üretme yeteneği ile birlikte, karmaşık problemleri çözme ve değişen koşullara uyum sağlama becerisini içeren bir kavram olarak tanımlanır.³⁵ Bu yetenekler, bireyin bilişsel süreçlerini ve problem çözme stratejilerini kullanarak çevresel değişimlere uyum sağlamasına olanak tanır.³⁶ Geleceğin inşa edilebilmesi için kullanılması beklenen en önemli araçların başındaki teknolojilerden biri olarak kabul edilen³⁷ ve makine zekâsı olarak da bilinen "yapay zekâ", birçok farklı alt disiplini içine alan kapsamlı bir terimdir.³⁸ Temel anlamda; insan zekâsının belirlenebildiği derecede bilgisayar ortamında taklit edilmesi şeklinde kabul edilir.³⁹ Başka bir ifadeyle; insan zekâsını gerektiren düşünebilme, anlayabilme, öğrenebilme ve yorumlayabilme yeteneklerini programlamayla taklit etmektir.⁴⁰ Bu tanımlarla beraber, "bilgisayarları düşündürme veya zihinleri olan makineler"⁴¹, "hesaplamalı

³³ Bâkılânî, *Kitâbu temhîdî'l-evâilî ve talbîsî'd-delâil*, 335-336.

³⁴ Ebü'l- Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdurrahman (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 230.

³⁵ John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana and the Moral Economy of War", *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly vd. (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 176; Augusta L. Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 504; Dilek, "Yapay Zekanın Etik Gerçekliği"; Jean-Paul Haton- Marie-Christine Haton, *Yapay Zekâ*, çev. Aysen Ekmekçi - Alev Türker (İstanbul: İletişim, 1991), 7.

³⁶ Kelly, "Seeing Red", 176; Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", 504; Dilek, "Yapay Zekanın Etik Gerçekliği"; Haton- Haton, *Yapay Zekâ*, 7.

³⁷ Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", 234; Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 18.

³⁸ Watson, "Humanizing Machines", 234.

³⁹ Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", 234; Ahmet Eyim, "Yapay Zekâ: Makineler Düşünebilir Mi?", *Yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 58.

⁴⁰ James Barrat, *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*, çev. Levent Tayla (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 15; Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 217; Ümit Aydoğan, *Ağ ve Enformasyon Teknolojileri* (Ankara: İKSAD, 2021), 174; Levent Aydın, "Yapay Zekâ, Tekno-Doğa, Tekno-Kültür ve Biyo-Etik", *Transhümanizm & Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 166; Lasse Rouhuainen, *Yapay Zekâ*, çev. Toprak Deniz Odabaşı (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 2.

⁴¹ John Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985), 2.

modeller kullanarak zihinsel yetilerin incelenmesi”⁴², “karar verme, problem çözme, öğrenme gibi insan düşüncesiyle ilişkilendirdiğimiz [faaliyetlerin] otomasyonu”⁴³ şeklinde tanımlamaların da olduğu görülür. Kurzweil yapay zekâyı, “İnsanlar tarafından yapıldığında zekâ gerektiren işlevleri yerine getiren makineler yaratma sanatı olarak tanımlarken,”⁴⁴ bilgisayar uzmanı Elaine Rich, yapay zekâyı, insanların şu an için iyi oldukları bazı işleri makinelere yaptırma çabası olarak tanımlar.⁴⁵

Hayatımız boyunca insan zekâsı seviyesinde yapay zekâ inşa etmeyi başaracağımızın bir garantisi olmasa da bunu başarmak için yeterince donanım gücüne sahip olduğumuz da bir gerçektir.⁴⁶ Bazı bilim insanları er ya da geç insanlığın yapay genel zekâyâ ulaşılacağına yönelik görüş bildirmiştir.⁴⁷ Bostrom ve Kurzweil gibi düşünürler, yapay zekânın insanların bilişsel performanslarını her alanda katbekat aşan süper zekâyâ evrileceğini açık bir şekilde vurgular.⁴⁸ Bu sürecin de uzun bir süre almayacağını belirtir.⁴⁹ Eğer genel yapay zekâ başarıya ulaşırsa, insan zekâsını aşan yapay sistemler hızla gelişecek ve bu sistemler kendilerini geliştirebilme, tasarımı yenileme ve yazılımı güncelleme yeteneğine sahip olacaklardır. Her yeni versiyon daha öncekinden daha zeki olacak şekilde kendini üretebilecektir. Böyle bir süreç, insan zekâsını milyonlarca kat aşan bir makineye yol açabilir⁵⁰ ve insan zekâsını geride bırakabilir.⁵¹

Yapay zekânın insan hayatının hemen hemen bütün alanlarında etkili olabileceği söylenebilir. Bu anlamda insan ve insanlığa dair birçok problemi çok kısa bir sürede rahat bir şekilde çözebileceğine dair iddialar ortaya konulmaktadır. Yine genel yapay zekânın süper yapay zekâyâ evrildikten sonra insandan bin kez daha zeki olacağı ve sorun çözme hızının milyonlarca hatta milyarlarca kat daha yüksek olacağı tahmin edilmekte; bir dakikalık düşünmesinin, bizim bütün zamanların en güçlü düşünürlerimizin yaşam boyu defalarca düşünmesi ile eşit değerde olacağı iddia edilmektedir.⁵² Bilim insanları, bin hatta bir milyon kat daha zeki ve hızlı çalışabilen bir yapay zekânın, bir saatlik süreçte (günümüz ölçütleriyle ifade edilirse) yüz yıl boyunca yapılabilecek ilerlemeler kaydedebileceğini öngörmektedirler.⁵³ Başka bir deyişle, yapay zekâ, bir insanın 180 yılda edinebileceği bilgi ve beceriyi bir gün içerisinde elde edebilecektir.⁵⁴

Yapay zekânın sağladığı diğer bir fayda, insanların zor, sıkıcı veya tehlikeli buldukları işleri yapabilesidir. Bu durum, insanlığın önce imkânsız görülen şeyleri gerçekleştirebilmesine olanak tanır. Ayrıca, yapay zekâ ciddi hastalıkların tedavilerinin daha hızlı araştırılmasına, trafik kazalarındaki ölüm oranlarının azaltılmasına, ekonomik büyümenin adil bir şekilde sağlanmasına, adaletsizliklerin ve çevre kirliliğinin azaltılmasına katkıda bulunabilir.⁵⁵ Öte yandan kısmî temsil ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gibi sorunlara da çözüm olabilir, insanların çözümleyemedikleri yoksulluk ve savaş gibi problemleri kökten

⁴² Eugene Charniak- Drew V. McDermott, *Introduction to Artificial Intelligence* (Reading, Mass: Addison-Wesley, 1985), 6.

⁴³ Stuart J. Russell- Peter Norvig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (Boston Columbus Indianapolis New York San Francisco Upper Saddle River Amsterdam Cape Town Dubai London Madrid Milan Munich Paris Montreal Toronto Delhi Mexico City Sao Paulo Sydney Hong Kong Seoul Singapore Taipei Tokyo: Pearson, 2016), 2.

⁴⁴ Elaine Rich- Kevin Knight, *Artificial Intelligence* (New Delhi: Tata McGraw-Hill, 1996), 3.

⁴⁵ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0 Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 392.

⁴⁶ Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 175.

⁴⁷ Barrat, *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*, 217.

⁴⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 383.

⁴⁹ Barrat, *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*, 17.

⁵⁰ Nick Bostrom, *Süper Zekâ*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021), 4041; Mehtap Doğan, *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi* (İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2020), 51; Barrat, *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*, 119.

⁵¹ Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, 16.

⁵² Barrat, *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*, 17.

⁵³ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 45.

⁵⁴ Rouhuainen, *Yapay Zekâ*, 20.

⁵⁵ Rouhuainen, *Yapay Zekâ*, 4.

çözebilir.⁵⁶ İleri derecede zeki sistemler, sevgi, doğruluk ve şefkat göstergesi olabilir. Bu yönleriyle toplumu yok etmeyi değil iyileştirmeyi hedefleyebilir.⁵⁷ Sayılan bu faydalarının yanında ölümsüzlük arayışı, yaşam süresinin uzatılması, zekânın geliştirilmesi ve yenilenmesi gibi hedeflerin gerçekleştirilmesinde önemli bir araç olarak rol oynayacağına inanılmaktadır.⁵⁸ Netice itibarıyla yapay zekânın insan hayatını kolaylaştırıcı birçok yönde etki edeceği öngörülmektedir. İnsan hayatını kolaylaştıran yönünün olması kullanım alanının yaygınlaşmasına ve cazip olmasına zemin oluşturacaktır.

3. Genel Olarak Yapay Zekânın Sebep Olabileceği Sorunlar

Bir önceki başlıkta yapay zekânın insan hayatında birçok konuda ve alanda yarar sağlayacağı ifade edilmişti. Ancak yapay zekânın çeşitli amaçlar için geliştirilip kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, olumsuz sonuçlar doğurma olasılığı giderek artmaktadır. Temmuz 2015'te Bill Gates, Stephen Hawking ve Elon Musk'ın da imzaladığı, alanında uzman onlarca bilim insanının desteklediği dilekçede yapay zekânın olası tehlikelerinin de olabileceği açık bir şekilde vurgulanmıştır. Dikkat çekici bir yorumda Bill Gates; yapay zekânın korku uyandırmasının değil, tersine insanların ondan korkmuyor olmasının kan dondurucu olduğunu söylüyor. Elon Musk, yapay zekânın insanlık için şimdiye kadar icat edilmiş en büyük ruhsal tehdit olduğunu öne sürüyor. Sırf bu uyarılar bile insanlığın bu konuda ne kadar dikkatli olması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁹ Bostrom'un kitabında ele aldığı senaryoların birinin de bu olduğu görülür. Senaryoda insanların bir süper yapay zekâ ürettiğini ve ona görünüşte masum bir amaç verdiklerini dile getirir. Ancak yapay zekâ, bu amacı yerine getirmek için beklenmedik ve büyük insani zararlara yol açabilecek yöntemler geliştirir.⁶⁰

Araştırmacı Stephen M. Steve Omohundro, yapay zekâ sistemlerinin tasarımı sırasında çok dikkatli olunması gerektiğini vurgular.⁶¹ Çünkü bu sistemlerin, kendilerini geliştirme ve mantıklı davranma gibi hedeflere sahip olduklarını, bunun da kişisel değerlerin yanı sıra etik ve ekonomik zararlara yol açabileceğini ifade eder.⁶² Yaptığımız araştırmalar neticesinde yapay zekânın, hayatın gizliliği, sosyal eşitsizlik, ekonomik sıkıntılar, insani değerler, güvenlik ve insanlığın geleceği gibi alanlarda tehlike yaratabileceği öngörülmektedir. Yapay zekânın insanlık açısından ortaya çıkarabileceği muhtemel sorunları daha ayrıntılı bir şekilde ele almanın konunun ciddiyetinin anlaşılması noktasında yararlı olacağını düşünüyoruz.

3.1. Hayatın Gizliliği

Yapay zekâ, hayatın gizliliği ilkesini ihlal ederek etik problemlere neden olabilir. İnsanlardan farklı olarak tüm internetten veri toplayabilir ve analiz edebilir. Yüzlerce teknik alt alanda eşzamanlı olarak araştırma ve geliştirme yapar ve alanlar arasında fikirleri durmaksızın birleştirebilir.⁶³ Bu bağlamda, kişisel verilerin işlenmesi sürecinde gizlilik endişeleri ortaya çıkabilir. Özellikle büyük teknoloji şirketleri kullanıcı verilerini toplarken ve işlerken, bireylerin kişisel gizliliğinin ihlal edilmesi riski doğmaktadır. Bu şirketler, kullanıcı davranışlarını izleyerek ve analiz ederek büyük miktarda veri elde etmekte ve bu verileri çeşitli amaçlarla kullanmaktadır. Ancak, bu süreçte yeterli şeffaflık ve kullanıcı onayı olmaması, bireylerin

⁵⁶ Rouhuainen, *Yapay Zekâ*, 196; Şevki Işıklı- Zeynep Uylaş Aksu, "Teknolojik Zehirlenme, Semptomları ve Teknolojik Düzen", *ISophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 2/2 (2019), 69; Mustafa Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak* (İstanbul: Tutikita, 2021), 112.

⁵⁷ Ercan Öztemel, "Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din", *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Kızılgeçit Muhammed vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 25.

⁵⁸ Abdurrazak Gültekin, "Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2021), 3-4.

⁵⁹ Luc Ferry, *Transhümanist Devrim*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 12-13.

⁶⁰ Cem Say, *50 Soruda Yapay Zeka* (İstanbul: 7 Renk Basım Yayım, 2018), 167.

⁶¹ Nils J. Nilsson, *Yapay Zeka Geçmişi ve Geleceği*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 671-672.

⁶² Sinan Sami Akkurt, "Yapay Zekânın Otonom Davranışlarından Kaynaklanan Hukukî Sorumluluk", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 13 (17 Haziran 2019), 43.

⁶³ Stuart Armstrong, *Smarter Than Us He Is of Machine Intelligence* (Berkeley: MIRI, 2014), 14-15.

mahremiyetine yönelik ciddi tehditler oluşturmakta ve veri gizliliği konusunda endişelere yol açmaktadır. Özellikle yapay zekâ ve makine öğrenmesi tekniklerini kullanarak gerçekçi videolar ve ses kayıtları oluşturmak için kullanılan bir teknoloji olan Deepfake,⁶⁴ hayatın gizliliği ve insanın onur ve şerefi açısından göz ardı edilemeyecek bir tehlike oluşturmaktadır. Bu teknoloji, bir kişinin yüzünü veya sesini başka bir videoya veya ses kaydına eklemek veya manipüle etmek gibi amaçlarla kullanılabilir.⁶⁵ Bu bağlamda Deepfake'in, bireylerin sahte pornografik videolarında, intikam pornosunda, siyasi liderlerin konuşmalarında, sahte haberlerde, aldatmacalarda ve finansal sahtekarlıklarda kullanılması ihtimal dâhilindedir.⁶⁶

3.2. Sosyal Eşitsizlik

Yapay zekâ sistemlerinin sosyal anlamda da çeşitli tehlikeler doğurabileceği alanlar mevcuttur. Bu tehlikelerin başında, kötü veya yanlış verilerin kullanımı sonucu ortaya çıkan algoritmik önyargılar gelir. Nesnel ve tarafsız olmadan üretilen makine sistemlerinin, ayrımcılık yapacağı, toplumsal farklılıkları ve eşitsizlikleri yeniden üreteceği veya arttıracığı giderek daha fazla kabul edilmektedir.⁶⁷ Algoritmik veriler önyargılı olduğunda makine öğrenimi algoritmalarında kodlanabilir ve yeniden üretilir.⁶⁸ Algoritmaların önyargılı veri setleriyle eğitilmesi, belirli toplumsal gruplara karşı sistematik ayrımcılığa neden olacak ve sosyal eşitsizlikleri derinleştirebilecektir. Bu algoritmalar son derece hızlı mekanizmalar sunduğundan, sosyal eşitsizliği daha da artırma potansiyeline sahip olabileceklerdir.⁶⁹ Örneğin, önyargılı veri setlerinin kullanımı, belirli gruplara karşı sistematik ayrımcılığa yol açabilir. Otomatik karar verme süreçleri de adalet açısından ciddi riskler taşır; bu sistemler, şeffaf olmayan algoritmalar aracılığıyla haksız sonuçlar üretir ve bireylerin haklarını ihlal eder. Bu bağlamda, yapay zekâ teknolojilerinin etik ve adil kullanımını sağlamak için kapsamlı düzenlemeler ve politikalar geliştirilmesi gerekmektedir.

3.3. Ekonomik Sıkıntılar

Yapay zekâ uygulamalarının piyasa dinamiklerine etkisi, piyasa oynaklığını artırarak ekonomik istikrarı tehlikeye atabilir. Otomasyonun yaygınlaşmasıyla birlikte, yapay zekâ birçok işin yerini alabilir; bu durum, işsizlik oranlarının artmasına neden olabilir. Özellikle rutin ve tekrarlayan işlerde çalışan bireyler, iş kaybı riskiyle karşı karşıya kalabilir. Bu tür ekonomik dönüşümler, iş gücü piyasasında büyük değişimlere yol açarak, sosyal ve ekonomik açıdan dezavantajlı gruplar üzerinde daha fazla baskı oluşturabilir.⁷⁰ Dolayısıyla yapay zekâ teknolojilerinin ekonomik etkilerini dengelemek ve olumsuz sonuçları en aza indirmek için, politika yapıcılar tarafından kapsamlı ve sürdürülebilir stratejilerin geliştirilmesi gerekmektedir.

3.4. İnsanî Değerler

Yapay zekâ fikrine göre makineler, insan zekâsı taklit etmekle yetinmeyecek, kendilik bilincine ve duygulara sahip olacak ve bu şekilde tamamen özel ve neredeyse ölümsüz hâle geleceklerdir.⁷¹ İnsan gibi düşünen ve duyguya sahip olan bir makinenin insan-makine etkileşimini doğrudan şekillendireceği ve duygusuzluğun artmasına neden olacağı gayet açıktır. Bununla beraber, insanın karakter ve kişiliği üzerinde

⁶⁴ Büşra Kılıç- Mehmet Emin Kahraman, "Current Usage Areas of Deepfake Applications with Artificial Intelligence Technology", *İletişim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 3/2 (02 Ekim 2023), 307.

⁶⁵ Enes Altuncu vd., "Deepfake: Definitions, Performance Metrics and Standards, Datasets, and a Meta-Review", *Frontiers in Big Data* 7 (2024), 2.

⁶⁶ Christopher Whyte, "Deepfake News: Ai-Enabled Disinformation as a Multi-Level Public Policy Challenge", *Journal of Cyber Policy* 5/2 (03 Mayıs 2020), 201 vd.

⁶⁷ Safiya Umoja Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism* (New York University Press, 2020), 65 vd.

⁶⁸ Mike Zajko, "Artificial Intelligence, Algorithms, and Social Inequality: Sociological Contributions to Contemporary Debates", *Sociology Compass* 16/3 (Mart 2022), 3-4.

⁶⁹ Mahmut Özer vd., "Artificial Intelligence Bias and the Amplification of Inequalities in the Labor Market", *Journal of Economy Culture and Society* 69 (28 Mart 2024), 165.

⁷⁰ Salvador Alan Fernández De Lara García, "When Man Played God the Dangers of Artificial Intelligence", *Global Journal of Human-Social Science: F Political Science* 22/7 (2022), 15-16.

⁷¹ Ferry, *Transhümanist Devrim*, 7.

de olumsuz neticelere sebebiyet verme ihtimali taşımaktadır. İnsanların bilgiye kolay erişimi, proaktifliklerini, cesaretlerini ve yaratıcılıklarını azaltarak, yapay zekânın daha fazla işi üstlenmesi ve yönetmesiyle sonuçlanacak bu da insanların daha fazla mekanikleşmesine yol açacaktır.⁷²

Yapay zekânın kullanımı ve bağımlılığı arttığında, bu otomatik olarak insan beyninin düşünme kapasitesini sınırlayacaktır. Zamanla bu durum, insanlardan zekâ kapasitelerini azaltacak ve onları daha yapay hâle getirecektir. Ayrıca, teknolojiyle çok fazla etkileşim algoritmalar gibi düşünmeye itecektir.⁷³ Dolayısıyla insanlar, kararlarında yapay zekâyı kullanarak fayda elde ettiklerini ve zamandan tasarruf ettiklerini düşünseler de bilişsel yeteneklerini azaltarak biyolojik işlemcilerini alt edecektir.⁷⁴ Jack Schwartz, bilim insanlarının yapay zekâ araştırmalarının insan toplumunun hassas yapısını hızla değiştireceği ve bu nedenle toplumun dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceği korkusunu dile getirmektedir. Özellikle, her açıdan yetkin ve baş edilmesi güç mekanizmaların varlığı, insanların çalışma motivasyonlarını, hatta bu faaliyetlerin nedenlerini veya fırsatlarını ortadan kaldıracaktır. Bu durum, insan toplumunun hızla çöküşüne ve kendini yok eden bir hazcılığa gömülme riskini beraberinde getirir. Ayrıca, insanın benzersizliği duygusu da bu süreçte zarar görebilir ve insan, sadece geçici keyifler peşinde koşan ilkel bir varlık haline dönüşebilir.⁷⁵

3.5. Güvenlik ve İnsanlığın Geleceği

Yapay zekânın (YZ) özerkliği, karar verme yeteneği ve potansiyel yıkıcı gücü, insanlığın sonunu getirebileceği yönündeki endişeleri arttırmaktadır. Yapay zekânın daha pratik bir sistem olarak işlev görmesi, özellikle askeri alanda büyük ilgi çekmektedir. Savaş alanında silahlı yapay zekâ uygulamalarının kullanımının kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle bu alanda çalışmalar sürdürülmektedir. Yapay zekâ teknolojilerinin silah otomasyonu gibi askeri alanlarda kullanımı, küresel güvenlik sorunlarını gündeme getirebilir. Bu bağlamda yapay zekânın sistemini kötü yönde kullanmak isteyenler olabilecektir.⁷⁶

Yapay zekâ tabanlı saldırılar, geleneksel siber güvenlik önlemlerini aşabilir ve kötü niyetli kişiler tarafından kullanılarak siber saldırılara veya siber casusluğa neden olabilir. Oxford Üniversitesi İnsanlığın Geleceği Enstitüsü'nden araştırmacı Miles Brundage, yapay zekânın vatandaşlar, organizasyonlar ve devletler için risklerin boyutunu değiştirebileceğini belirtir. Brundage, makinelerin insan kapasitesine erişerek suç işleme, şifre çalma gibi faaliyetlerde bulunabileceğine ya da gözetleme, fişleme ve baskı gibi amaçlarla kullanılabilmesine dikkat çekerek konunun önemini vurgulamaktadır.⁷⁷ Öte yandan, yapay zekânın gelecekte insanlar arasında tahakküm ve baskı kurma aracı olarak kullanılma ihtimali, giderek daha somut ve gerçekçi bir risk olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü yapay zekâ, insanlar tarafından geliştirilmekte ve programlanmaktadır. Bu da onun nasıl davranacağına ilişkin yönlendirmelerin insanlar tarafından yapılacağı anlamına gelir. Yapay zekânın yaratıcıları, öncelikle algoritmaları belirleyip kodlamakta ve bir yazılım geliştirmektedirler. Ayrıca, bu yazılım için kullanılacak veri kümelerini de seçmektedirler.⁷⁸ Dolayısıyla yapay zekânın insanın ideolojisinden, hırslardan, tutkularından bağımsız bir algoritma oluşturması ilk etapta pek mümkün görünmemektedir. 1993 yılında ünlü bilgisayar bilimci ve bilimkurgu yazarı Vernor Vinge, 30 yıl içerisinde insanüstü bir zekâ yaratacak teknolojiye ulaşacağımızı, hemen ardından insanlık çağının sona ereceğini söyleyerek yapay zekânın gelecekte insanlık için tehlike oluşturacağına dikkat çekmektedir.⁷⁹

⁷² De Lara García, "When Man Played God the Dangers of Artificial Intelligence", 15-16.

⁷³ Sayed Fayaz Ahmad vd., "Impact of Artificial Intelligence on Human Loss in Decision Making, Laziness and Safety in Education", *Humanities and Social Sciences Communications* 10/1 (09 Haziran 2023), 4.

⁷⁴ Mohammad Hossein Jarrahi, "Artificial Intelligence and the Future of Work: Human-Ai Symbiosis in Organizational Decision Making", *Business Horizons* 61/4 (Temmuz 2018), 581-582.

⁷⁵ Nilsson, *Yapay Zeka Geçmişi ve Geleceği*, 671-672.

⁷⁶ Dilek, "Yapay Zekanın Etik Gerçekliği", 52.

⁷⁷ De Lara García, "When Man Played God the Dangers of Artificial Intelligence", 15-16.

⁷⁸ Onur Sarı, "Yapay Zekanın Sebep Olduğu Zararlardan Doğan Sorumluluk", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 147 (2020), 260.

⁷⁹ Gerd Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, çev. Cihan Akkartal- İlker Akkartal (İstanbul: Siyah Kitap, 2018), 22.

Konuyla ilgili uzmanların ve bilim insanlarının değerlendirmeleri dikkate alındığında, iyi niyetli yaklaşımlar ve olumlu öngörülerin, yapay zekânın herhangi bir risk barındırmadığı şeklindeki kanaati desteklemek için yeterli olmadığı görülmektedir. Bu nedenle, yapay zekânın düzenlemeye ihtiyaç duymadığı yönündeki görüşler, geçerli ve sağlam bir temele dayanmamaktadır.

4. Tevellüd Fiiller Nazariyesi Açısından Yapay Zekâda Eylemin Teolojik Sorumluluğu

Otonom yapay zekâ (YZ), insan müdahalesi olmadan kendi kendine öğrenebilen ve harekete geçebilen gelişmiş bir YZ türüdür. Bu özelliği, otonom YZ'nin kişi olarak kabul edilmesi ve hukuken kişilik kazanması sorusunu gündeme getirmektedir. Mevcut yasal düzenlemelere bakıldığında, otonom YZ'nin hukuken kişilik kazanmadığı açıktır. Bu durum, otonom YZ'nin haksız fiilden ötürü sorumlu tutulmaması ve verdiği zararlardan teolojik veya ahlakî bir yükümlülüğün altına girmemesi anlamına gelir. Ancak, otonom YZ'nin hukuki statüsünün yeniden değerlendirilmesi ve bu teknolojinin gelişmesiyle birlikte güncellenmesi gerektiği savunulmaktadır. Bu bağlamda, otonom YZ'nin “sınırlı kişilik” veya “tüzel kişilik” statüsüyle değerlendirilebileceği fikri de tartışılmaktadır.⁸⁰ Ancak her ne kadar tüzel kişilik üzerinden yorumlar yapılsa da insanın yapay zekâ üzerinde oluşturmuş olduğu etkinin de bireysel bir sorumluluk kapsamında ele alınması gerektiğini açık bir şekilde vurgulamak gerekir. Bireysel sorumluluğun dolaylı bir nitelik de taşıdığını varsaydığımızda, bu durumu kelâm ilmi çerçevesinde, özellikle tevellüd fiiller nazariyesi bağlamında ele alarak mezheplerin görüşleri üzerinden temellendirmek mümkündür. Mezheplerin fiil ve sorumluluk anlayışları çerçevesinde ele alındığında, Mu'tezile'nin ve kısmen Mâtürîdîlerin insanın fiilleri üzerindeki etkin rolüne ve özgür iradesine yaptığı vurgu, yapay zekâyâ atfedilebilecek eylemlerin sorumluluğu konusunda teorik bir zemin sunabilir. Zira bu iki yaklaşım, failin iradesi ve kudretiyle dış dünyada bir fiilin meydana gelmesini mümkün gördüklerinden, yapay zekânın belirli koşullar altında irade benzeri bir karar verme kapasitesiyle gerçekleştirdiği eylemler hakkında sorumluluk tartışmalarına katkı sağlayabilecek yorumlara imkân tanımaktadır. Her ne kadar bu iki ekol fiilin yaratılması noktasında farklı çerçeveler çizmiş olsalar da fiillerin sorumluluğu hususunda ortak bir paydada buluşmuşlardır. Mu'tezile, insanın kudretinin sürekli ve etkin bir şekilde eylemleri üzerinde belirleyici olduğunu savunduğundan, yapay zekânın eylemlerini de insanın kudretinin bir devamı olarak değerlendirebilir. Bu bakış açısına göre, yapay zekâ tarafından gerçekleştirilen fiiller, nihayetinde insanın iradesi ve kudreti ile ilişkilendirileceği için, bireye sorumluluk yüklenmesi gerektiği sonucuna varılır. Bu yaklaşım, bireyin eylemleri üzerinde tam bir denetim ve sorumluluk sahibi olduğu fikrine dayanır ve yapay zekânın da bu denetimin bir uzantısı olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürer.

Mâtürîdîler, her ne kadar fiilin Allah tarafından yaratıldığı ve insanın kudretinin yalnızca Allah'ın iradesine bağlı olduğu düşüncesine sahip olsalar da fiilin ortaya çıkmasında insanın iradesi ve niyetinin belirleyici bir rolü olduğuna inanırlar. Bu bakış açısına göre, fiilin “tevellüdü” (doğuşu), insanın bilinçli tercihleri ve niyetleriyle şekillenir, bu da fiilin sorumluluğunun insan üzerinde olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdîlerin bu anlayışında, kamu yararını ve hikmeti merkeze alan bir yaklaşım da bulunmaktadır. Çünkü, fiilin sorumluluğunu insana yüklerken, insanın eylemlerinin toplumsal ve bireysel sonuçlarını göz önünde bulundurmak önemlidir. Mâtürîdîler, hikmetli bir düzenin ve kamu yararının sağlanması için bireylerin iradelerinin denetimli bir şekilde kullanılması gerektiğini vurgularlar. Dolayısıyla, her ne kadar Allah fiilin yaratıcı gücü olarak kabul edilse de bireyin sorumluluğu, toplumsal düzenin ve hikmetli bir yaşamın teminatı olarak anlaşılır. Bu da insanın özgür iradesini ve eylemlerinin toplumsal sorumluluğunu ön plana çıkaran bir yaklaşımdır. Bu bağlamda yapay zekâyâ neden olan ve yapay zekâ algoritmasını oluşturan bilim insanlarının yapay zekânın eylemlerinden sorumlu tutulacağı teolojik olarak açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan, eylemi gerçekleştirirken fiilin doğasını tam olarak anlamasa da eylemin dışsal görünümünden hareketle belirli bir iradeyle hareket ettiğinden dolayı sorumluluk söz konusudur. Fâilin iradesi, doğrudan eylemin mahiyetine odaklanmaktan ziyade, kişinin eylemi üzerindeki belirleyici etkisini ifade eder; bu durum, kasıtlı eylemler kadar olmasa da sorumluluktan muaf olmayı gerektirmez.⁸¹

⁸⁰ Sarı, “Yapay Zekanın Sebep Olduğu Zararlardan Doğan Sorumluluk”, 257-258.

⁸¹ İbrahim Çetintaş, “Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Haziran 2014), 56.

Tabi bu noktada özellikle fiilin hakikat değeri olan kasıt ve niyete de vurgu yapılması gerekir. Bu çerçevede insandan ortaya çıkan fiilleri, belirli bir karar ve kasıt neticesinde yavaşça meydana gelenler ile kasıtsız ve ani bir şekilde ortaya çıkanlar olarak iki gruba ayırabiliriz. Sorumluluk, ilk gruptaki fiillere odaklanır. Bu yüzden insan, iradesiyle karar verip gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı sorumludur. Sorumluluk, yalnızca iradenin mevcudiyetine bağlıdır. Dolayısıyla, sevap ve günah, ödül ve ceza eylemlerimizin niteliğinden ziyade, eylemlerimizi başlatan niyet ve amaçlarımıza dayanır.⁸² Belirlenen bu ilkeler çerçevesinde yapay zekânın fiillerinden, onu meydana getiren bireylerin sorumlu olacağı sonucuna da varabiliriz. Her ne kadar insanın niyeti, amacı ve bilgisi gibi unsurlar, belirli durumlarda fiilin sorumluluğu açısından belirsizlikler doğurabilse de yapay zekânın kötü niyetli eylemleri söz konusu olduğunda bu unsurların geçerliliğini tartışmak zordur. Bu bağlamda, yapay zekânın eylemlerinin niyet, amaç ve bilgi ile ilişkisini daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak, bu unsurların oluşturabileceği kafa karışıklığını gidermeye yönelik bir inceleme yapmaya çalışalım.

5. Yapay Zekânın Oluşumunda İnsanın Niyeti ve Amacı Bağlamında Sorumluluğu

Niyet, bireylerin belirli bir eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirilmeme eğilimlerini ve planlarını ifade eden karmaşık bir kavramdır. Dinî ve felsefî düşünce geleneklerinde, niyetin, bir eylemi anlamlı kılan ve ona değer kazandıran temel faktör olduğu kabul edilir. Bu bağlamda, niyet kavramı hem dindarlığın hem de ahlakî davranışın anlamı açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Alimler, niyeti; bir davranışa yönelik olarak bir şeyi gerçekleştirme isteği şeklinde tanımlamışlardır.⁸³ Eylemleri niyet açısından düşündüğümüzde hemen aklımıza gelen en temel teori, planlı davranış teorisidir. Bu teori, bireylerin davranışlarının planlı, düşünülmüş ve niyetlere dayalı olduğunu vurgular. Bireyler, eylemlerinin sonuçlarını analiz eder, çeşitli seçenekler arasında tercihlerde bulunur ve niyetleri doğrultusunda hareket ederler. Bu nedenle, bireylerin niyetleri, davranışlarının en güçlü belirleyicisi olarak kabul edilir.⁸⁴

Birey niyetiyle hem çevresini yönetme hem de eylemin gerçekleştirilmesini sağlamak için gerekli olan hareketleri öngörme yetisine sahip olabilir.⁸⁵ Bu açıklamalar çerçevesinde el ele alındığında, yapay zekâyı oluşturabilecek bütün bireylerin belirli bir niyet ve amaç çerçevesinde hareket ettikleri açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İyi niyet ve yararlı bir amaç çerçevesinde kurgulandığında yapay zekânın insanlık için herhangi bir problem oluşturmayacağı gayet açıktır. Ancak her ne kadar niyetlerimiz ve amaçlarımız iyi yönde olsa da yapay zekânın oluşturabileceği bütün tehlikeler ve varyasyonlar bu niyet çerçevesinde değerlendirilmelidir. İyi niyet anlayışı sadece belirli bir yönde oluşan eylemler için geçerli değildir. Yapay zekâyı oluşturan bireylerin amaçları insanlığın yararı olarak kabul edilse de bu kişilerin yapay zekânın oluşturabileceği tehlikeler bağlamında niyetlerini gözden geçirmeleri gerektiğini vurgulamak gerekir. Çünkü iyi niyet bütün kötü ihtimaller tamamen saf dışı bırakıldığında ortaya çıkmaktadır.

İnsanın yaşamında muhakkak ki farkında olmadan veya tam ayrıntısını bilmeden iyi niyetle meydana getirdiği eylemlerin neticelerinin zararlı olma ihtimali her zaman mevcuttur. Ancak bu durum yapay zekânın oluşturabileceği tehlikeden çok farklıdır. Çünkü yapay zekâyı geliştiren bireylerin, olası tehlikelerin farkında olarak bu eylemi gerçekleştirdikleri ve niyetlerini yarar-zarar ilişkisi çerçevesinde şekillendirdikleri açıkça söylenebilir. Neticede yapay zekânın tüm ihtimaller çerçevesinde var olan varyasyonlarını düşünerek hareket etmek iyi niyet için yeterli bir sonuç üretmeyecektir. İyi niyet ve yararlı bir amacın gerçekleşmesi yapay zekânın tüm tehlikelerinin bertaraf edilmesi neticesinde oluşmak zorundadır. Aksi hâlde iyi niyet ve yararlı bir amaca binaen oluşturulan yapay zekâdaki ahlakî sorumluluk bunu kurgulayan bireyin kendisinde olmaktadır.

⁸² Çetintaş, “Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri”, 57.

⁸³ Abdülkerim Zeydân, “İslâm’a Göre Sadece Niyet”, çev. Hasan Güleç, *Diyanet İlmi Dergi* 15/4 (1976), 216-217; Seda Müjdecî, “Planlı Davranış Teorisi Bağlamında Kur’an’da Niyet”, *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (15 Nisan 2021), 93-94.

⁸⁴ Müjdecî, “Planlı Davranış Teorisi Bağlamında Kur’an’da Niyet”, 92.

⁸⁵ Sabahaddin Kılıç, *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi* (Sürt: Sürt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 64.

6. Yapay Zekâda Eylemin İnsan Bilgisi Açısından Sorumluluğu

Yapay zekâ sistemlerinin, insan müdahalesi olmadan karar verme ve uygulama yeteneğine sahip olması, YZ'nin kontrol edilebilirliği ve insan üzerindeki potansiyel etkileri konusu akademik literatürde yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. YZ sistemleri, son derece karmaşık ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bu sistemler, çok sayıda değişkeni ve etkileşimi hesaba katarak karar verme ve uygulama yeteneğine sahiptir. Bu karmaşıklık ve öngörülemezlik, YZ davranışlarının insan tarafından her zaman tam olarak anlaşılamayacağı ve kontrol edilemeyeceği anlamına gelir. YZ sistemleri, çevresel etkenlerden ve veri girişi gibi dış faktörlerden de etkilenmektedir. Bu bağlamda insanın öngörmeyeceği fiillerden sorumlu tutulması da teolojik olarak ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu öngörülemezliği yapay zekânın eylemleri açısından düşündüğümüzde farklı bir durumla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek isteriz. Yapay zekâda her ne kadar oluşabilecek sonuçlar açısından kesin bir öngörü olmasa da yapay zekânın oluşturabileceği bütün tehlikeler konusunda bilim insanlarının bilgisinin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Gelecekte yapay zekâ üzerine yapılan bilimsel araştırmalar ve tartışmalar, bu konuda hem olumlu hem de olumsuz sonuçların ortaya çıkabileceğini teorik olarak öngörmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Yapay zekânın gelişiminde bireylerin etkisini göz önünde bulundurduğumuzda, yapılan tartışmalardan bilgi açısından tüm ayrıntılara sahip olduğumuzu ve yapay zekânın oluşum sürecinde bilgi konusunda herhangi bir eksikliğin olmadığını söyleyebiliriz. Bu durum yapay zekânın bilgi açısından insana ciddi bir sorumluluk yüklediği ve yapay zekânın oluşturabileceği tehlikeler açısından bilim insanlarına teolojik olarak sorumluluk yüklediği anlamına gelir.

Neticede bir eylemin sorumluluğu açısından ele alındığında niyet, amaç ve bilgi bağlamında yapay zekânın tamamen bunları kapsadığını ve bunların herhangi bir noktada insan açısından eksiklik teşkil etmeyeceği neticesine varabiliriz. Avrupa Parlamentosu'nun tavsiye raporuna göre, "Yapay zekâ sistemleri hukukî olarak bir kişi olarak kabul edilemez. Bu nedenle oluşabilecek zararlar için sorumluluk üreticiler, operatörler, mal sahipleri veya kullanıcılar tarafından üstlenilmelidir." şeklinde bir maddenin teolojik açıdan da sorumluluğu ifade etmesi gerektiğini vurgulamak isteriz.⁸⁶ Dolayısıyla yapay zekâ destekli sistemlerin ve araçların risklerini anlamak, faydalarını belirlemek ve sorumlu kullanımı için kılavuzlar oluşturmak son derece önemlidir.⁸⁷

Sonuç

Modern dönemde yaşanan hızlı teknolojik gelişmeler, insan hayatını her alanda derinden etkilemektedir. Bu gelişmelerin bazı yönleri son derece faydalı ve olumlu olsa da bazı yönleri de endişe ve tartışmalara yol açmaktadır. Yapay zekâ, son teknolojik gelişmelerin en çok tartışılan ve karmaşık olanlarından biridir. YZ'nin hayatımızı birçok açıdan etkilemesi, bu alandaki etik ve felsefî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların merkezinde, otonom bir yapıya sahip YZ'nin eylemlerinden kimin sorumlu olduğu sorusu yer almaktadır. Mevcut yasal düzenlemelere göre, YZ'nin tüzel kişilik sahibi olmadığı ve bu nedenle eylemlerinden doğrudan sorumlu tutulamayacağı kabul edilmektedir. YZ'nin eylemlerinden dolayı sorumlu tutulabilecek taraflar, YZ'yi geliştiren, üreten veya kullanan kişiler veya kuruluşlardır. Bu durum, YZ'nin eylemlerinden doğan zararların tazmini açısından önemli bir boşluk yaratmaktadır.

Teolojik açıdan bakıldığında ise YZ'nin eylemlerinden dolayı sorumlu olup olmadığı sorusu, daha karmaşık bir boyut kazanmaktadır. Kelâm ilminde insan eylemlerinin sebep olduğu dolaylı fiiller bağlamında ele alınan bu konu, tevellüd fiiller nazariyesi çerçevesinde tartışılmıştır. Tevellüd fiiller, bir insanın fiilinden dolayı olarak ortaya çıkan ve ona nispet edilen fiillerdir. Bu fiillerin sorumluluğu, insanın kasıtlı veya kasıtsız olarak fiili gerçekleştirmesine ve fiilden doğacak sonuçları öngörmesine bağlı olarak değişir. Çalışmamızda YZ'nin eylemlerinin de tevellüd fiiller kategorisine girdiğini düşünerek yapay zekânın eylemlerini kelâm ekollerinin görüşleri çerçevesinde ele aldık. Kelâm ekollerinin farklı yaklaşımlar sergilediği bu konuda, Mu'tezilîler ve Mâtürîdîlerin, insanın dolaylı fiillerle meydana getirdiği neticelerden

⁸⁶ Sarı, "Yapay Zekanın Sebep Olduğu Zararlardan Doğan Sorumluluk", 259.

⁸⁷ Yeşilkaya, "Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar", 952.

sorumlu tutulması gerektiğine dair bir düşünce içerisinde olduklarını gördük. Eş'arîler dolaylı fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ifade etseler de sorumluluk noktasında tam anlamıyla insana aidiyetini kabul ettiklerini söyleyemeyiz. Yapay zekânın ortaya koyduğu eylemleri, kelâm ilmindeki tevellüd fiiller üzerinden düşündüğümüzde teolojik açıdan sorumluluğunun yapay zekâyı meydana getiren insana ait olduğu neticesine ulaştık. Bu konuda Mu'tezilîler ve Mâtürîdîlerin ortaya koydukları görüşlerin isabetli olduğu düşüncesine vardık. Ancak bu ekoller, yapay zekânın otonom eylemlerinin sorumluluğu konusunda doğrudan bir görüş ifade etmiyorlar; bizim değerlendirmemiz, bu ekollerin konuya dair benzer bir yaklaşım sergileyeceği yönündeki varsayımdan kaynaklanmaktadır. Özellikle iyi niyet, olumlu amaç ve bilgi eksikliği gibi durumlarda, yapay zekânın otonom eylemlerinin sorumluluk boyutunun ortadan kalkabileceği öngörüsünden hareket ettik. Bununla birlikte, sorumluluğu en azından kısmi olarak ortadan kaldıracak etkenlerin, yapay zekâ araştırmaları açısından tutarlı olmayabileceğini düşündük. Bu nedenle, yapay zekâ geliştiren bilim insanlarının, yapay zekânın gelecekteki otonom eylemlerinden sorumlu tutulabilecekleri sonucuna vardık. Ancak, Mu'tezilî ve Mâtürîdî ekollerinin yöntemlerinin ve tevellüd fiiller konusundaki yaklaşımlarının, güncel yapay zekâ sorunlarına katkı sağlamak amacıyla daha fazla ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bu ekollerin perspektifleri, yapay zekâ ile ilgili sorumluluk ve etik tartışmalarına değerli bir katkı sunabilir. Geleceğe dair oluşabilecek bütün ihtimaller üzerinden hareket edildiğinde fayda-zarar etkisi bağlamında yeni etik kuralların ve belli çerçevelerin çizilmesi insanî bir sorumluluk olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Acungil, Mustafa. *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*. İstanbul: Tutukitap, 2021.
- Ahmad, Sayed Fayaz vd. “Impact of Artificial Intelligence on Human Loss in Decision Making, Laziness and Safety in Education”. *Humanities and Social Sciences Communications* 10/1 (09 Haziran 2023), 311. <https://doi.org/10.1057/s41599-023-01787-8>
- Akkurt, Sinan Sami. “Yapay Zekânın Otonom Davranışlarından Kaynaklanan Hukukî Sorumluluk”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 13 (17 Haziran 2019), 39-59. <https://doi.org/10.18771/mdergi.581875>
- Altındas, Mücteba. “Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm’da Tevlîd Nazariyesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1113-1134. <https://doi.org/10.18505/cuid.686675>
- Altuncu, Enes vd. “Deepfake: Definitions, Performance Metrics and Standards, Datasets, and a Meta-Review”. *Frontiers in Big Data* 7 (2024), 1400024. <https://doi.org/10.3389/fdata.2024.1400024>
- Armstrong, Stuart. *Smarter Than Us He Is of Machine Intelligence*. Berkeley: MIRI, 2014.
- Aydın, Levent. “Yapay Zekâ, Tekno-Doğa, Tekno-Kültür ve Biyo-Etik”. *Transhümanizm & Posthümanizm*. ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Ümit. *Ağ ve Enformasyon Teknolojileri*. Ankara: İKSAD, 2021.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit. Beyrut: Mektebetü'l-Unsuriyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve talhîsî'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Barrat, James. *Son İcadımız Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu*. çev. Levent Tayla. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020.
- Bostrom, Nick. *Süper Zekâ*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Charniak, Eugene - McDermott, Drew V. *Introduction to Artificial Intelligence*. Reading, Mass: Addison-Wesley, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. İbrahim Ebyar. Beyrut: Dâru'l-Edyân li-Türâs, 1982.
- Cüveynî, Ebû'l- Meâlî el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdurrahman. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çetintaş, İbrahim. “Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Haziran 2014), 51-70.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- De Lara García, Salvador Alan Fernández. “When Man Played God the Dangers of Artificial Intelligence”. *Global Journal of Human-Social Science: F Political Science* 22/7 (2022).
- Demir, Osman. “Tevlîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelam>
- Dilek, Gizem Öztürk. “Yapay Zekanın Etik Gerçekliği”. *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (31 Aralık 2019), 47-59.
- Doğan, Mehtap. *Yapay Zeka ve Bilinç Problemi*. İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2020.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.

- Eyim, Ahmet. “Yapay Zeka: Makineler Düşünebilir Mi?” *Yüzyüncü Yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016).
- Ferry, Luc. *Transhümanist Devrim*. çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.
- Goertzel, Ben. “Artificial General Intelligence and the Future of Humanity”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkallânî ve İnsanın Fülleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Gültekin, Abdurrazak. “Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2021), 1-16.
- Haton, Jean-Paul - Haton, Marie-Christine. *Yapay Zekâ*. çev. Ayşen Ekmekçi - Alev Türker. İstanbul: İletişim, 1991.
- Haugeland, John. *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin. *el-İntisâr ve’r-Reddî ‘ale İbn-i Râvendî*. thk. H.S Nyberg, Beyrut: Mektebetü’t-Dâri-Arabiyye li’l-Küttâb, 1993.
- İşıklı, Şevki - Aksu, Zeynep Uylaş. “Teknolojik Zehirlenme, Semptomları ve Teknolojik Düzen”. *ISophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 2/2 (2019).
- Jarrahi, Mohammad Hossein. “Artificial Intelligence and the Future of Work: Human-Ai Symbiosis in Organizational Decision Making”. *Business Horizons* 61/4 (Temmuz 2018), 577-586. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2018.03.007>
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*. thk. Taviî Tevfîk - Said Zeyd. Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-Amme, ts.
- Karaağaç, Hilmi. *İslam Kelamında Tevlid Nazariyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana and the Moral Economy of War”. *Anthropology and Global Counterinsurgency*. ed. John D. Kelly vd. 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid - Tevellüd)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kılıç, Büşra - Kahraman, Mehmet Emin. “Current Usage Areas of Deepfake Applications with Artificial Intelligence Technology”. *İletişim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 3/2 (02 Ekim 2023), 301-332. <https://doi.org/10.59534/jcss.1358318>
- Kılıç, Sabahaddin. *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi*. Siirt: Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0 Tekillîğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Bilim, 2019.
- Leonhard, Gerd. *Teknolojiye Karşı İnsanlık*. çev. Cihan Akkartal - İlker Akkartal. İstanbul: Siyah Kitap, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu’t-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Lübnan: Dâru’s-Sadîr, 2001.
- Müjdeci, Seda. “Planlı Davranış Teorisi Bağlamında Kur’an’da Niyet”. *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (15 Nisan 2021), 89-110. <https://doi.org/10.46595/jad.865013>
- Nesefî, Ebû’l-Muîn en-. *Tabsiratu’l-edille fî usûli’d-dîn*. thk. Muhammed Nur Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetu Li’t-Turasi, 2011.

- Nilsson, Nils J. *Yapay Zeka Geçmişi ve Geleceği*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Noble, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York University Press, 2020. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479833641.001.0001>
- Özer, Mahmut vd. “Artificial Intelligence Bias and the Amplification of Inequalities in the Labor Market”. *Journal of Economy Culture and Society* 69 (28 Mart 2024), 159-168. <https://doi.org/10.26650/JECS2023-1415085>
- Öztemel, Ercan. “Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din”. *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Kızılgeçit Muhammed vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Pezdevî, Ebül-Yüsr. *Usûlü’l-dîn*. thk. Hans Peter Linss - Ahmed Hicazi Saka. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyyetu Li’t-Turâsi, 2003.
- Rich, Elaine - Knight, Kevin. *Artificial Intelligence*. New Delhi: Tata McGraw-Hill, 2. ed., repr. In India., 1996.
- Rouhuainen, Lasse. *Yapay Zekâ*. çev. Toprak Deniz Odabaşı. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020.
- Russell, Stuart J. - Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Boston Columbus Indianapolis New York San Francisco Upper Saddle River Amsterdam Cape Town Dubai London Madrid Milan Munich Paris Montreal Toronto Delhi Mexico City Sao Paulo Sydney Hong Kong Seoul Singapore Taipei Tokyo: Pearson, Third edition, Global edition., 2016.
- Sarı, Onur. “Yapay Zekanın Sebep Olduğu Zararlardan Doğan Sorumluluk”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 147 (2020), 251-312.
- Say, Cem. *50 Soruda Yapay Zeka*. İstanbul: 7 Renk Basım Yayım, 2018.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm bin Ahmed eş-. *el-Milel ve’n-nihâl*. thk. Emir Ali Menha. Lübnan: Dârü’l-Mârif, 1993.
- Tegmark, Max. *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*. çev. Ekin Can Göksoy. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Watson, Eleanor “Nell”. “Humanizing Machines”. *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Wellington, Augusta L. “The (R)Evolution of the Human Mind”. *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Whyte, Christopher. “Deepfake News: Ai-Enabled Disinformation as a Multi-Level Public Policy Challenge”. *Journal of Cyber Policy* 5/2 (03 Mayıs 2020), 199-217. <https://doi.org/10.1080/23738871.2020.1797135>
- Yeşilkaya, Nazan. “Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar”. *Şarkiyat* 14/3 (08 Ocak 2023), 948-963. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1189864>
- Zajko, Mike. “Artificial Intelligence, Algorithms, and Social Inequality: Sociological Contributions to Contemporary Debates”. *Sociology Compass* 16/3 (Mart 2022), e12962. <https://doi.org/10.1111/soc4.12962>
- Zeydân, Abdülkerîm. “İslâm’a Göre Sadece Niyet”. çev. Hasan Güleç. *Diyanet İlmi Dergi* 15/4 (1976).

KUR'ÂN-I KERÎM'DE SIFAT TERKİPLERİ: İBRAHİM SÛRESİ ÖRNEĞİ

Seyhan ÖZSOY*

ÖZ

Bu makalede, Kur'ân-ı Kerîm'in İbrâhîm sûresi'ndeki sıfat terkipleri incelenmiştir. Arap dilinin temel yapılarından biri olan sıfat-mevsûf ilişkisi hem gramer kuralları hem de belâğati açısından önemli bir araştırma alanı olarak ele alınmıştır. Sûredeki sıfat terkipleri müfred, cümle ve şibh-i cümle olmak üzere üç ana grupta sınıflandırılmış ve nahiv ilmindeki i'râbı (merfû, mansûb, mecrûr) detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'in yanı sıra Sîbeveyhî, İbn Hişâm, Zemahşerî ve Ferrâ gibi klasik dilcilerin eserleri ile modern akademik kaynaklardan yararlanılmıştır. Sûrede yer alan tüm sıfat terkipleri titizlikle incelenmiş ve bu yapıların Kur'ân'ın diline kattığı anlam derinliği ile estetik değer ortaya konulmuştur. Yapılan analizler sonucunda, sıfatların yalnızca gramatik unsurlar olmadığı, aynı zamanda Kur'ânî mesajların iletilmesinde önemli bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Makalede, Arap dilinin incelikleri, sıfat terkiplerinin dilbilgisi ile anlam arasındaki ilişkisi ve Kur'ân'ın edebî üslubu üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, sıfatların yalnızca mevsûfla uyum sağlayan bir dilbilgisi unsuru olmadığını, aynı zamanda Kur'ân'ın hitabet gücünü ve anlam bütünlüğünü şekillendiren önemli unsurlar arasında yer aldığını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, İbrâhîm Sûresi, Sıfat-Mevsûf İlişkisi, Belâgat, Nahiv.

ADJECTIVE COMBINATIONS IN THE QUR'AN: THE EXAMPLE OF İBRÂHÎM (ABRAHAM) SURAH

ABSTRACT

In this article, the mawsûf phrases in Surah İbrâhîm of the Holy Qur'ân are analyzed. The adjective-adjective relationship, which is one of the basic structures of Arabic language, is considered as an important research area in terms of both grammatical rules and rhetoric. The adjective phrases in the Sûrah have been classified in three main groups as mufr, sentence and shibh-i sentence and their i'râb (merfû, mansûb, majrûr) in the science of grammar are analyzed in detail. In addition to the Qur'an, the study utilizes the works of classical linguists such as al-Sîbawayhî, Ibn Hishâm, Zamakhshari, and al-Farâ and modern academic sources. All the adjective constructions in the surah have been meticulously analyzed and the depth of meaning and aesthetic value that these constructions add to the language of the Qur'an have been revealed. As a result of the analysis, it has been determined that adjectives are not only grammatical elements, but also play an important role in conveying Qur'anic messages. In the article, the subtleties of the Arabic language, the relationship between grammar and meaning of adjective phrases and their effects on the literary style of the Qur'an are discussed in detail. The findings reveal that adjectives are not only a grammatical element that harmonizes with mawsûf, but also among the important elements that shape the Qur'an's rhetorical power and integrity of meaning.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sûrat İbrâhîm, Adjective-Mawsûf Relationship, Rhetoric, Grammar.

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Assist Prof., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Düzce, Türkiye, seyhanozsoy@duzce.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5078-905X>, <https://ror.org/04175wc52>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 13.02.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 19.05.2025

Atıf / Citation: Özsoy, Seyhan. "Kur'ân-ı Kerîm'de Sıfat Terkipleri: İbrahim Sûresi Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 128-147. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1635901>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Arap dili İslam dininde önemli bir yere sahiptir. Kur'an'ın i'râbı ve dilbilgisi, Allah kelamının lafız ve manasının korunması, fikhî hükümlerin anlaşılması Arap dili sayesinde olmuştur. Ayrıca Arap dili, Kur'an'ı doğru tilavet etmeye, okurken doğru bir şekilde vakfetmeye ve geriden almaya, kıraat farklarını anlamaya, çeşitli meseleleri tahlil etmeye, nedenlerini açıklamaya, anlamlarını aydınlatmaya yardımcı olmuştur. İ'rab ilmi sayesinde Arap dili muhafaza edilmiş, daha sonraki nesillere fasih olarak aktarılmış, İslam dini alanında yazılan temel kaynaklar derinlemesine anlaşılmış, bu dili kullananlar arasında ortak nokta sağlanmıştır.¹ Bu alandaki çalışmalar, Kur'an'ın nuzûlüyle başlamış, günümüze kadar devam etmiştir.

Kur'an'ın dilbilgisi yönünü ele alan eserlere "İ'râbu'l-Kur'an" denilmiştir. Bu alandaki birçok kaynaktan bazıları Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219), Müntecebüddin el-Hemedânî (ö. 643/1245), Ahmed Ubeyd ed-Du'as (1893-1989), Behcet Abdülvâhid Sâlih, Muhyiddin Dervîş'in (ö. 1908) *İ'râbü'l-Kur'an* adlı eserleridir.

Türkçe olarak ise Kur'an'ın sarf ve nahiv yönüyle ilgili çok sayıda çalışma olmakla birlikte sıfatlar konusunda yapılan müstakil çalışmalar sınırlıdır. Bu konuda Burak İlgen'in (2023) çalışması, Arap dilindeki cümle sıfatları detaylı bir şekilde ele almıştır. Ancak, bizim çalışmamız İbrâhîm sûresindeki müfred, cümle ve şibh-i cümle terkipleri açısından daha kapsamlı bir analiz sunmaktadır.² Kâsım Muhammed Selâme eş-Şebûl'un *Üslûb'ün-Na't fi'l-Kur'an'i'l-Kerîm* adlı eseri, Mehmet Hadin Turabî'nin *En'âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı* başlıklı makalesi, Cemal Işık'ın *Arapça Sıfat Tamlamalarının Türkçe ile Karşılaştırılması* üzerine çalışması ve Candemir Doğan'ın *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları ve İsim Cümlesi Kurulumu* adlı araştırması, Kur'an'daki sıfat terkipleri ve Arapçadaki sıfat tamlamaları üzerine yapılan önemli akademik kaynaklar arasında yer almaktadır.³ Günümüze kadar bu alanda birçok eserde Arap dilinde sıfatlarla ilgili geniş açıklamalar yer aldığından, bu çalışma, teorik çerçeveyi derinlemesine incelemektense, sıfat terkiplerinin gramer ve anlam analizine odaklanmaktadır.

Zemahşerî, sıfat-mevsûf ilişkisini lafzi uyum açısından ele alırken, modern dilbilimciler de bu yapıları anlamsal bağlamda da değerlendirerek cümlenin tümüne etkisini incelemiştir. Örneğin, Mehmet Hadin Turabî'nin *En'âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı* adlı makalesinde sıfatlar teorik açıdan ele alınmış ve *En'âm Sûresi*'ne uygulanmıştır.⁴

Klasik kaynaklarda Kur'an-ı Kerim'in i'râbı (gramer analizi) konusunda birçok eser bulunmaktadır ve bu eserler, Arapçanın teorik bilgilerini uygulamalı bir şekilde öğrenmeye yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada ise örneklerin çeşitliliği göz önünde bulundurularak İbrâhîm sûresi seçilmiştir. Bu sûredeki sıfat terkiplerini analiz eden müstakil bir çalışmaya ise rastlanmamıştır.

Çalışmada şu sorulara yanıt aranmıştır: İbrâhîm sûresi'ndeki sıfat terkipleri ve türleri nelerdir? Bu terkipler İbrâhîm sûresinde nasıl yer almaktadır? Bir isim birden fazla sıfatla nasıl nitelenmiştir? Bu konulardaki değerlendirmeler nelerdir? Mütেকaddimun ve mütעהhirun dil bilimcilerinin eserlerinde bu konuda neler söylenmiştir? Kur'an'ın i'râbı üzerine yazılan eserlerde bu konu nasıl yer almıştır?

Sıfatlar, anlam dünyasıyla doğrudan ilişkili olduğundan, sûrenin içerdiği konuların bilinmesi önem arz etmektedir. İbrâhîm sûresinin konusu ise tevhîd, vahiy ve nübüvvettir. Sûrede işlenen konular, kullanılan sıfat terkipleriyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin, Allah'ın kudretini vurgulayan sıfatlar, tevhid mesajını pekiştirmektedir. MiAraçtan sonra, Mekke'deki müşriklerin Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı baskılarının arttığı, zorlu dönemde nazil olmuştur. Bundan dolayı Müslümanlara yönelik zulüm ve baskılar, Allah ve ahiret inancı, namazın önemi gibi konular ele alınmıştır. Amacı Hz. Peygamber'in davetini

¹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Zeccâcî, *el-İzâh fi-ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübarek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 95.

² Burak İlgen, *Arap Dilinde Cümle Sıfatlar ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları* (Sinop: Sinop Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023).

³ Cemal Işık, "Arapça Sıfat Tamlamalarının Türkçe İle Karşılaştırılması", *EKEV Akademi Dergisi* 64 (30 Ekim 2015), 41-58.

⁴ Mehmet Hadin Turabî, "En'âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı", *Genç Mütetekirler Dergisi* 3/1 (04 Haziran 2022), 94-141.

reddeden kâfirleri uyarmaktadır. Ayrıca, inkârcıların sonu, Allah'ın insanlar üzerindeki nimetleri ve nankörlük edenlerin durumları gibi konular da yer almaktadır. Sürede, müşriklerin dünya hayatının cazibesine kapılarak manevi değerleri göz ardı ettikleri ve insanları İslam'dan vazgeçirmek için ellerinden geleni yaptıkları belirtilmiş, inanmayanların peygamberlere karşı düşmanlıklarının bir boyutu olarak onların acı sonuna dair bilgiler verilmiştir. Ayrıca, kâfirlerin gelecekteki kötü sonuçları ve müminlerin ebedi mükafatları da yer almıştır. Bu konular anlatılırken sıfatlar önemli bir orana ulaşmış, anlam üzerinde de önemli etkiler olmuştur.

Sıfatlar, gramer kitaplarında müfred, cümle ve şibh-i cümle şeklinde üçe ayrılır. Sıfat terkipleri de i'râb bakımından ise merfû, mansûb ve mecrûr olmak üzere üç türdür.⁵ Bundan hareketle bu çalışmada buna uygun bir tasnif yapılmış ve ilgili görüşler bir araya getirilmiş ve tartışılmıştır.

Araştırmanın sonunda bu tamlamalar bir cetvel halinde sıfat, mevsûf, tamlamanın türü, i'râbı gösterilmiş, ihtilafı konular hakkında cetvelin altında açıklamalar yapılmıştır. Bu çalışma, sıfat terkiplerini gramer ve anlam açısından ele almaktadır. Şimdi sıfat kavramını detaylıca inceleyelim.

1. Sıfat

Sıfat, Türkçe 'de bir ismin nitelik, nicelik, yer, sıra gibi özelliklerini belirten ön ek olarak tanımlanmaktadır.⁶ Arapça'da sıfat benzer şekilde tanımlanabilir. Klasik kaynakların çoğunda sıfata na't denir. Ancak bazı dilciler, na'tı daha farklı bir şekilde değerlendirir. Bu görüşe göre, hilye yani fiziki özellikleri tarif eden sıfatlar, sıfat ise diğer özellikleri niteleyen edatlar olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre, Allah'ın sıfatları na't ile nitelenemez. Ancak genel görüşte, her iki terim de aynı anlamı taşıdığı için Allah hem mevsûf hem de men'ût olarak kabul edilir.⁷

Sıfat, Arapça'da bir isimden sonra gelerek o ismin özelliklerini belirtir.⁸ Nitelenen isimlere mevsûf veya men'ût adı verilir. Kendisinden önce gelen ismi nicelik, nitelik, şekil, renk, hacim ve sayı bakımından niteleyen isim veya cümledir.⁹ Bu çalışmada nitelenen kelime için "mevsûf" terimi kullanılacaktır.

Nahiv ilmi eserlerinde genellikle cümlenin temel öğeleri ele alındıktan sonra sıfat, et-Tevâbi' veya el-Melâhık başlıkları altında incelenir.¹⁰ Sıfatlar genellikle kendinden önceki kelimeye tabidir. Bunlar kendinden önceki isme bazı yönlerden benzediği için bu şekilde isimlendirilmiştir.¹¹ Sıfatlar, cümlede ana öğe olmamalarına rağmen cümledeki belirsizliği gidererek anlamı pekiştirir. Sıfat kullanılmadığında veya yanlış bir şekilde i'râblandığında cümlenin anlamında ciddi bir bozulma meydana gelmektedir.¹² Bu makalede Arapça mevsûf kelimeler, altı çizili olarak gösterilmektedir. Bir defa nitelenen kelimenin, bir çizgi; iki defa nitelenen kelimenin, iki çizgi; üç defa nitelenen kelimenin ise üç çizgiyle altı çizilmiştir. Genellikle mevsûftan sonra gelen kelimelerin sıfat olduğu anlaşılabilmekte ancak bir kelime birden fazla nitelendiğinde veya araya fasıla girdiğinde sıfatları ayırmak zorlaşmaktadır.

Bazı isimlerin sıfat mı yoksa bedel mi olduğu konusu ihtilafıdır. Sîbeveyhi'ye göre مررتُ برجلين رجل صالح cümlesinde رجلين kelimesi mevsûf, sonraki kısmı ise bedel veya sıfat olarak yorumlanabilir. رجل kelimesinin tekrarlanması ise te'kid etmek içindir.¹³

⁵ Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah Cemâluddin İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellî's-senâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: y.y., 1383), 285.

⁶ "sıfat", *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 23 Nisan 2024).

⁷ Ali İbn Yaiş, *Şerhu'l-mufasssal li'Z-Zemahşerî*, ed. Emil Bedi Yakub 1-6 (Beyrut: y.y., 2001), 2/232.

⁸ el-Galâyîni Mustafâ, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1993), 2/221, 222.

⁹ İbn Yaiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2/233.

¹⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 285.

¹¹ Abduh Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999), 373.

¹² Turabi, "En'âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı", 110.

¹³ Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed (Kahire: y.y., 1988), 1/431.

Nahiv ilminde sıfatlar, “müştâk (türemiş) olan” veya “müştâk olarak yorumlanabilen” kelimelerden oluşur. Bir başka yönden de sıfatlar müfred ve cümle olmak üzere iki türlüdür. Cümle olmayan sıfatlara müfred sıfatlar denir. Bu sıfatlar, sayı, marifelik, cinsiyet ve i'râb açısından mevsûfuna uyum sağlarlar.

Sîbeveyhî, (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde nekre bir kelimenin marife bir sıfatla nitelenip nitelenemeyeceği konusunu tartışır. Nekre ismin sıfatının marife olmasının mümkün olduğunu söyleyip şiirlerle istişhadda bulunur, *لِي عِشْرُونَ مِثْلَهُ* (Onun benzeri olan yirmi bende vardır.) örneğini verir. Burada son iki kelime sıfat terkibinden oluşup muahher mübtedâdır. Haber, şibh-i cümle; mübtedâ, nekre olduğu için haber öne geçmiş olup *مِثْلَهُ* kelimesi zamire muzâf olduğu için marifedir. Genel kurala göre, sıfat ve mevsûf arasında marife ve nekre olma açısından bir uyum olması gerekir. Yani, eğer mevsûf marife (belirli) ise, sıfat da marife olmalı; eğer mevsûf nekre (belirsiz) ise, sıfat da nekre olmalıdır. Fakat nadiren de olsa, sıfat ve mevsûf arasında bu uyum olmayabilir. Örneğin, burada marife olan *مِثْلَهُ* kelimesi nekre olan *عِشْرُونَ* mübtedâsının sıfatıdır.¹⁴ Kur'ân'da *وَعَدَدَهُ جَمْعَ مَا لَا وَعَدَدَهُ* ayetleri¹⁵ de buna şahid getirilmiştir. Burada ism-i mevsûl marifedir ve kendisinden önceki *هَمْزَةٌ لَمْزَةٍ كُلِّ* kısmının sıfatıdır.¹⁶

Cümle olan sıfatlar, isim cümlesi, fiil cümlesi ve şibh-i cümle olmak üzere üçe ayrılır. Otur, kalk, gel, git gibi fiil cümleleri talep içerdikleri için sıfat olarak kabul edilemezler. Çünkü sıfat olarak nitelendirilen fiil cümlelerinin, inşa cümlesi olması gerekir. İsim ve fiil cümlesi içeren sıfatlarda, mevsûfa ait olduğunu belirten bir zamir bulunurken; şibh-i cümleli sıfatlarda ise böyle bir zamir bulunmaz. Bu nedenle, şibh-i cümleli sıfatlarda sıfat-mevsûf ilişkisini anlamak daha zor olabilir. İsim cümlesindeki zamir, mevsûfu nitelediğini belirtirken; fiil cümlesinde ise cinsiyet ve sayı uyumu, mevsûf ile uyumlu hale gelir. Bu sayede sıfatın hangi kelimeyi nitelediği anlaşılabilir.¹⁷

Sıfat, isimden sonra gelir. Örneğin *سَمِعْتُ طَالِبًا يَقْرَأُ* cümlesinde mefûlün bih olan *طَالِبًا* kelimesi nekre olarak gelmiş, kendisinden sonra gelen *يَقْرَأُ* fiil (cümlesi) tarafından nitelenmiştir. Dolayısıyla *طَالِبًا* kelimesi mevsûf; *يَقْرَأُ* cümlesi de sıfattır. Şibh-i cümle olan haberlerde haberin başında hazfedilmiş olan bir isim vardır, fakat bu zikredilmeyerek sadece harf-i cerli bir isim veya zarf ve mazruftan oluşan mecrûr kelime öbeği sıfatın yerine geçer. Örneğin *مِنْ مِصْرَ هَذَا رَجُلٌ* cümlesinde *هَذَا* mübtedâ, *رَجُلٌ* haber ve mevsûf, ondan sonra gelen *مِنْ مِصْرَ* şibh-i cümlesi de sıfat olup mahallen merfûdur. *مِنْ مِصْرَ* olan şibh-i cümle başına *قَائِمٌ* gibi bir isim takdir edilir.¹⁸ Bu tür sıfat terkiplerinin mecrûr, merfû veya mansûb mu olacağı konusu tartışmalıdır. Bu konu çok ayrıntılı olduğu için daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz ancak bu tür olanları biz mecrûr olarak kabul edeceğiz.

İbn Serrâc'a (ö. 316/929) göre sıfatla asıl olan nekre olmaktır, çünkü marifeler zaten kendi başlarına tanınabilir. Fakat mevsufun bilinmeyen başka özellikleri de olacağından bunlar sıfatla açıklanabilir. Fakat nekreler ise sıfat alarak marifeliğe yaklaşır, bu sayede anlamı genişler.¹⁹ İbn Ya'îş'e göre ise sıfatlar, nekrelerde tahsis, marifelerde izah için gelmektedir.²⁰

Sıfatlar, müştâk olan veya müştâk olarak yorumlanabilen kelimelerle oluşturulur.²¹ Nitelediği kelimenin i'râbını alır, mevsûfunu nitelerken²² tahsis, ta'mim, medih, zemm, terahhum, ibham veya te'kid anlamı katar.²³

¹⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/427.

¹⁵ el-Hümeze, 104/1, 2.

¹⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 286.

¹⁷ Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 374, 375.

¹⁸ Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 377.

¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b es-Sırrî b. Sehl en-Nahvî İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyin el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 2/23.

²⁰ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2/232.

²¹ Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 376; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2/234.

İbn Serrâc, sıfatları anlam bakımından belirli kategorilere ayırarak inceler. Bazıları şunlardır: Sıfat, mevsûfun kendisinde olan bir özelliği içerir. Bunlar, renk, kusur, özellik, uzunluk kısalık, güzellik çirkinlik gibi özelliklerdir. Sıfat, bazen fâilin gerçekleştirdiği bir eylemi tanımlarken, bazen de fiil içermeyen bir bağlamda mevsûfun özelliklerini ifade eder. Bu durumda sıfat, mevsûfun doğrudan gerçekleştirdiği bir fiili değil; düşünme, bilme, üzülmeye, sevinme gibi soyut özelliklerini ifade eder. Ayrıca sıfatlar, bir kişinin veya nesnenin aileye, beldeye, mesleğe ya da belirli bir türe aidiyetini de gösterebilir.²⁴

Sahip anlamına gelen ذِي edatı, daima muzâf olup kendisinden sonra bir muzâfün ileyh gerektirir. Örneğin مررتُ برجلٍ ذي إِبِلٍ وذِي أدبٍ وذِي عَقْلٍ وذِي مروءة Tay kabilesine göre ذو kelimesi الذي anlamına gelmekte ve marife olarak nitelenmektedir.²⁵ Müennes, tesniye ve cemi için çekimleri kullanılır:²⁶ Örneğin مررتُ بامرأةٍ ذاتٍ مررتُ برجلينِ ذوي مالٍ وهذانِ رجلانِ ذوا مالٍ وهاتانِ امرأتانِ ذواتا مالٍ وهؤلاءِ رجالٌ ذوو مالٍ ونساء ذوات مالٍ ; جمالٍ

Her sıfat terkibi, bu anlam kategorilerinden birine girmektedir.

1.1. Müfred Olan Sıfatlar

Sarf ilminde “müfred,” tekil olma durumunu ifade ederken; nahiv ilminde “cümle olmayan kelimeleri” ifade eder. Örneğin “القراءةُ لَهُمُ الْقُرْآنُ /Kur’ân’ı anlamak için okumak” ibaresi tamamlanmamış cümle olduğu için müfred sayılırken, “القراءةُ لَهُمُ الْقُرْآنُ جَيِّدَةً /Kur’ân’ı anlamak için okumak güzeldir”, “الْقُرْآنُ الْغُرَّانُ /Kur’ân güzeldir”, “اقْرَأِ الْقُرْآنَ /Kur’ân okuyorum” ifadeleri ise tamamlanmış cümlelerdir. İbrâhîm sûresindeki sıfatların çoğu müfred sıfatlar olup genellikle ayetlerin sonunda ve mecrûr olarak gelmektedir.

1.1.1. Merfûlar

Merfû sıfatlar, mübtedâ, haber, fâil, nâibü fâil, kâne’nin ismi ve inne’nin haberi gibi merfû durumda bulunan mevsûflara gelen sıfatlardır. Örneğin فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ibaresinde²⁷ بَلَاءٌ kelimesinin iki adet sıfatı vardır. Bunu ifade etmek için bu altına iki çizgi konulmuştur. (Çalışmanın tamamında bu yöntem takip edilmiştir.) İlk sıfat, مِنْ رَبِّكُمْ sıfatı car-ı mecrûr şibh-i cümle olduğu için ileride açıklanacaktır. Bu bölümümüzle ilgili sıfat tamlaması mübtedânın ikinci sıfatı olan عَظِيمٌ kelimesidir.²⁸ Bu sıfat, Allah’ı yüceltmek için gelmiştir.

Genel kurala aykırı olarak nekre isim bazen marife bir sıfatla nitelendirilebilir.²⁹ İbrâhîm sûresinde, nekre bir mevsûfun marife bir sıfatla nitelenmesine örnekler bulunmaktadır. Onuncu ayette, mevsûf olan مِثْلُكُمْ kelimesi nekre olmasına rağmen مِثْلُ kelimesinin (marife olan zamire muzâf olduğu için) مِثْلُنَا ve مِثْلُكُمْ şeklinde marife gelerek بَشَرٌ kelimesini nitelemektedir. Bu ayetler de peygamberlerin insanlardan biri olduğunu bildiren مِثْلُنَا ve إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا lafızlarında³⁰ مِثْلُ kelimeleri, kendisinden önceki isme sıfat olarak gelmiştir. Buradaki مِثْلُكُمْ kelimesi bedel olarak da i’râblanabilir.³¹ Çünkü başlangıçta yer alan إِنْ

²² Abdullah b. Yusuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Hâşiyetâni li İbni Hişâm alâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Cabir b. Abdullah (Medine: Camiatü’l-Lugati’l-Arabiyye, 1440), 2/957.

²³ Muhammed b. Abdullah İbn Malik, *Şerhü teshîli’l-fevâid*, thk. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (el-Cîze: Hicrûn littiba’a, 1990), 3/306.

²⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl fi’n-nahv*, 2/23.

²⁵ İbn Serrâc, *el-Uşûl fi’n-nahv*, 2/23-27.

²⁶ İbn Serrâc, *el-Uşûl fi’n-nahv*, 2/23, 24, 25.

²⁷ İbrâhîm 14/6.

²⁸ Behcet Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal fi kitâbi’l-mürettel* (Amman: y.y., 1417), 1/61.

²⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/427, 428.

³⁰ İbrâhîm 14/10, 11.

³¹ Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal*, 6/19.

harfî bir nefy edatı olduğu için i'râbtan mahallî yoktur.³² Ayette menfî bir istisna olduğu ve müstesna minh zikredilmiş, bu durum ayetin müsbet yapısıyla uyumlu olduğundan bedel olarak i'râblanabilir.³³

İleride değineceğimiz üzere *أَنْ تَصُدُّونَا* âyetindeki³⁴ *بَشَرٌ* mevsûfu önce müfred olarak nitelenmiş ardından da bir fil cümlesi ile tekrar nitelenmiştir. Bazı meallerde bu cümle sıfat olarak değil de cümle-i istinafiye olarak “Bizi babalarımızın taptıklarından alıkoymak istiyorsunuz.” manasında çevrilmiştir.³⁵

Mübtedâ olarak gelen *غَلِيظٌ* *عَذَابٌ* *وَمِنْ وَرَائِهِ* ibaresinin³⁶ son iki kelimesi de sıfat terkididir. *غَلِيظٌ* kelimesi kendisinden önceki kelimeyi nitelemiştir. Mevsûf (nitelenen kelime) muahhar mübtedâ olduğu için merfûdur. Sıfatı da müfred olduğu için damme ile lafzen merfû olmuştur.³⁷ Bu âyette *غَلِيظٌ* sıfatı bir öncekinden daha şiddetli ve daha katı bir azabın kafirleri kuşattığını ifade etmektedir. Bu azabın nefesleri kestiği söylenir. Bu âyetler muhtemelen Mekke’de Hz. Peygamber’e boykot uygulayan müşrikleri uyarıcı niteliktedir.³⁸

Yine âyet sonunda *ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ* şeklinde haberi niteleyen sıfat tamlaması yer almaktadır. Bu cümle hal olarak kabul edilip mansûb şeklinde (Arapça ifadede) *ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ مَدْعُوًّا* şeklinde takdir edilir.³⁹ Veya buradaki *ذَلِكَ* ism-i işareti, ism-i mevsul gibi amel edip devamı da onun sıla cümlesi olarak sayılıp i'râbdan mahallî olmaz. Takdiri *الذي هو الضلال البعيد يدعو* şeklinde yapılabilir. Burada *ذَلِكَ* yine mansûb olur. Bu kelimedeki *لَا* ism-i mevsuldür.⁴⁰ Bu görüş, Kûfe ekolüne göredir çünkü Basra ekolü *لَا* harfini ismi mevsul olarak kabul etmez.⁴¹ Bu âyetin sonundaki iki kelime yine sıfat terkidibi olup mevsûf haber konumunda olduğu için merfûdur, dolayısıyla sıfatı da mevsûfa uygun olarak lafzî hareke ile merfûdur.

إِنَّ الظَّالِمِينَ هُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ âyetinde⁴² *إِنَّ* harfinin haberi, isim cümlesi olarak gelmiştir. Bu haber cümlesi kendi içinde *هَمْ* *عَذَابٌ* (şibh-i cümle) olan *هَمْ* ve *عَذَابٌ* kelimesinden oluşan muahhar mübteda yapısını içermektedir. Burada *عَذَابٌ* kelimesi hem muahhar mübteda (sonradan gelen mübteda) hem de mevsûf konumundadır. *أَلِيمٌ* kelimesi ise onun sıfatı olup “duyuları örten, acı veren” anlamına gelmektedir. Bu terkinin Türkçeye “kuşatıcı azap” şeklinde çevrilmesi mümkündür. Çünkü bu azap, insanın algılarını tamamen kuşatarak gözlerini perdelemekte ve azaba uğrayanların görme yetisini kaybetmesine sebep olmaktadır.⁴³

Bu sıfat tamlaması, Kur'ân-ı Kerîm'de kırk altı kez geçmektedir. Sıfat terkipleri genellikle nekre olarak gelerek tefhim (anlamı güçlendirme) ve tazim (yüceltme), ayrıca mübalağa (abartı) ve nitelenen şeyin şiddetini vurgulama işlevi görmektedir.

³² Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufasssal*, 8/234.

³³ Burada *بَشَرٌ* kelimesi fâil olarak i'râblanabilir. Böyle bir cümlede baştaki olumsuzluk edatları ve istisna edatı *لَا* ile giderilmiş, anlam ise tekid edilmiştir. Bu te'kid, Türkçe diline tercüme edilirken “sadece” kelimesiyle “ben sadece bir beşerim” şeklinde çevrilebilir.

³⁴ İbrâhîm 14/10.

³⁵ Karaman, *Kur'an yolu tefsiri*, İbrâhîm 14/10.

³⁶ İbrâhîm 14/17.

³⁷ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufasssal*, 6/25.

³⁸ Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki şavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/546.

³⁹ Osman Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *Sırru snâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/78.

⁴⁰ İbn Cinnî, *Sırru snâ'ati'l-i'râb*, 2/79.

⁴¹ Abdullah b. Yusuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatib (Kuveyt: et-Turasü'l-'Arabî, 2000), 309.

⁴² İbrâhîm 14/22.

⁴³ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ Ebu'l-Hüseyn Kazvînî, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-Arabîyyeti ve mesâlihi ve süneni'l-Arabi ve kelâmihi*, thk. Ali Beyzûn (Beyrut: y.y., 1997), 181.

Bu yapıda, ism-i fâil olan مُؤَلِّم kelimesi yerine, sıfat-ı müşebbehe olan أَلِيم kelimesi tercih edilmiştir. Bu kullanım, acı vericilik ve etkileyicilik anlamının sürekliliğini ifade etmektedir. Ayrıca أَلِيم sıfatı, Kur’ân-ı Kerîm’de birçok kez tekrarlanarak, özellikle azabın şiddetini vurgulayan önemli bir sıfat olarak kullanılmıştır.⁴⁴ بعد kelimesi yerine بعيد kelimesinin kullanılması da bunun gibidir.

وَالَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيُحِبُّونَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ âyetindeki⁴⁵ mübtedâyı niteleyen ve bir anlamına gelen وَاحِدٌ kelimesi de sıfat olarak gelmiş, ilah kelimesini te’kid etmiş,⁴⁶ böylece tevhidi vurgulamıştır.

1.1.2. Mansûblar

İbrâhîm sûresinde yer alan tek mansûb gelen müfred sıfat terkibi üçüncü âyetteki الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ile ilgili⁴⁷ kısmıdır.⁴⁸ Burada الدُّنْيَا kelimesi sıfat, الْحَيَاة kelimesi ise mevsûftur. Hayat hem dünyada hem de ahirette vardır. Bu nitelemeyle umumî olan hayat kelimesi, dünya hayatına tahsis edilmiştir. Kelimenin sonu elif-i maksûre ile bittiği için, taazzürden dolayı takdîrî bir fetha ile mansubtur.⁴⁹ Türkçede de “dünya” kelimesi, çoğunlukla sıfatı olan “hayat” kelimesi hazfedilerek kullanılmaktadır.

1.1.3. Mecrûrlar

Sûrenin ilk âyetinin son iki kelimesi muzâfun ileyh bir kelimenin nitelendiği mecrûr bir sıfat terkididir.⁵⁰ Ayetin الْحَمِيدِ الْعَزِيزِ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ kısımlarında yer alan الْعَزِيز ve الْحَمِيد kelimeleri kendisinden önce gelen muzâfun ileyh olan صِرَاطِ kelimesinin sıfatıdır ve mecrûrdur.⁵¹ Bu şekilde sıfatlanması vahyi indirmesinden dolayı Allah’ı yüceltmek içindir.

İkinci ayette اَلَّذِي اَللّٰهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ibaresi⁵² mecrûr olan lafzatullah⁵³ mevsûf olup اَلَّذِي ism-i mevsûlu de onun sıfatıdır. Bu sıfatla yer ve göğün hükümlerinin Allah’a ait olduğu ifade edilmiştir. İsm-i mevsûller, müzekker ve müennes tesniyeler hariç mebnî olduğu için⁵⁴ mahallen mecrûrdur.

Camid isimler sıfat olmayacağı için Allah lafzı da sıfat olamaz, müştâk olarak da yorumlanamaz. Lafzatullah, bedel-i küll min küll olur. Bedeli küll’de âid zahirinin olmaması caizdir.⁵⁵ Zemahşerî, Allah lafzını önceki âyetin sonundaki kelimelere atfederek atf-ı beyan olduğu görüşündedir.⁵⁶

Ferrâ’ya (ö. 207/822) göre önceki âyetin sonunda durulduğu takdirde bu âyetin ilk kelimesinin istinafiye sayılıp merfû okunması da caizdir.⁵⁷ Ebu’l-Bekâ (ö. 616/1219) da aynı görüşte olup, bu takdirde اَللّٰهُ lafzının üç türlü i’râblanmasının mümkün olduğunu söyler. Birincisi lafzatullahın mübtedâ, kendisinden

⁴⁴ Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşar Ebû Bekir Enbârî, *ez-Zâhir fî me’âni kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 1/81.

⁴⁵ İbrâhîm 14/52.

⁴⁶ ed-Derviş Ahmed Mustafa Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’an ve beyânühü* (Suriye: Daru’l-İrşâd, 1415), 5/208.

⁴⁷ İbrâhîm 14/3.

⁴⁸ Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal*, 6/7.

⁴⁹ Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal*, 6/7.

⁵⁰ İbrâhîm 14/1.

⁵¹ Ebû İshâk İbn Sehl İbrâhîm b. Sîrrî Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1988), 3/154.

⁵² İbrâhîm 14/2.

⁵³ Çünkü lafzatullah, önceki âyette geçen mecrûr الْعَزِيز kelimesinin bedelidir, Hasan Abbas, *en-Nabvü’l-vâfî* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1397), 3/575.

⁵⁴ Râcihi, *et-Tatbîku’n-nabvî*, 376.

⁵⁵ Hasan b. Muhammed Hıfzı, *Şerhu’l-Acrûmiyye*, ts., 227.

⁵⁶ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf ‘an hakâiki’l-gavâmidî’t-tenzîl*, 2/537.

⁵⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 775; Yahya b. Ziyad Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali En-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelbî (Daru’l-Misriyye: Mısır, ts.), 2/67.

sonra gelen ism-i mevsulün haber olması; ikincisi bir mübtedâ takdir edip lafzatullahın هو الله şeklinde haber olması; üçüncüsü de lafzatullahın mübtedâ olarak i'râblanıp haberinin önceden zikredildiği için hazfedilmesi şeklindedir.⁵⁸

Altıncı âyette لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ lafzının⁵⁹ sonunda muzâfun ileyh olarak mübalağa sigasında olan iki kelime sıfat terkididir.⁶⁰ Bu, belalara sabreden, nimetlere şükreden anlamına gelmektedir.⁶¹

Kur'ân'da birkaç defa geçen başka bir sıfat terkihi de إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ibaresinin⁶² son iki kelimesidir. مُسَمًّى kelimesi mecrûr olduğu halde cer alameti olan kesrayı zahiri olarak alamadığı için i'râbı lafzî değildir. Sonunda bulunan elif-i maksure olan ى harfinden dolayı maksur isim olup takdiri olarak i'râblanır. Sıfat olan bu kelime اسم kelimesinden türemiş olup isimlendirilen şeyi ifade eder.⁶³ Bu sıfat terkihi “Allah'ın belirlediği bir süre” anlamına gelmektedir.⁶⁴

Ayetin sonunda ise فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ şeklinde mefûlün bih gayri sarihe sıfat olarak gelen mecrûr bir sıfat tamlaması yer almaktadır. “açık” anlamına gelen ve if'âl babında ism-i fâil vezninde bir isim olan مُبِين kelimesi kendisinden önceki سُلْطَانٍ kelimesini niteleyerek te'kid etmiştir.⁶⁵ Ayetin sonunda muzâfun ileyh olduğu için mecrûr olarak gelen zorba ve kötülükte inat edenlerin kaybedeceğini ifade eden وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ âyetinin⁶⁶ sonundaki iki kelime sıfat terkididir.⁶⁷

Cümlede mefûlün bih gayri sarihin sıfatı olarak gelen İِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ lafzının⁶⁸ sonunda yer alan terkiptir. Mevsûf olan kelime kendisine bitişen harf-i cerden dolayı mecrûrdur.⁶⁹ Bu ibarede terecci ifade eden اِنْ harf-i geldiği için mana istikbal (gelecek zaman) manasından ziyade “eğer dilesen” gibi şart, dilek anlamındadır.⁷⁰

Mekân zarfı olan bir kelimenin غير kelimesiyle nitelendiği örnek ise اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ âyetindeki⁷¹ غير kelimesi kendisinden önceki kelimeyi nitelediği için sıfattır.⁷² Burada Kâbe'nin çevresinin o zaman “ekin bitmeyen bir vadi” olduğu ifade edilmiştir. Burada واد kelimesi mevsûf; غير kelimesi ise sıfattır. Sonraki kısmı da onun muzâfun ileyhidir.

Zaman zarfı olarak gelen bir kelimeyi niteleyen bir sıfat da إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ibaresinin⁷³ son iki kelimesidir. Buradaki son iki kelime sıfat terkihi olup mevsûf harf-i cerle mecrûr olduğu için sıfat da mecrûr olarak ona tabi olmuştur.⁷⁴

⁵⁸ Abdullah b. Hüseyin b. Ebu'l-Bekâ Abkarî, *et-Tibyan fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (İsa el-Bâbî el-Halebî, 1976), 1/220.

⁵⁹ İbrâhîm 14/6.

⁶⁰ Ahmed Abid Du'âs - el-Kâsım İsmail Mahmud, *İ'râbu'l-Kur'ani'l-kerîm* (Dımaşk: Dâru'l-Münir, Dâru'l-Fârâbî, ts.), 2/1135.

⁶¹ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 9/177.

⁶² İbrâhîm 14/10.

⁶³ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *Netü'ü'l-fikr fî'n-nabvi* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 32.

⁶⁴ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 6/18.

⁶⁵ Du'âs - İsmail Mahmud, *İ'râbu'l-Kur'ani'l-kerîm*, 2/127.

⁶⁶ İbrâhîm 14/15.

⁶⁷ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 5/198.

⁶⁸ İbrâhîm 14/19.

⁶⁹ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 6/28.

⁷⁰ İbn Malik, *Şerhü teshîli'l-ferâid*, 1/25.

⁷¹ İbrâhîm 14/37.

⁷² Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 6/48.

⁷³ İbrâhîm 14/52.

⁷⁴ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufassal*, 6/54.

Sıfatla mevsûf arasına bazı durumlarda bir fasıla girebilir. Örneğin *شَكِّ لَمْ يَأْتِ شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ* lafzında⁷⁵ *شَكِّ* kelimesinin sıfatı olan *مُرِيبٍ* kelimesi sıfat olup manayı te'kid etmiştir. Çünkü mevsûfta da sıfattaki gibi “şüphe” anlamı vardır. Bu ayette *مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ* kelimesi bir görüşe göre *شَكِّ* kelimesine müteallik, diğer bir görüşe göre ise *شَكِّ* kelimesinin ikinci sıfatıdır.⁷⁶

Bu sûredeki sıfat ve mevsuf arasına fasılanın girdiği diğer bir sıfat tamlaması da *أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ* ifadesinde⁷⁷ bulunmaktadır. Sıfat terkinin arasına fasıla girdiği nadir durumlardan biri buradaki gibi fasılanın haberin bir kısmı olması durumudur.⁷⁸ Burada *شَكِّ* kelimesi muahher mübtedâdır. *فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ* ise haberin sıfatıdır. Baştaki hemze, istifhamı inkârîdir yani Allah hakkında şüphe etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Fasıladan sonra sıfatı gelen *أَفِي اللَّهِ* lafzı ise mukaddem haberdur.⁷⁹ İbn Akîl ise burada mübtedâ (mevsuf) ve sıfatının arasına fasıla girdiği görüşündedir.⁸⁰ Bu âyet hakkında şöyle bir takdir de yapılmıştır: *أَفِي صِفَاتِهِ شَكٌّ؟* yani Allah'ın sıfatlarında hiçbir şüphe olabilir mi? şeklinde icâz için hazırlanmış söylenir.⁸¹ Bu sıfatı bedel kabul edenler de vardır.⁸²

Mevsûf, bazen mefûl-u leh konumunda da gelebilir. *وَبَرِّزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* âyetinde⁸³ lafzatullah, ل harf-i ceriyle mecrûrdur. Bundan dolayı tazim için gelen iki isim aralarında atıf harf-i ceriyle mecrûr iki ayrı sıfatla nitelenmiştir.

1.1.4. Sıfat Olduğu İhtilaflı Olan İsimler

Dilcilerin eserlerinde i'râbla ilgili tartışmaları ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Bu tartışmalardan birisi, mevsûf olan kelimelerin tespiti konusundadır. Sıfatın belli olduğu halde, mevsûfun belirsiz olması ile ilgilidir. Buna İbrâhîm sûresindeki on sekizinci ayette yer alan *مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَحْمَةِ أَعْمَالِهِمْ كَرَمَادٍ* ayetinde⁸⁴ sıfat olan *عَاصِفٍ* kelimesi örnek verilebilir. Çoğunluğa göre bu kelime kendisinden hemen önceki kelimenin değil, daha öncesinde geçen *الرَّيْحِ* kelimesinin sıfatıdır. Aslında merfû olduğu halde mücaveretten dolayı mecrûr olarak harekelenmiştir. Şahid olarak getirilen *جَحْرُ صَبِّ حَرْبٍ* ifadesinde de sıfatla mevsûf arasına bir fasıla girmiş, sıfat kendisinden önceki kelimenin i'râbını almıştır. Araplar bazen sıfatla mevsûf arasına gelen kelimeyi zarf olarak da i'râblandırırılar. Sıfatı da zarf sıfatlardan sayarlar. Bu âyette geçen *يوم* kelimesi de في harf-i ceriyle mecrûr olup genel görüşe göre zarftır.⁸⁵ *عاصف* kelimesinin *يوم* kelimesine sıfat olması da mümkündür. Kur'ân'da bunun başka örnekleri de bulunmaktadır.⁸⁶

⁷⁵ İbrâhîm 14/10.

⁷⁶ Ahmed Mustafa Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühü*, 5/163.

⁷⁷ İbrâhîm 14/7.

⁷⁸ İbn Mâlik Cemalüddin Ebû Abdullah Muhammed, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Abdulmünim Ahmed Herevî (Mekke: Camiatü'l-Ümmü'l-Kura, 1982), 2/148.

⁷⁹ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufasssal*, 6/17; İbn Hişâm Cemaleddin Ebû Muhammed, *Kavaidü'l-İ'râb ve Nüzhetü't-Tullâb*, thk. Şibrâvi b. Ebî Muatî el-Mısri (Daru'r-Riyâde, 2021), 43.

⁸⁰ Bahaeddin İbn Akîl, *el-Müsaid alâ teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Mekke: Camiatü'l-Ümmü'l-Kura, 1405), 2/382.

⁸¹ İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4/472.

⁸² Abkarî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, 1/221.

⁸³ İbrâhîm 14/49.

⁸⁴ İbrâhîm 14/18.

⁸⁵ Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim Avtebi Suhârî, *Kitabü'l-İbane fi'l-lugati'l-Arabîyye*, thk. ve diğerleri Abdülkerim Halife (Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1999), 1/243.

⁸⁶ Ebu Ubeyd Ahmed b. Muhammed Herevî, *el-Garîbü'ne fi'l-Kitâbi ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 4/285.

Ferrâ, bunun iki türlü i'râblanabileceği görüşündedir. Birincisine göre الرِّيح kelimesinin mevsuf olup في يَوْمٍ kelimesine mücaveretten dolayı sıfat olan عاصف kelimesinin mecrûr olması, ikinci i'râb ise bizim burada tercih ettiğimiz üzere kendisinden önceki kelimeye sıfat olmasıdır. Takdiri في يَوْمٍ عاصف الرِّيح şeklinde olabilir.⁸⁷ Ferrâ'dan rivâyette bulunan Sa'leb (ö. 291/904), bunun üç şekilde izah edilebileceğini aktarır ve üçüncü şekli alışılmadık bir biçimde izah eder⁸⁸ fakat kaynak gösterdiği yere baktığımızda üçüncü bir izaha rastlamamaktayız. Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'an* adlı eserinde burada i'râbın iki türlü de mümkün olabileceğini belirtir.⁸⁹

Bazı dilciler buradaki sıfat hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Onlar, عاصف kelimesinin في يَوْمٍ şeklinde muzâf olduğunu, muzâfun ileyhin daha önce zikredildiği için hazfedildiğini söyler.⁹⁰ Bazıları ise عصف ذي şeklinde buna bir takdir yapar.⁹¹ Zemahşerî'ye göre bu âyetle الدين ile başlayan kısım أعمالهم kelimesi gibi uygun mevsûf takdir edilerek sıfat sayılabilir.⁹²

Bazı kelimelerin bedel, sıfat veya atf-ı beyandan hangisi olduğu tartışılmıştır. Bu kelimelerden biri de çoğunluğa göre bedel olarak kabul edilen fakat bazılarına göre sıfat sayılan ماء صديد âyetinin⁹³ sonundaki صديد kelimesidir. Bu isim bedel olduğu halde İbn Atiyye gibi bazı dilciler, onun sıfat olduğunu söyler.⁹⁴ Burada, ماء kelimesinden sonraki صديد kelimesi hakkında üçüncü görüş ise onun atf-ı beyan olduğu yönündedir. Buna göre صديد kelimesi “cehennem ehlinin vücudundan akan sıvı” anlamına gelmekte olup kendisinden sonra mübhem olan ماء kelimesini açıklamaktadır.⁹⁵ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Atiyye (ö. 541/1147) صديد kelimesinin sıfat olduğunu söylerken هذا خاتم حديد cümlesini buna şahit olarak getirir. Burada teşbih edatının ıskat edildiği de söylenir. Bu durumda “irin gibi bir su” anlamı verilebilir. İbn Atiyye bunun aslının irin olduğunu belirtir. Zemahşerî ise bu kelimenin suyun atf-ı beyanı olduğunu, sudaki mübhemliği giderdiğini söyler. Basralılar atf-ı beyanı caiz görmezken, Kûfeliler ise bunun caiz olduğunu söyler. ماء من kelimesi يسقي fiiline müteallıktır, صديد kelimesi de bedeldir veya atf-ı beyandır. Bu takdirde Cehennem ehlinin insanların vücutlarından çıkan irin suyunu yutmak zorunda kalacakları ifade edilmiştir.⁹⁶

1.2. Cümle Olan Sıfatlar

1.2.1. Merfûlar

Sûrenin ilk âyetinde كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ lafzında⁹⁷ hurûf-u mukattadan sonra gelen ilk kelime mevsûf, ikinci kelime ise fiil cümlesi olarak gelen sıfat cümlesidir. Kendisinden önceki kelime nekre olduğu için sıfattır, eğer kendisinden önceki kelime marife olsaydı sıfat yerine hal olacaktı.

⁸⁷ Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/72, 3/286.

⁸⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya Sa'leb, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbü'ü*, thk. Hasan Zahir el-Lehebî (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l'İlmiyye, 1971), 30.

⁸⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/73.

⁹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dînûrî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrâhîm Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l'İlmiyye, ts.), 138.

⁹¹ Ebû Zekerîya Yahya b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Mulabhas fî i'râbi'l-Kur'an*, thk. Yahya Murad (Mısır: Kütübün Arabiyyetün, t.y.), 98.

⁹² Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl*, 2/547.

⁹³ İbrâhîm 14/16.

⁹⁴ Ahmed Mustafa Muhyiddin, *i'râbü'l-Kur'an ve beyânü'ü*, 5/169.

⁹⁵ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl*, 2/546.

⁹⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Ali Endelûsî, *el-Babru'l-muhît fî't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1460), 6/419.

⁹⁷ İbrâhîm 14/1.

1.2.2. Mansûblar

Bu sûrede mansûb olarak gelen fiil sıfat terkihi Kur'ân-ı Kerîm'de birçok defa tekrarlanan وَأَدْخِلَ الَّذِينَ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ âyetinde yer almaktadır.⁹⁸ Burada “cennetler” anlamına gelen “جَنَّاتٍ” kelimesi” kendisinden sonraki “altlarından ırmaklar akan” anlamına gelen bir fiil cümlesiyle nitelenmiştir.⁹⁹

1.2.3. Mecrûrlar

Bilindiği üzere mecrur, harf-i cer veya izafetten dolayı gelebilmektedir. Bu sûrede sadece harf-i cerle mecrur olan cümle sıfatlara örnekler bulunmaktadır. Mefûlün bih gayr-i sarîh olarak gelen وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ âyetinde¹⁰⁰ (birinci sıfatı daha önce müfred sıfata örnek olarak verdik) mevsûf olan مَاءٍ kelimesi ikinci defa bir fiil cümlesiyle vasıflanmıştır. Burada cehennem ehlinin ne kadar zor bir durumda olduğu tasvir edilmiştir. Onların irinden olan bu suyu yutmaya çalışacağı fakat yutamayacağı, azabın onları her taraftan kuşatacağı fakat onların ölemeyeceği anlatılır. Âyette kullanılan كَاد fiili “neredeyse” anlamındadır. Bu kelime ile içeceği ağzına bile yaklaştıramayacağı belirtilmiştir.¹⁰¹

Bazı dilcilere göre الرَّيْحُ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَاهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ âyetindeki¹⁰² sıfat olarak nitelenen رَمَادٍ kelimesi aynı zamanda mevsûftur. Kendisinden sonra gelen fiil cümlesi sıfatıdır. Bu durumda bu âyette hem sıfat hem de mevsûf olan bir kelime bulunmaktadır.

Fiil cümlesinin sıfat olarak geldiği bir başka örnek ise كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ âyetinde¹⁰³ yer almaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere شَجَرَةٍ kelimesi mevsûf olup kendisini niteleyen üç adet sıfat vardır. Birincisi müfred, ikincisi isim cümlesi, üçüncüsü de fiil cümlesidir. İsim cümlesi أَصْلُهَا ثَابِتٌ sıfatında mevsûfa dönen هَا zamiri âid zamiridir. Üçüncü sıfat olan حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ifadesi fiil cümlesi olup, fiil mevsufa uygun olarak müennes gelmiştir ve mevsufa dönen هَا zamirini içermektedir. Bu âyet, çeşitli örnekler içerdiği için ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Mefûlün leh olan bir ögenin sıfatına örnek olarak İِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ âyetindeki تَشْخَصُ فِيهِ İِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ cümlesi¹⁰⁴ kendisinden önceki يَوْمٍ kelimesini nitelemektedir. Cümle ل harf-i cerinden dolayı mahallen mecrûrdur. Allah, zalimlerin azabını “gözlerin açıldığı, korkudan başların hiçbir tarafa çevrilmediği güne” erteler, şeklinde verilebilir.¹⁰⁵ Bu tabir وَشَخَصَ بِصَرِّهِ عِنْدَ الْمَوْتِ cümlesinde olduğu gibi “ölüm anında başını hiçbir yere çevirememek” anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Bir şey yükseldiğinde ve uzakta ortaya çıktığında شَخَصَ kelimesi kullanılır. Gözünü açıp hiçbir tarafa çeviremeyen kişi için de bu kelime kullanılır. Bir şeyi fark etmek anlamında kullanılır.¹⁰⁷

1.3. Şibh-i Cümle Olan Sıfatlar

Şibh-i cümleler tam cümle olmadığı halde cümle anlamını ifade eden yapılardır. Car ve mecrûrdan veya zarf ve mazruftan oluşur. İrabı ise cümlede olduğu gibi mahallîdir. Şibh-i cümleler, mübtedâsı

⁹⁸ İbrâhîm 14/23.

⁹⁹ Abdullah 'Ulvân Komisyon, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abduh Abduh, er-Râcihi (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006), 2/1146.

¹⁰⁰ İbrâhîm 14/16, 17.

¹⁰¹ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf 'an bakâiki ğavâmidî't-tenzîl*, 2/546.

¹⁰² İbrâhîm 14/18.

¹⁰³ İbrâhîm 14/24, 25.

¹⁰⁴ İbrâhîm 14/42.

¹⁰⁵ Abdulvahid, *İ'râbu'l-mufasssal*, 6/52.

¹⁰⁶ Cebel Muhammed Hasan, *el-Mu'cem el-iştikâkî el-müessal* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 2/113.

¹⁰⁷ Komisyon (Kahire: Mu'cemu'l-Luġati'l-Arabiyye, 1976), “el-Mu'cemü'l-vasît”, md. شخص.

hazfedilmiş isim cümleleridir. Daha iyi anlaşılması için گائن veya مُسْتَقَرٌّ gibi mübtedâ konumunda bir isim takdir edilir. Şibh-i cümlede aslında hazf olan kelime sıfattır. Fakat o lafızda bulunmadığı için geride kalan şibh-i cümleye sıfat denilebilir. Şibh-i cümle olan sıfatları anlamak diğerlerine göre daha zordur. Çünkü mevsûfa dönen bir zamir veya uyumlu gelen bir fiil bulunmaz. İbrâhîm sûresinde şibh-i cümle sıfatlar şunlardır:

1.3.1. Merfûlar

Daha önce de zikredildiği üzere **بَلَاءٌ** kelimesinin iki adet sıfatı vardır. İlk sıfat olan **بَلَاءٌ** kelimesi öne geçmiş haber olan kendisinden önceki **بَلَاءٌ** kelimesinin sıfatı hazfedilmiş, car ve mecrûr sıfat olmuştur.¹⁰⁹ İkinci sıfat müfred sıfat olan **عَظِيمٌ** kelimesini daha önce inceledik.

Mevsûfun haber olarak geldiği هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ son âyette¹¹⁰ ise sondaki car-ı mecrûrdan oluşan şibh-i cümle kendisinden önceki haber olan isme sıfat olduğu için mahallen merfûdur.

رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا تُعْلِنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ Lafzen mecrûr olduğu halde mahallen merfû olan شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ kelimesi zahiri bir kesre ile mecrûr olduğu halde fâil olduğu için mahallen merfûdur. Kendisinden sonraki car-ı mecrûr olan فِي الْأَرْضِ tarafından nitelenmiştir. Buradaki mevsûf, aslında شَيْءٍ şibh-i cümlesi değil, hazfedilen شَيْءٍ kelimesidir. Bundan dolayı bu gibi örnekler mevsûfu hazfedilmiş sıfatlardan sayılır. Takdiri ise شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ şeklinde, anlamı “yerdeki şeylerden bir şey” şeklinde mümkündür.¹¹²

1.3.2. Mansûblar

Cümlelerin öğelerinden olan hâl'e sıfat olarak رِزْقًا لَكُمْ ibaresinin¹¹³ sonundaki şibh-i cümleyi örnek olarak verebiliriz. رِزْقًا kelimesi hal olduğu için mansubtur. Sıfat olan لكم car mecrûr, şibh-i cümle olduğu için mahallen mansubtur.¹¹⁴

مِنَ النَّاسِ فَأَجْعَلْ أَفْتِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ مَن رَّبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ Art arda gelen

lafızları şibh-i cümle olarak kendisinden önceki kelimelere sıfat olmuştur. Yine مِّنَ النَّاسِ şibh-i cümlesi de

lafız kalbî” şeklinde izafet kullanılarak da buna benzer bir mana ifade edilebilirdi. Fakat burada lafız biraz daha

uzatılarak muhtemelen kalbin insandaki önemi vurgulanmış olabilir. Tefsirlere göre, burada ba’ziyet (bir

kısmını ifade etme) anlamı taşıyan مِّنْ harf-i cerinin kullanılması, ifadenin kapsamını daraltarak belirli bir

grubu kastetmesini sağlamaktadır. Eğer مِّنْ harf-i ceri kullanılsaydı, ifade genelleşerek “Yahudileri,

Hristiyanları ve Mecûsileri de tamamen oraya yönelt” anlamına gelecekti. Ancak مِّنْ edatı, bu toplulukların

yalnızca belirli bir kısmının kastedildiğini göstermektedir. Bu tür kullanımlar, Kur’ân-ı Kerîm’de anlamı

sınırlandırmak ve vurguyu güçlendirmek için sıkça tercih edilen bir yöntemdir.¹¹⁶ Sa’lebî (ö. 427/1035) de

bu görüştedir.¹¹⁷ Bir görüşe göre افئدة kelimesi bir kabilenin ismidir. Sıfat olan bu fiil cümlesindeki

108 İbrâhîm 14/6.

¹⁰⁹ Behcet, *İ'râbu'l-Mufasssal fî Kitâbi'l-Mürettel*, 1/61.

¹¹⁰ İbrâhîm 14/52.

¹¹¹ İbrâhîm 14/38.

¹¹² Komisyon, *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/1153.

¹¹³ İbrâhîm 14/32.

¹¹⁴ Abdulvahid, *Ī'râbu'l-mufasssal*, 6/43.

¹¹⁵ İbrâhîm 14/36, 37.

¹¹⁶ Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 17/25.

¹¹⁷ es-Sa'lebi Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâs, 2002), 5/323.

kelimelerde bazı nükteler bulunmaktadır. *هو* fiilinin iki anlamı bulunmaktadır. Bir anlamı “istemek, uçarçasına isteyerek gitmek”¹¹⁸ iken diğer anlamı ise yukarıdan aşağıya istemsizce düşmek anlamına gelmektedir. Bundan hareketle Şa’râvî (ö. 1998) hac ibadetinin paradan çok kalple ilgili olduğunu, bundan dolayı kalp kelimesinin çoğulu olan *أفئدة* kelimesinin; kalbin Kâbe özleminden dolayı istemese de hacca meylettiği için *هو* fiilinin seçildiğini söyler.¹¹⁹

1.3.3. Mecrûrlar

Bu sûrede mahallen mecrûr olarak gelen altı adet sıfat terkihi tespit ettik. Bunlardan birisi mecrûr olan şibh-i cümleye üçüncü âyetin sonundaki¹²⁰ haberin sıfatı örnek verilebilir. Şibh-i cümle olduğu için mahallen merfûdur. *أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ* lafzında *بَعِيدٍ* kelimesi sıfat *ضَلَالٍ* kelimesi ise mevsûftur. Burada uzak anlamına gelen bir sıfatın tercih edilmesi doğru yoldan sapmak, uzaklaşmak anlamlarından dolayı verilmiştir. Burada isnadı mecazi olup yoldan sapmak, uzaklaşmak fiili sıfat olarak getirilmiştir.¹²¹

Önceki âyetteki mevsûfun bir sonraki âyetin başındaki kelime öbekleri tarafından tekrar nitelendiği *جَبَّارٍ عَنِيدٍ* âyetlerinde¹²² yer alan *من ورائه*¹²³ şibh-i cümlesi *جبار* kelimesine sıfat yapılmış, böylece “cehennem ehlini her tarafından azabın kuşattığı, hiçbir kurtuluşun olmadığı, ayak parmaklarına kadar kuşatıldığı” ifade edilmiştir.¹²⁴ Burada *من ورائه* öne geçmiş şibh-i cümle haberdur, *جهنم* kelimesi ise mübtedâdır. Bu cümle *جبار* kelimesini ikinci defa nitelemiştir.

Zarf ve mazrufla ilgili olarak ise *عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ* lafzında¹²⁵ *بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* lafzında yer alan şibh-i cümlesi *وَادٍ* kelimesinin ikinci sıfatıdır. “Beyt-i Haram’ın yanındaki vadi” anlamında olup vadinin yeri sıfat cümlesiyle belirtilmiştir.¹²⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de genelde tarih ve yer belirtilmez. Ancak burada “Kâbe’nin yanında” ifadesiyle mekân açıkça belirtilmiştir. Bu kullanımın, Kâbe’ye verilen değeri vurgulamak amacı taşıdığı düşünülebilir. Yer adı olan *وَادٍ* kelimesi, *ب* harf-i ceriyle mecrûr olmuş ve iki defa nitelenmiştir. Birinci sıfatı müfred olduğu için daha önce açıkladık. İkincisi de zarf ve mazruftan oluşan vadinin yerini bildiren *عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ* şibh-i cümlesidir.¹²⁷

Sıfat tamlamasıyla ilgili farklı bir durum, *إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* ayetinde görülmektedir. Bu cümlede *ذُرِّيَّةٌ* kelimesi mef’ûl konumundadır; ancak burada hazfedilmiş bir mevsûf bulunmaktadır. Ayetin anlamını daha iyi kavrayabilmek için *بعض* (bazı, bir kısmı) kelimesinin hazfedildiği anlaşılmaktadır. Yani tam ifade *بَعْضُ ذُرِّيَّتِي* şeklinde olup, “Şüphesiz, ben zürriyetimden bir kısmını yerleştirdim.” anlamına gelmektedir. Arapça’da anlatımı daha akıcı ve güçlü kılmak için bazen *بعض* gibi kelimeler

¹¹⁸ *Me’ani’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, 3/165.

¹¹⁹ eş-Şa’râvî Muhammed Mütevellî, *el-Havâtır (Tefsîru’ş-Şa’râvî)* (Metâbiu ahbârul-yevm, ts.), 12/7577.

¹²⁰ İbrâhîm 14/4.

¹²¹ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf ‘an bakâîki ğavâmidî’t-tenzîl*, 2/538.

¹²² İbrâhîm 14/15, 16.

¹²³ Bazı meallerde “arkasından” anlamına gelen *ورائه* kelimesi aslında sadece arkası değil, hem arkasından hem önünden hatta her saıcının kökünden bile onu cehennem kaplayacağını ifade eder. Bu kelimenin anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ahfeş, bu kelimeyi *أمامه* kelimesiyle yani önünde anlamına geldiğini söyler. *هذا من ورائك* demek, bu sana gelecek demektir. (Ebu’l-Hasan el-Müşâcî’î bi’l-Velâ Ahfeş el-Evsat, *Me’ani’l-Kur’ân*, thk. Huda Mahmud (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1990), 2/406.) Kutrub *el-Ezîdâd* adlı eserinde bu kelimenin önünde anlamına geldiğini Kehf sûresindeki *وَكَانَ وِراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا* âyetini (el-Kehf 17/105.) şahit gösterir. (et-Taberî Ebû Ca’fer İbn Cerîr Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Câmin’l-Beyân* (Kahire: Darul- Hicr, 2001), 15/354.) Bu kelimenin hem ön hem arka anlamına geldiği söylenir. (İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’an*, 120.)

¹²⁴ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf ‘an bakâîki ğavâmidî’t-tenzîl*, 2/546.

¹²⁵ İbrâhîm 14/37.

¹²⁶ Komisyon, *İrâbü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 2/1152.

¹²⁷ Komisyon, *İrâbü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 2/1149.

hazfedilebilir. Bu bağlamda مِنْ دُرِّيَّ ifadesi, hazfedilen بعض kelimesine sıfat olarak gelmiştir. Aynı ayette geçen زَرْعٍ عَيْرٍ ذِي وَادٍ ifadesi ise وَادٍ kelimesinin sıfatı olup, “ekinsiz bir vadi” anlamına gelmektedir. Bu durum, Arapça dilbilgisinde sıfat-mevsûf ilişkilerinin anlaşılmasında önemli bir örnek teşkil etmektedir.¹²⁸

1.4. İbrâhîm sûresinde 24-26. Ayetlerdeki Sıfat Terkipleri

İbrâhîm sûresi sıfat terkipleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. İbrâhîm sûresindeki 24, 25, ve 26. ayetlerdeki bu terkiplerin peş peşe geldiği ve bazen de iç içe geçtiği görülmektedir. Sıfatlar konusunda yaptığımız çalışmada bu ayetlerin zengin örnekler içermesinden dolayı ayrı bir başlıkta ele almayı uygun bulduk.

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (24)
 ﴿تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ

Bu ayetin meali şöyledir: “Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir. Kötü sözün misali de kökü yerden sökülümüş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır.”¹²⁹

Bu sıfatlar Türkçeye sıfat olarak aktarılabilirken bazı meallerde ise cümle-i isti’nafiye olarak çevrilmiştir.

Ayetin كَلِمَةً طَيِّبَةً kısmında ve devamında¹³⁰ kelimelerin çoğunluğu sıfat-mevsûf terkiplerini oluşturmaktadır. Bu sıfatlar müfred, şibh-i cümle, fiil cümlesi ve isim cümlesi gibi çeşitli örnekler içermektedir. Şöyle ki كَلِمَةً kelimesi bu ayette ve sonraki ayette ikişer defa nitelenmiştir. Burada شَجَرَةٍ kelimesi iki ayrı yerde üçer defa olmak üzere toplam altı defa nitelenmiştir. Ayrıca شَجَرَةٍ kelimesi sıfatının atfıyla beraber yedi defa nitelenmesi bakımından Kur’ân-ı Kerîm’de az rastlanan örnekler.

Art arda gelen sıfat tamlamaları كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ve وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ayetinde¹³¹ de yer almaktadır. Burada طَيِّبَةً ve خَبِيثَةٍ kelimesi sıfat, kendisinden önceki kelime ise mevsûftur. Burada ikişer sıfat terkipleri art arda gelmiş ikincisinde mevsûf aslen muzâfun ileyhi olduğu halde muzâfı hazfedilmiş, muzâfun ileyhi onun yerine geçmiştir. Takdiri شَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ kemâl ve شَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ kemâl şeklinde olabilir,¹³² شَجَرَةٍ kelimesi altı ayrı sıfatla nitelenmiştir.

Bir görüşe göre شَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ; شَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ sıfat terkipleri kendisinden önceki كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ ; كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ terkipleri tarafından tekrar nitelenmiştir. Çünkü kef harfıyla de sıfat yapılabilmektedir Bu iç içe geçen sıfatlar gayet nadir rastlanabilecek örneklerdendir.¹³³

Şibh-i cümle olan habere sıfat olan şibh-i cümleye örnek olarak وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ âyetinin¹³⁴ sonundaki مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ kısmını gösterebiliriz. Bu cümle, كَشَجَرَةٍ kelimesinin üçüncü sıfatıdır.¹³⁵

¹²⁸ Abdullah ‘ulvân vd., *İ’râbü’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 2/1151, 1152.

¹²⁹ Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 3/316, 316.

¹³⁰ İbrâhîm 14/24, 25, 26.

¹³¹ İbrâhîm 14/26.

¹³² Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal*, 6/37.

¹³³ Turabi, “En’âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı”, 110-130.

¹³⁴ İbrâhîm 14/26.

¹³⁵ Abdulvahid, *İ’râbu’l-mufasssal*, 6/37.

modern dil çalışmalarına ışık tutmaktadır. Sıfat-mevsûf ilişkilerinde yapılan gramer analizleri, Arapçadaki dilbilgisel kuralların detaylarını açıklamakta ve bu alandaki akademik araştırmalara metodolojik bir katkı sunmaktadır. Bu nedenle çalışma, Arap dili üzerine yapılan çalışmalara hem teorik hem de uygulamalı olarak önemli bir zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışma, tefsir ilmine önemli katkılar sunmaktadır. Öncelikle, ayetlerin doğru anlaşılmasına yardımcı olur; çünkü sıfat-mevsûf ilişkileri, cümlelerin anlamını doğrudan etkileyebilir. Ayrıca, müfessirlerin farklı görüşlerinin sebeplerini açıklayarak tefsirdeki yorum farklılıklarını daha iyi kavramamızı sağlar. Kur'an'ın belagat ve üslup yönünü detaylı bir şekilde ele alarak, bu yapıların mesajın etkileyciliğini nasıl artırdığını gösterir. Bunun yanı sıra, meallerde yapılan çeviri hatalarına dikkat çekerek daha doğru yorumlamalar yapılmasına katkıda bulunur. Çeviri hatalarına ilişkin daha detaylı analizler ilerleyen çalışmalara bırakılmıştır. Çalışma, nahiv ve sarf bilgisiyle ayetlerin dilbilgisel yapısını inceler ve bu sayede tefsir ilminde gramer analizlerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Son olarak, farklı ekollerin sıfatlarla ilgili farklı yaklaşımlarını değerlendirerek müfessirlerin dilbilgisel tercihlerinin arka planını anlamamıza yardımcı olur. Genel olarak bu çalışma, Kur'an'ın anlam dünyasını ve tefsir perspektifini güçlendiren değerli bir akademik katkı sunmaktadır.

İbrâhîm sûresi'ndeki bu yapıların derinlemesine incelenmesi, Kur'an'ın dilsel yapısını ve mesajlarını daha iyi anlamaya yönelik gelecek çalışmalara da önemli bir zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışmadaki bilgiler, sıfat terkiplerinin öncesi bir tablo halinde aşağıda verilmiştir.

Ek 1. İbrâhîm Sûresinin Ayetlerinde Sıfat Mevsûf Terkipleri

	Sıfatın Türü	Sıfat/Niteleyen	Mevsûf/ Nitelenen	Terkibin Öncesi	Ayet No	Mevsûfun	
						Cümledeki Konumu	İrabı
1	Fîl Cümlesi	أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ	كِتَابٌ	الْأَرْ	1	Mübtedâ	Merfû
2	Müfred	الْحَمِيدِ	الْعَزِيزِ	إِلَى صِرَاطٍ	1	Muzâfun ileyh	Mecrûr
3	Müfred	الَّذِي	اللَّهُ		2	Muzâfun ileyh'e bedel	Mecrûr
4	Müfred	الدُّنْيَا	الْحَيَاةِ	الَّذِينَ يَسْتَحْيُونَ	3	Mefûlun bih	Mansûb
5	Müfred	بَعِيدٍ	ضَالٍّ	أُولَئِكَ فِي	4	Harf-i cerle	Mecrûr
6	Şibh-i Cümle	مِنْ رَبِّكُمْ	بَلَاءٌ	وَيَذِكُّكُمْ	6	Mübtedâ	Merfû
7	Müfred	عَظِيمٍ	بَلَاءٌ		6	Mübtedâ	Merfû
8	Müfred	شُكْرٍ	صَبَّارٍ	لَا يَأْتِي لِكُلِّ	6	Muzâfun ileyh	Mecrûr
9	Şibh-i Cümle	مِنْ رَبِّكُمْ	بَلَاءٌ	فِي ذِكِّكُمْ	6	Merfû	Mübtedâ
10	Müfred	مُرِيبٍ	شَلٍّ	وَأِنَّا لَفِي	9	Harf-i cerle	Mecrûr
11	Şibh-i Cümle	مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ	شَلٍّ				
12	Müfred	فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	اللَّهُ	أَفِي	10	Harf-i cerle	Mecrûr
13	Müfred	مُسْمًى	أَجَلٍ	وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى	10	Harf-i cerle	Mecrûr
14	Müfred	مِثْلُنَا	بَشَرٍ	إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا	10	Haber	Merfû
15	Fîl Cümlesi	ثُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا	بَشَرٍ		10	Haber	Merfû

16	Müfred	مُبِين	سُلْطَان	ب	10	Harf-i cerle	Mecrûr
17	Müfred	مِثْلُكُمْ	بَشَرٌ	إِنْ نَحْنُ إِلَّا	11	Haber	Merfû
18	Müfred	عَبِيدٍ	جَبَّارٍ	وَحَابَ كُلُّ	15	Muzâfun ileyh	Mecrûr
19	Şibh-i Cümle	مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ	جَبَّارٍ		15	Muzâfun ileyh	Mecrûr
20	Müfred	صَدِيدٍ	مَاءٍ	يُسْقَى مِنْ	16	Harf-i cerle	Mecrûr
21	Müfred	غَلِيظٌ	عَذَابٌ	وَمِنْ وَرَائِهِ	17	Mübtedâ	Merfû
22	Fîl Cümlesi	يَنْجَرُّهُ	مَاءٍ		17	Harf-i cerle	Mecrûr
23	Fîl Cümlesi	اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ	رَمَادٍ	أَعْمَاهُمْ كَ	18	Harf-i cerle	Mecrûr
24	Müfred	عَاصِفٍ	يَوْمٍ	فِي	18	Harf-i cerle	Mecrûr
25	Müfred	الْبُعِيدُ	الضَّلَالُ	ذَلِكَ هُوَ	18	Haber	Merfû
26	Müfred	جَدِيدٍ	يَخْلُقُ	وَيَأْتِ	19	Harf-i cerle	Mecrûr
27	Müfred	أَلِيمٍ	عَذَابٌ	إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ	22	Mübtedâ	Merfû
28	Fîl Cümlesi	تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	جَنَّاتٍ	وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ	23	Mefûlun bih	Mansûb
29	Müfred	طَيِّبَةً	كَلِمَةً	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا	24	Mefûlun bih	Mansûb
30	Müfred	كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ	كَلِمَةً طَيِّبَةً	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا	24	Mefûlun bih	Mansûb
31	Müfred	طَيِّبَةٍ	شَجَرَةٍ	كَ	24	Harf-i cerle	Mecrûr
32	İsim Cümlesi	أَصْلُهَا ثَابِتٌ	شَجَرَةٍ		24	Harf-i cerle	Mecrûr
33	Fîl Cümlesi	تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا	شَجَرَةٍ		25	Harf-i cerle	Mecrûr
34	Müfred	حَبِيبَةً	كَلِمَةً	وَمَثَلُ	25	Muzâfun İleyh	Mecrûr
35	Müfred	حَبِيبَةً	شَجَرَةٍ	كَ	25	Harf-i cerle	Mecrûr
36	Fîl Cümlesi	اجْتُنِثَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ	شَجَرَةٍ		25	Harf-i cerle	Mecrûr
37	Şibh-i Cümle	مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ	شَجَرَةٍ		25	Harf-i cerle	Mecrûr
38	Şibh-i Cümle	كَشَجَرَةٍ حَبِيبَةٍ	كَلِمَةٍ حَبِيبَةٍ	وَمَثَلُ	25	Muzâfun ileyh	Mecrûr
39	Müfred	رِزْقًا لَكُمْ	الَّتِمَرَاتِ	فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ	32	Harf-i cerle	Mecrûr
40	Şibh-i Cümle	مِنَ النَّاسِ	كَثِيرًا	إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ	36	Mefûlun bih	Mansûb
41	Müfred	غَيْرِ ذِي رِزْقٍ	وَادٍ	ب	37	Harf-i cerle	Mecrûr
42	Şibh-i Cümle	عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ	وَادٍ		37	Harf-i cerle	Mecrûr
43	Şibh-i Cümle	مِنَ النَّاسِ	أَفِيدَةً	فَأَجْعَلْ	37	Mefûlun bih	Mansûb

44	Şibh-i Cümle	فِي الْأَرْضِ	شَيْءٍ	عَلَى اللَّهِ مِنْ	38	Harf-i cerle	Mecrûr
45	Fiil Cümlesi	تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ	يَوْمَ	لِ	42	Harf-i cerle	Mecrûr
46	Müfred	قَرِيبٍ	أَجَلٍ	أَجْزَنَا إِلَى	44	Harf-i cerle	Mecrûr
47	Müfred	الْوَاحِدِ الْفَهَّارِ	لِلَّهِ	وَبَرُّوْا	49	Harf-i cerle	Mecrûr
48	Müfred	وَاحِدٌ	إِلَهِ	أَمَّا هُوَ	52	Haber	Merfû
49	Şibh-i Cümle	لِلنَّاسِ	بَلَاغٌ	هَذَا	52	Haber	Merfû

Ek 1 Notları:

1. Müfred olanların i'râbı lafzî, şibh-i cümle, fiil cümlesi ve isim cümlelerinin i'râbı mahallidir.
2. 14, 17, 20 satırlardaki sıfatlar bedel olarak da değerlendirilebilir.
3. 11. satırda, sıfat ile mevsûf arasına بِمَا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ ara cümlesi girmiştir.
4. 12. satırda sıfatla mevsûf arasına شَكُّ kelimesi gelmiştir.
5. 29. satırdaki صَدِيدٍ kelimesi çoğunluğa göre bedeldir
6. 38. numaradaki sıfat olma durumu ihtilafıdır.
7. 11. numaradaki kelime bir görüşe göre sıfat, bir görüşe göre ise شک kelimesine mütealliktir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. *en-Nabvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 15. Basım, 1397.
- Abdulvahid, Behcet. *İ'râbu'l-mufasssal fî kitâbi'l-mürettel*. 12 Cilt. Amman: y.y., 1417.
- Abkarî, Abdullah b. Hüseyin b. Ebu'l-Bekâ. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1976.
- Ahfêş el-Evsat, Ebu'l-Hasan el-Müşâci'î bi'l-Velâ. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Huda Mahmud. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebû İshâk, es-Sa'lebî. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-Türas, 2002.
- Ahmed Mustafa Muhyiddin, ed-Dervîş. *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühü*. 10 Cilt. Suriye: Daru'l-İrşâd, 4. Basım, 1415.
- Cemaleddin Ebû Muhammed, İbn Hişâm. *Kavaidü'l-İ'râb ve Nüzhetü't-Tullâb*. thk. Şibrâvî b. Ebî Muatî el-Misrî. Daru'r-Riyâde, 2021.
- Cemalüddin Ebû Abdullah Muhammed, İbn Mâlik. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdulmünim Ahmed Herevî. 5 Cilt. Mekke: Camiatü'l-Ümmü'l-Kura, 1982.
- Du'âs, Ahmed Abîd - İsmail Mahmud, el-Kâsım. *İ'râbu'l-Kur'ani'l-kerîm*. Dımaşk: Dâru'l-Münîr, Dâru'l-Fârâbî, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b Yûsuf b. Ali Endelûsî. *el-Babru'l-mubût fî't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1460.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşar Ebû Bekir. *eş-Zâbir fî me'âni kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Ahmet Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali En-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelbî. Daru'l-Mısriyye: Mısır, ts.
- Gâlâyînî, Mustafâ. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1993.
- Herevî, Ebu Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbîyyine fî'l-Kitâbi ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 6 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Hıfzî, Hasan b. Muhammed. *Şerhu'l-Acrûmiyye*, ts.
- İşık, Cemal. "Arapça Sıfat Tamlamalarının Türkçe İle Karşılaştırılması". *EKEV Akademi Dergisi* 64 (30 Ekim 2015), 41-58.
- İbn Akîl, Bahaeddin. *el-Müsaîd alâ teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Camiatü'l-Ümmü'l-Kura, 1405.
- İbn Cinnî, Osman Ebu'l-Feth. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l'İlmiyye, 2000.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah Cemâluddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-senâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: y.y., 11. Basım, 1383.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. *Hâşiyetâni li İbni Hişâm alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Cabir b. Abdullah. Medine: Camiatü'l-Lugatî'l-Arabîyye, 1440.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebib an kütübi'l-eârîb*. thk. Abdullatif Muhammed el-Hatib. Kuveyt: et-Turasü'l-'Arabî, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dînûrî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l'İlmiyye, ts.
- İbn Malik, Muhammed b. Abdullah. *Şerhü teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. el-Cize: Hicrûn littiba'a, 1990.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn er-Ruveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b es-Sırrî b. Sehl en-Nahvî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- İbn Yaiş, Ali. *Şerhu'l-mufasssal li'Zemahşerî*. ed. Emil Bedi Yakub 1-6. Beyrut: y.y., 2001.
- İlgen, Burak. *Arap Dilinde Cümle Sıfatlar ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları*. Sinop: Sinop Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an yolu tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Dîb Yayınları, 2017.
- Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ Ebu'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-Arabiyyeti ve mesâilüha ve süneni'l-Arabi ve kelâmihâ*. thk. Ali Beyzûn. Beyrut: y.y., 1997.
- Komisyon. 2 Cilt. Kahire: Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1976.
- Komisyon, Abdullah 'Ulvân. *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Abduh Abduh, er-Râcihî. 4 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006.
- Muhammed Hasan, Cebel. *el-Mu'cem el-ıstikâkê el-müessal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Muhammed Mütevellî, eş-Şa'râvî. *el-Havâtır (Tefsîru's-Şa'râvî)*. 20 Cilt. Metâbiu ahbârul-yevm: y.y., t.y.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbühu*. thk. Hasan Zahir el-Lehebî. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l'İlmîyye, 1971.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1988.
- Suhârî, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim Avtebi. *Kitabü'l-İbane fî'l-luğati'l-Arabiyye*. thk. ve diğerleri Abdülkerim Halife. 4 Cilt. Maskat: Vizaretü't-Türasî'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1999.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-. *Netîcü'l-fikr fi'n-nahvî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l'İlmîyye, 1992.
- Taberî, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tebriîzî, Ebû Zekerıya Yahya b. Ali el-Hatîb et-. *el-Mulabhas fî i'râbi'l-Kur'an*. thk. Yahya Murad. Mısır: Kütübün Arabiyyetün, t.y.
- Turabi, Mehmet Hadin. "En'âm Sûresinde Sıfat ve İşlev Açısından Anlamı". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3/1 (04 Haziran 2022), 94-141.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbn Sehl İbrahim b. Sırrî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühu*. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *el-İzâh fî-ileli'n-nahv*. thk. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Güncel Türkçe Sözlük. "sıfat". Erişim 23 Nisan 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sıfat>

SİNEMADA TEOFANİ: HİRİSTİYANLIK BAĞLAMINDA TANRI'NIN FİLMLERDEKİ TASVİRİ

Yasin ÖNER*

ÖZ

Bu çalışma, Hristiyanlık bağlamında sinemada Tanrı'nın görselleştirilmesi ilkesini ele alarak, modern sinema yapıtlarının kutsal figürleri yeniden yorumlamasını konu edinmektedir. Çalışma, Tanrı'nın sinemada betimlenmesinin geleneksel Hristiyan inançlarından etkilenme biçimini ve bu tasvirlerin dinî algılara meydan okuma şeklini tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, *Lucifer* (2016-2021) dizisi ile *Dogma* (1999), *The Shack* (2017), *Bruce Almighty* (2003), *Evan Almighty* (2007) ve *The First Temptation of Christ* (2019) filmlerinin örneklem olarak seçilmesiyle sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda çalışmada ele alınan yapımların görsel ve tematik analizleri yapılmış, filmlerin kurgusal düzleminde Tanrı'nın fiziksel ve karakteristik özellikleri teolojik bağlamda incelenmiştir. Örneğin, *Lucifer* dizisinde Tanrı, karmaşık aile dinamikleri içinde bir baba figürü olarak sunulurken, *Dogma*'da Tanrı'nın mizahi ve oyunbaz bir yaratıcı olarak tasvir edilmesi söz konusudur. *Bruce Almighty* ve *Evan Almighty* filmleri, Tanrı'nın insanlar aracılığıyla eyleme geçtiği daha insancıl bir portre çizerken, *The Shack* ve *The First Temptation of Christ*'te, cinsiyet ve otorite algılarına meydan okunarak Tanrı'nın daha marjinal bir perspektifle betimlendiğine şahit olunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Tanrı, Teofani, Sinema.

THEOPHANY IN CINEMA: THE DEPICTION OF GOD IN MOVIES IN THE CONTEXT OF CHRISTIANITY

ABSTRACT

This study deals with the principle of the visualization of God in cinema in the context of Christianity and the reinterpretation of sacred figures in modern cinematic works. The study aims to discuss the ways in which the depiction of God in cinema is influenced by traditional Christian beliefs and the ways in which these depictions challenge religious perceptions. In this context, the study is limited to the series *Lucifer* (2016-2021) and the films *Dogma* (1999), *The Shack* (2017), *Bruce Almighty* (2003), *Evan Almighty* (2007) and *The First Temptation of Christ* (2019). Accordingly, the physical and characteristic features of God in the fictional plane of the films were examined in a theological context. For example, in *Lucifer*, God is presented as a father figure in complex family dynamics, while in *Dogma* God is portrayed as a humorous and playful creator. While *Bruce Almighty* and *Evan Almighty* paint a more humanistic portrait of God acting through human beings, *The Shack* and *The First Temptation of Christ* challenge perceptions of gender and authority and portray God from a more marginal perspective.

Keywords: History of Religion, Christianity, God, Theophany, Cinema.

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education, Diyarbakır, Türkiye, yasinoner21@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7094-3205>, <https://ror.org/00jga9g46>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 28.01.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 03.06.2025

Atıf / Citation: Öner, Yasin. "Sinemada Teofani: Hristiyanlık Bağlamında Tanrı'nın Filmlerdeki Tasviri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 148-168. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1628309>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Hristiyanlık tarihinde Tanrı'nın görseller ve tasvirlerle ifade edilmesi, teolojik tartışmaların ve sanatsal yeniliklerin merkezinde yer almıştır. Özellikle Eski Ahit'teki putperestlik karşıtı emirlerden kaynaklanan bir tutumla erken Hristiyan toplulukları, Tanrı'nın görsel biçimlerde betimlenmesi konusunda temkinli davranmıştır.¹ Bu çekince, tanrısallığın anlatılamaz ve aşkın doğasını vurgulayan Greko-Romen felsefi geleneklerinden de etkilenmiştir. Ancak Hristiyanlık yayıldıkça ve farklı kültürlerle etkileşime girdikçe ibadet ve eğitim amaçlı görsellerin kullanımı daha yaygın hale gelmiştir. Özellikle Bizans ve Batı Hristiyanlığı geleneklerinde bu durum belirgin halde kendini göstermiştir.² Tanrı'nın, İsa Mesih'in insanlığı üzerinden temsil edilebileceğini savunan enkarnasyon gibi Hristiyan öğretilerinin gelişimi, görsel tasvirler için teolojik bir dayanak sağlamıştır. Bizans İmparatorluğu'ndaki ikonaların kullanımı, Orta Çağ'da aydınlatılmış el yazmaları ve Rönesans'ın ihtişamlı dinî sanat eserleri, Hristiyanlıkta görsel temsillerin değişen rolünü yansıtmıştır. Bununla birlikte Bizans'taki İkonoklazm tartışması ve Reform döneminde Protestanların eleştirileri gibi olaylar, Tanrısal gerçekliklerin iletiminde görsellerin uygun kullanımına ilişkin Hristiyanlık içindeki kalıcı gerilimi gözler önüne sermiştir.³

Hristiyan inancında Tanrı'nın tasvir ve görsellerine çeşitli sanat eserlerinde rastlamak mümkündür. Önceki dönemlerde Batı sanatındaki resim ve fresklerde kendilerine yer bulan bu görseller, günümüzde sinemanın kurgusal ikliminde yeniden hayat bulmaktadır. Ancak Hristiyanlıkta Tanrı'nın sinemada görselleştirilmesi hem teolojik hem de sanatsal açıdan tartışmalı bir alan olmaya devam etmektedir.⁴ Hristiyan teolojisi Tanrı'yı sınırsız, görünmez ve fizik ötesi bir varlık olarak tanımlamaktadır. Normal şartlar altında bu yaklaşım, Tanrı'nın görselleştirilmesini sınırlandırmaktadır. Ancak İsa'nın enkarnasyonu (Tanrı'nın insan formunda vücut bulması) gibi doktrinler aracılığıyla da görselleştirmeye kapı aralanmaktadır.⁵ Bu doğrultuda *apofatik teoloji*, Tanrı'nın insan zihni veya sanatıyla ifade edilemeyeceğini savunurken, *katafatik teoloji* Tanrı'nın metaforlar ve semboller yoluyla anlatılabileceğini kabul etmektedir.⁶ Bu gerilim, sinemadaki Tanrı tasvirleri ekseninde gelişen tartışmalarda kendini açık bir biçimde göstermektedir.

Sinemada yer alan çeşitli filmlerde Tanrı'nın temsili için farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bazı filmler, Tanrı'yı görünmez bir güç olarak sunmakta ve onun varlığını ses, ışık veya doğa olayları gibi dolaylı yollarla hissettirmektedir. Örneğin, *The Ten Commandments* (1956), Musa ile Tanrı'nın iletişimini yalnızca bir ses ve yanardağ görüntüsüyle aktarmaktadır.⁷ Bazı yapımlarda ise Tanrı'nın doğrudan insan formunda görselleştirildiğine şahitlik edilmektedir. Nitekim *Bruce Almighty* (2003) filminde, Tanrı'nın bilge bir insan figürü olarak betimlenmesiyle birlikte O'nunla daha kişisel bir ilişki kurmak amaçlanmaktadır. Bunun yanı sıra soyut semboller ve görsel metaforlar da Tanrı'nın fiziksel bir varlık olarak değil, evrensel bir güç olarak algılanmasına olanak tanımaktadır. Örneğin, *The Tree of Life* (2011) filminde doğa ve kozmolojik imgelerle izleyicide Tanrı kavramı hissettirilmeye çalışılmaktadır.⁸

Tanrı'nın filmler aracılığıyla görselleştirilmesi, izleyici algısında farklı tepkilere yol açmıştır. Bu doğrultuda genellikle insan formundaki tasvirler, bazı Hristiyan toplulukları tarafından Tanrı'nın insani

¹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Çık.20:4-7; Yas.4:15-19; Ysa.40:18.

² Titus Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsansanat Yayınları, 2019), 52.

³ Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, 73-74; Paul Shrader, *Sinemada Aşkın Üslup: Ozu-Bresson-Dreyer*, çev. Kemal Çelik (İstanbul: İnsansanat Yayınları, 2017), 106-110.

⁴ Chloe Reddaway - Ben Quash, "Visual Arts and Christian Theology", *St Andrews Encyclopedia of Theology*, ed. Brendan N. Wolfe, 29 Ağustos 2024, 18-23.

⁵ Shrader, *Sinemada Aşkın Üslup: Ozu-Bresson-Dreyer*, 110-113.

⁶ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies* 10/2 (2015), 735-748.

⁷ Eski Ahit'te Tanrı'nın teofanik anlatısıyla ilgili olarak bkz., Emrah Dindi, "Tûr-i Sinâ Kıssasını İsrailoğullarının Teşbihî ve Tecsimî Tanrı Tasavvuru Zemininde Okumak", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 107-148.

⁸ Yasin Öner, *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi* (Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2023), 189-193.

sınırlara indirgenerek ilahi doğasına zarar verildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Buna karşın sinema sanatında Tanrı'nın temsili, genellikle yönetmenin estetik vizyonuna ve filmin türüne göre şekillenmiştir. Epik yapımlar Tanrı'yı yüce ve ihtişamlı bir figür olarak sunarken, mizahi türlerde daha insancıl ve karikatürize edilmiş yaklaşımlar benimsenmiştir.⁹

Sinemada yer alan bu temsillerin teolojik boyutu kadar sanatsal değeri de ön planda tutulmaktadır. Sinema, Tanrı'yı tasvir ederek izleyicilere dinî kavramları sorgulama ve yeniden düşünme fırsatı sunmaktadır. Bununla birlikte popüler kültür ile dinî inançlar arasında bir köprü kurarak kutsal olanın modern dünyadaki yansımaları keşfetmeye olanak tanımaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın sinemada görselleştirilmesi sadece inanç bağlamında değil, sanatın ve kültürün dinle olan ilişkisinde de önemli bir yere sahiptir.¹⁰

Türkçe literatürde Hristiyan sinemasını çeşitli yönleriyle inceleyen bazı çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında Yasin Öner'e ait *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*¹¹ başlıklı kitap ile yine aynı yazarın Canan Seyfeli'yle birlikte hazırladığı *Hristiyan Avrupa'nın Cadılarında Sinemanın Masumların Dönüşüm (Netflix Filmleri Örneği)*¹² adlı makalesi sayılabilir. Bu çalışmaların yanında Emine Battal'a ait *Hristiyan Şeytan Algısının Filmlerdeki Yansıması: Amerika ve Avrupa Sineması Örneği*¹³ isimli makale de bu alanda yazılan çalışmalardan biridir. Ancak bu çalışmalar Hristiyan sineması özelinde Tanrı'nın filmlerde temsil edilmesiyle ilgili konuya temas etmemişlerdir. Öte yandan yabancı literatürde de Hristiyanlık ve sinema ekseninde yazılmış pekçok esere rastlamak mümkündür. Bunlar arasında gerek konuya yakınlığı gerekse çalışmada kaynak olarak kullanılabilmesi açısından Clive Marsh ve Gaye Ortiz'in hazırladığı *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning*,¹⁴ David Jasper'ın *The Sacred and the Cinema: Imagination and Representation*¹⁵ ve Adele Reinhartz'ın *Bible and Cinema: Fifty Key Films*¹⁶ adlı eserler önem arz etmektedir. Ancak bu eserler arasında da çalışmanın konusunu bütünlüklü biçimde direkt olarak ele alan herhangi bir veriye rastlanmamaktadır.

Çalışmanın amacı, Hristiyan teolojisi çerçevesinde gelişen ve ilk zamanlardan itibaren tartışma konusu olan Tanrı'nın görsellerini oluşturma geleneğinin sinemadaki izdüşümlerini mercek altına almaktır. Buradaki Tanrı'dan kasıt Baba Tanrı'dır. Nitekim teslisin bir diğer unsuru olan Oğul İsa Mesih'in hem sinemada hem de diğer sanat eserlerinde sıkça rastlanan bir figür olduğu ortadadır. Baba Tanrı ise bu duruma nispeten daha az tasvir edilmektedir. Gerek Baba Tanrı gerekse Kutsal Ruh, sanat eserlerinde genellikle semboller aracılığıyla görünür kılınmaktadırlar. Bu noktada çalışma, sinema tarihinde bu duruma istisna oluşturan birkaç örnek film üzerinden Baba'nın görselleştirilmesi konusunu işlemektedir.

Çalışma, bahsi geçen amaç çerçevesinde konuyu çeşitli yöntem ve metotlarla ele almaktadır. Öncelikle Tanrı'nın tasvirlerinin yapılması ve görselleştirilmesiyle ilgili yazılı kaynaklar deskriptif metotla incelenmiştir. Bu konu özelinde farklı düşüncede olan Hristiyan grupların fikirleri, karşılaştırma yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Örnek filmler eşliğinde Tanrı'nın görselleştirilmesi konusu ise nitelikli film çözümlemesi yöntemiyle ele alınmıştır. Bu doğrultuda Tanrı görsellerinin filmin senaryosu ve kurgusal evreni içerisinde ne anlam ifade ettiği yönünde bir okuma gerçekleştirilmiştir.

⁹ Rhonda Burnette-Bletsch, "God at the Movies", *The Bible in Motion: A Handbook of the Bible and Its Reception in Film*, ed. Rhonda Burnette-Bletsch (Boston: De Gruyter Publication, 2016), 299-300.

¹⁰ Reddaway - Quash, "Visual Arts and Christian Theology", 18-25.

¹¹ Öner, *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*, 173-325.

¹² Yasin Öner - Canan Seyfeli, "Hristiyan Avrupa'nın Cadılarında Sinemanın Masumlarına Dönüşüm: Netflix Filmleri Örneği", *Şarkiyat* 14/2 (2022), 478-497.

¹³ Emine Battal, "Hristiyan Şeytan Algısının Filmlerdeki Yansıması: Amerika ve Avrupa Sineması Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 1-27.

¹⁴ Clive Marsh - Gaye Ortiz, *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning* (Carlton: Blackwell Publishing, 2005), 45-256.

¹⁵ David Jasper, *The Sacred and the Cinema: Imagination and Representation* (London: SCM Press, 2011), 102-153.

¹⁶ Adele Reinhartz, *Bible and Cinema: Fifty Key Films* (London: Routledge Press, 2013), 140-205.

Çalışmanın kaynakları görsel ve yazılı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yazılı kaynaklar arasında en önemlisi Kutsal Kitap'tır. Konuyla ilgili referans gösterilen pasajlar dikkate alınarak Kutsal Kitap'ın tasvir konusunda durduğu nokta önem arz etmektedir. Bununla birlikte Hristiyanlığın ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olan tasvir meselesi, çeşitli yazılı kaynaklar ışığında tarihsel bir biçimde ele alınmaktadır. Öte yandan sinemada Tanrı'nın görselleştirilmesi konusu bazı yapımlarla sınırlandırılmıştır. Bu filmlerin tercih edilmesinin nedeni, ilgili yapımlarda Tanrı'nın genellikle insan formunda izleyicinin karşısına çıkarılmış olmasıdır. Bu noktada çalışmanın görsel kaynakları *Dogma*,¹⁷ *Bruce Almighty*,¹⁸ *Evan Almighty*,¹⁹ *The Shack*²⁰ ve *The First Temptation of Christ*²¹ isimli filmler ile *Lucifer*²² adlı dizidir. Bu yapımlar konunun açıklığa kavuşturulması açısından yeterli görülmüştür. Bununla birlikte konu kapsamında değerlendirilebilecek başka yapımlar olsa da benzer içeriklere sahip oldukları için çalışmanın kapsamında dahil edilmemişlerdir.

Çalışmanın amaç ve hedefleri doğrultusunda seçilen örnek filmler ışığında, sinemada sınırlı sayıda da olsa Baba Tanrı'nın görselleştirildiği filmlerin var olduğu ve bu yapımların her birinin kendi kurgusal bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği görülmüştür. Bu filmlerde Tanrı, doğaüstü bir varlık olarak değil, genellikle bir insan formunda perdeye aktarılmıştır. Tanrı'yı insan doğasına yaklaştırarak izleyiciyle duygusal bir bağ oluşturma hedefinde olan bu filmlerde, Tanrı ve modern insan arasında bir köprü oluşturma alt mesajı işlenmektedir. Özellikle komedi filmlerinde Tanrı, sarkastik bir şekilde tasvir edilmektedir. Bu alaycı yaklaşım, Hristiyanlıkta Tanrı'nın insan biçiminde betimlenmesinde bir sorun görülmediğini göstermektedir.

1. Hristiyan Görsel Sanatlarında Tanrı Tasvirleri

Hristiyan inancı çerçevesinde Tanrı'nın tasvir edilmesine yönelik ilk bilgiler Kutsal Kitap'ın Eski Ahit bölümünde yer almaktadır. Eski Ahit'in Çıkış, Yasa'nın Tekrarı ve Yeşaya kitaplarında yer alan bilgiler ışığında Tanrı'nın tasvir edilmesinin yasak olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Eski Ahit'in ilgili bölümlerinde Tanrı'nın hiçbir yaratılmış varlıkla kıyaslanamayacağı ve tamamen aşkın bir doğaya sahip olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan Kutsal Kitap'ın Yeni Ahit bölümünde ise Tanrı tasvirinin yasaklanması konusunda doğrudan ifadelerin yer almadığı görülmektedir. Ancak Tanrı'nın doğası, görünmezliği ve insanlarla olan ilişkisi hakkındaki pasajlar, bu konudaki teolojik tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Yuhanna'daki "*Tanrı ruhtur*"²³ ifadesiyle, Tanrı'nın fiziksel bir forma sahip olmadığı, görünmez ve manevi bir varlık olduğu belirtilir. Bununla birlikte 1. Timoteos ise Tanrı'yı ölümsüz, görünmez ve hiçbir insanın göremeyeceği bir varlık şeklinde tanımlar.²⁴

Yeni Ahit'te Tanrı'nın görünmezliğine işaret eden pasajlar dışında konuyla ilgili en temel düşünce İsa Mesih'in enkarnasyonu fikridir. Enkarnasyon, Tanrı'nın İsa Mesih'te bedensel olarak varlık bulunduğunu ve insanların duysal algısıyla erişilebilir hale geldiğini ifade eder. Bu doktrin, Yuhanna'da şu şekilde belirtilir: "*Söz, insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini, Baba'dan gelen biricik Oğul'un yüceliğini gördük.*"²⁵ Bu pasaj, Tanrı'nın görünmezliğinin İsa'nın kişiliğinde son bulunduğunu vurgulamak açısından önem arz eder. İsa'nın enkarnasyonu, Tanrı'nın aşkın doğasını sınırlı bir insan formunda ifade ettiğini kabul eder. Bu durum, teolojik olarak Tanrı'nın resmedilebileceği/görselleştirilebileceği fikrine bir temel sunmuştur.²⁶ Kilise Babalarından İrinaios, enkarnasyonun Tanrı'nın insanlar tarafından kavranabilir hale gelmesi

¹⁷ Kevin Smith, *Dogma* (Film, 1999).

¹⁸ Tom Shadyac, *Bruce Almighty* [Aman Tanrım!] (Film, 2003).

¹⁹ Tom Shadyac, *Evan Almighty* [Aman Tanrım 2] (Film, 2007).

²⁰ Stuart Hazeldine, *The Shack* [Baraka] (Film, 2017).

²¹ Rodrigo Van Der Put, *The First Temptation of Christ* (Film, 2019).

²² Tom Kapinos, *Lucifer* (Dizi, 2016-2021).

²³ Yu.4:24.

²⁴ 1.Tim.1:17;6:16.

²⁵ Yu.1:14.

²⁶ Robin M. Jensen, "The Invisible Christian God in Christian Art", *Histories of the Hidden God Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, ed. April D. DeConick - Grant Adamson (Durham: Acumen Publishing, 2013), 217-218.

anlamını taşıdığını ve dolayısıyla İsa'nın tasvir edilmesinin doktrinsel bir sorun oluşturmadığını savunmuştur.²⁷ Benzer şekilde Nazianzoslu Gregorios, İsa'nın insan doğasında görünür hale gelen Tanrı'nın bir tezahürü olduğunu ifade ederek, bu doktrinin sanatsal tasvirlerle olanak sağladığını belirtmiştir.²⁸

Hristiyan sanatında Baba Tanrı'nın görselleştirilmesi, erken dönemlerden itibaren sembolik bir ifade biçimiyle sınırlı kalmıştır. Özellikle Yahudi ikonoklazmından gelen teolojik miras, Tanrı'nın fiziksel bir formda betimlenmesini engellemiş, bunun yerine O'nun varlığı, *Manus Dei* (Tanrı'nın eli) gibi sembollerle ifade edilmiştir. Bu semboller, Tanrı'nın ilahi müdahalesini ve insanlarla olan ilişkisini betimlemenin en güvenilir yolu olarak benimsenmiştir. İlk Hristiyan sanatında ikonografik bir ihtiyatın hâkim olduğu bu dönem, teolojik kaygıların sanatsal üretimi nasıl şekillendirdiğini göstermek açısından önemlidir.²⁹

XII. yüzyıldan itibaren Batı Hristiyan sanatında Baba Tanrı'nın antropomorfik temsilleri belirginleşmeye başlamıştır. Bu, yalnızca sanatsal özgürlüğün değil, aynı zamanda örneğin Eski Ahit'in Daniel kitabında yer alan “*günleri eski olan*”³⁰ şeklindeki ifadelerin ikonografik etkisinin bir sonucudur. Bu ifadeler ışığında çeşitli sanat eserlerinde Baba Tanrı, yaşlı ve bilge bir figür olarak resmedilmiş; uzun sakalı ve ihtişamlı duruşuyla otorite ve bilgelik kavramlarını somutlaştırmıştır. Ancak bu tür temsiller, Doğu Ortodoks Kiliseleri tarafından genellikle teolojik olarak uygun görülmemiş ve ikonlardan dışlanmıştır.³¹ Doğu geleneği, Baba Tanrı'yı doğrudan tasvir etmektense “*Pantokrator İsa*” (Kâinatın Efendisi İsa) gibi temsilleri tercih ederek dolaylı bir anlatımı benimsemiştir.³²

Rönesans dönemi, Baba Tanrı'nın görselleştirilmesine estetik ve teolojik anlamda büyük bir yenilik getirmiştir. Michelangelo'nun Vatikan'daki Sistine Şapeli tavanında yer alan “Adem'in Yaratılışı” freski, Baba Tanrı'yı yalnızca yaşlı bir bilge olarak değil, aynı zamanda güçlü ve dinamik bir yaratıcı olarak sunmuştur. Bu betimleme, Baba Tanrı'yı göksel bir varlıktan ziyade insanlığa yakın bir figür olarak resmetmiş, böylece izleyiciyle daha doğrudan bir bağ kurmak amaçlanmıştır. Michelangelo'nun kullandığı dramatik kompozisyon ve anatomi bilgisiyle birlikte bu eser, Tanrı'nın yüceliğini vurgulamak adına kendisinden sonraki yapıtlar için ilham verici bir esere dönüşmüştür.³³



Şekil 1. Michelangelo'nun “*Adem'in Yaratılışı*” tablosundaki Baba Tanrı tasviri.³⁴

²⁷ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, çev. Alexander Roberts - W. H. Rambaut (Hendrickson Publishers: Massachusetts, 1994), 449-450.

²⁸ Gregory of Nazianzus, *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, çev. Frederick Williams, Lionel Wickham (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), 80-82.

²⁹ Serap Yüzgüller, *Sembol ve Anlam: Batı Resminde Kutsalın Temsili* (İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2023), 162-163.

³⁰ Dan.7:9.

³¹ Reddaway - Quash, “Visual Arts and Christian Theology”, 15-17.

³² Wayne J. Hankey, *Pantokrator, the Cosmic Christ: A Christian Theology of Nature* (Charlottesville: St. Peter Publications, 2005), 12-15.

³³ Xinyue Yi, “Science and Art in The Creation of Adam”, *Journal of Education Humanities and Social Science* 11 (2023), 149-154.

³⁴ Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, *The Creation of Adam* (1508-1512).

Barok dönemi eserlerinde ise Baba Tanrı'nın görselleştirilmesi, dramatik ışık ve gölge oyunları ile daha da duygusal ve etkileyici hale getirilmiştir. Ünlü heykeltıraş ve mimar Gian Lorenzo Bernini'nin göksel sahnelerinde olduğu gibi Baba Tanrı, genellikle ışık huzmeleriyle çevrelenmiş bir tahtta oturur şekilde betimlenmiştir. Bu tür temsiller, yalnızca Tanrı'nın ihtişamını değil, aynı zamanda O'nun evren üzerindeki hakimiyetini de vurgulamıştır. Barok sanatının duygusal yoğunluğu ve teatral üslubu, Baba Tanrı'nın ikonografisini daha geniş bir izleyici kitlesine hitap eden bir araç haline getirmiştir.³⁵



Şekil 2. Bernini'nin "Azize Teresa'nın Vecdi" adlı eseri. Bu heykelde Bernini, Azize Teresa'nın Tanrı ile mistik bir birleşme anını tasvir etmiştir. Sahnedeki altın ışınlar, Tanrı'nın ilahi varlığını simgeler.³⁶

XX. yüzyılda antropomorfik Baba Tanrı tasvirlerine yönelik eleştiriler, modern sanatın soyut ve sembolik anlatımlarına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde sanatçılar, Baba Tanrı'nın varlığını doğrudan tasvir etmekten kaçınmış; boşluk, ışık veya geometrik formlar aracılığıyla O'nun ilahi niteliğini ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Soyut sanatın bu yaklaşımı, Baba Tanrı'nın teolojik anlamının fiziksel bir formdan bağımsız olarak kavranabileceğini göstermiştir. Bu dönemin sanatı hem geleneksel temsilleri sorgulayan bir eleştiri hem de yeni bir teolojik perspektif sunmuştur.³⁷

Baba Tanrı'nın Hristiyan sanatındaki temsilleri, sembolizmden antropomorfizme, oradan da soyutlamaya doğru evrilen bir süreci yansıtmaktadır. Bu süreç, sanatın yanı sıra aynı Hristiyan teolojisinin tarih boyunca geçirdiği değişimlerin de bir göstergesidir. Her dönemde sanatçılar, bir yandan Baba Tanrı'nın görselleştirilmesinde teolojik sınırları zorlarken, diğer yandan izleyicilere Tanrı'nın doğası üzerine derinlemesine düşünme fırsatı sunmuştur.

2. Tanrı'nın Sinemadaki Tasviri

Hristiyanlık bağlamında sinemada Tanrı'nın tasviri, estetik bir tercih olmanın ötesinde teolojik anlamda bir meydan okumadır. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın insan gözünden saklı olduğu ve fiziksel bir formda görülmesinin imkânsızlığı sıkça vurgulanır.³⁸ Tarihsel süreç içerisinde bu teolojik prensip, Hristiyan sanatı ve sineması açısından Tanrı'nın görselleştirilmesine yönelik sınırlamaları şekillendiren en temel unsur olmuştur. Bununla birlikte sinema gibi görselliğin merkezî rol oynadığı bir alanda, Tanrı'nın tasviri ya soyut imgelerle ya da O'nun Oğul (İsa) veya dolaylı semboller aracılığıyla temsil edilmesiyle mümkün olmuştur. Bu durum, sinemada Tanrı'nın hem ilahi hem de insani yönlerini ifade etme çabalarının merkezinde yer almıştır.³⁹

³⁵ Sibel Almelek İşman, "Journey in Religious Pictures: Holy Figures in Renaissance and Baroque Landscapes", *European Scientific Journal*, 2017, 207-220.

³⁶ Gian Lorenzo Bernini, *Ecstasy of Saint Teresa* (1647-1652).

³⁷ Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, 73-80.

³⁸ Yu.1:18.

³⁹ Yasin Öner, "Hristiyan Mitolojisinin Sinemaya Yansımaları: Lucifer Dizisi Örneği", *Mitoloji ve Sanat*, ed. Ahmet Kırkan - Yunus Cengiz (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2024), 238-255.

Sinemada Tanrı tasviri, farklı dönemlerde değişen toplumsal ve kültürel bağlamlardan etkilenmiştir. Özellikle Hollywood'un altın çağında (1927-1960) Tanrı, genellikle doğrudan tasvir edilen bir figürden ziyade ilahi bir ses ya da dramatik olayların arkasındaki görünmez güç olarak resmedilmiştir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise teolojik özgürlüklerin genişlemesi ve sinematik tekniklerin evrimiyle birlikte Tanrı'nın insan formunda temsili yaygınlaşmıştır.⁴⁰ Örneğin, Morgan Freeman'ın rol aldığı modern tasvirler (*Bruce Almighty* ve *Evan Almighty*), Tanrı'yı insana yakın ve anlaşılabilir bir figür olarak sunarken, yine de bu temsillerin Hristiyan teolojisiyle olan ilişkisi eleştiri konusu olmuştur. Bu tür filmlerde, Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin yönleri dramatik bir araç olarak kullanılarak seyircilerle daha derin bir bağ kurmanın hedeflendiği düşünülmüştür.

Hristiyanlıkta Tanrı'nın tasvirine yönelik teolojik sınırlamalar, sinemada soyut, metaforik ve alegorik anlatımları da beraberinde getirmiştir. Terrence Malick'in *The Tree of Life* (2011) filminde görüldüğü üzere, Tanrı bazen doğanın ihtişamında veya insan deneyiminin derinliklerinde gizlenmiş bir varlık olarak temsil edilmiştir. Böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın doğrudan temsilinden kaçınırken, O'nun varlığını sinema sanatının imgesel gücüyle kavramaya çalışır. Hristiyanlığın teolojik mirası ve modern sinemanın anlatı araçları bir araya geldiğinde, Tanrı tasviri yalnızca bir estetik sorun olmaktan çıkar ve insanın ilahi olanı anlama arzusunu yansıtan derin bir metafizik arayışa dönüşür.⁴¹

2.1. Modern Bir Anlatı İçerisinde Anti-Modernist Bir Tanrı İmajinasyonu: *Lucifer*

Tom Kapinos imzasını taşıyan Netflix yapımlı *Lucifer*, Hristiyanlık mitolojisine dayanan bir kurguyla harmanlanmış biçimde Tanrı figürüne geleneksel anlayışların ötesinde bir yaklaşım getirmektedir. Neil Gaiman'ın *The Sandman* çizgi romanından uyarlanan dizide Baba Tanrı, yaratıcı unsur olmasının yanında duygusal bağlar kurabilen insani bir figür olarak izleyicinin karşısına çıkmaktadır. Bu doğrultuda dizinin ana karakteri Lucifer Morningstar (şeytan) ile Tanrı arasındaki ilişki, teolojik bir sorgulamanın yanında karmaşık aile dinamiklerinin de bir yansımasıdır.

Dizide Baba Tanrı, klasik teolojideki kusursuz ve erişilmez bir yaratıcıdan ziyade sevgisi ve hatalarıyla yüzleşmeyi bilmesi ile bir aile babası profili şeklinde sunulmuştur. Özellikle Lucifer'ın Tanrı ile olan ilişkisinin hem başkaldırı hem de özlem ekseninde değerlendirilmesi, Tanrı'nın yalnızca otoriter bir figür olarak değil, aynı zamanda bir ebeveyn olarak ele alınmasına imkân oluşturmaktadır. Dizinin kendi bağlamı içerisindeki bu yaklaşım biçimi, insanlık ile kutsallık veya yer ile gök arasındaki çizgiyi bulanıklaştırarak izleyiciyi hem felsefi hem de duygusal bir yolculuğa çıkarma hedefine yöneliktir.

Lucifer dizisinde Dennis Haysbert'in canlandığı Baba Tanrı'nın görsel tasviri, O'nun insancıl yaklaşımını destekler mahiyettedir. Tanrı figürünün genellikle beyaz tenli ve uzak bir otorite olarak resmedildiği Batı sanatında Haysbert'in sade, sıcak ve karizmatik bir baba imajı çizmesi dikkat çekicidir. Bu anlamda minimalist kıyafet tercihleri ve abartısız bir duruş, Tanrı'nın günlük hayatta insanlarla bağ kurabilen yönünü ön plana çıkarır. Haysbert'in derin sesi ve ifadeleri hem bilgelik hem de sevgi dolu bir baba figürü oluşturma çabasında büyük rol oynamaktadır.⁴²

⁴⁰ Burnette-Bletsch, "God at the Movies", 311-313.

⁴¹ Öner, *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*, 189-190.

⁴² Lloyd Baugh, *Imaging the Divine: Jesus and Christ-Figures in Film* (Maryland: Rowman & Littlefield Press, 1997), 66-68.



Şekil 3. *Lucifer* dizisinde Baba Tanrı rolüne hayat veren Dennis Haysbert.⁴³

Dizide Tanrı'nın insani yönlerinin bu kadar belirgin bir şekilde işlenmesi, bazı izleyiciler için teolojik açıdan tartışmalı bulunabilir. Geleneksel anlayışlarda Tanrı'nın kusursuzluğu ve mutlak otoritesi vurgulanırken, dizide onun hatalarını kabul edebilmesi ve sevdikleriyle bağ kurmaya çalışması oldukça dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşım, Tanrı'nın ilahi doğasını eleştiriye açsa da onu izleyici için daha erişilebilir ve sorgulanabilir bir karakter haline getirir.⁴⁴

Dizinin kurgusunda Tanrı'nın yeryüzüne indirilmesi, onun için İncillerde kullanılan “*Göklerdeki Babamız*”⁴⁵ ifadesini anlam yitimine uğratmaktadır. Tanrı'nın bu beklenmedik inişi, dizideki hikâyenin devam edebilmesi ve geçmişte yaşanan çatışma ve kaotik durumların telafisi açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın gelişle birlikte hikâyenin ana karakterleri tamamlanmakta ve dolayısıyla kurgu bütünlüğü sağlanmaktadır. Dizide bir aile babası şeklinde yansıtılan Tanrı, uzun süre ayrı kaldığı evlatlarıyla hasret giderme telaşındadır. Bu doğrultuda evlatlarının (Lucifer, melekler ve iblisler) çalışma ortamlarını gözlemleyen Baba Tanrı, onlarla akşam yemeklerinde bir araya gelmekte ve zaman geçirmeye gayret göstermektedir. Bütün bunları yaparken de dünyevi babalardan rol çalmakta ve mümkün olduğunca bu dünyanın kurallarına göre hareket etmektedir.⁴⁶

Lucifer dizisinde Tanrı, insani bir formda betimlenerek hesap verebilir bir varlık olarak sunulur. Bir insan bedenine sahip olarak yeryüzünde bulunan Tanrı, insanlar tarafından görülmesine rağmen çoğu kişi onun gerçek kimliğini fark etmez, çünkü bu durum onlara inanılmaz gelir. Lucifer'ın çevresinde bulunan ve Tanrı'nın kimliğinin farkında olan karakterler ise O'nun gerçekten Tanrı olduğundan haberdardır. Bu bilgiye ulaştıktan sonra ise ona soru veya hesap sorma cesareti gösterirler. Bu çerçevede en sert eleştiriye Lucifer'ın dünyadaki sevgilisi Chloe yapar. Chloe, Tanrı ile yüzleşmesinde şu sözlerle Tanrı'ya sitem eder: “Gerçekten kötü bir babasınız. Tabii çok meşgul olduğunuzdan eminim; dünyayı, güneşi ve kâinatı yarattınız. Ancak Lucifer konusunda tamamen yanıldınız. Yaramazlık yaptı diye bir evladı erden atamazsınız ki. Onunla yüzlerce yıl konuşmamak nedir? Bu son derece acımasızca.”⁴⁷ Bu şikayetler, Tanrı'nın evrenin düzeniyle ilgili işlerde başarılı, ancak evlatlarıyla olan ilişkilerinde yetersiz olduğu iddiasını ortaya koyar. Dizide, Tanrı'nın dünyaya geliş nedenlerinden biri de bu yetersizliği gidermek ve çocuklarıyla daha iyi bir iletişim kurmaktır.

Filmde dikkat çekici bir diğer unsur, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın yanılması, hata yapması, pişman olması ve kandırılması gibi ifadelerin mecazî bir çerçeveden çıkarılarak daha somut bir şekilde ele alınmasıdır. Buna ek olarak Tanrı'nın bir kadınla ilişki kurması, emekliliğini ilan etmesi ve çocukları tarafından sürekli azarlanan bir figür olarak tasvir edilmesi, dizinin anlatısında onun rolünün hafifletildiği izlenimini

⁴³ Kapinos, *Lucifer*, S5/B8, 00:47:13-00:53:22.

⁴⁴ Robert K. Johnston, *Reel Spirituality: Theology and Film in Dialogue* (Michigan: Baker Academic Press, 2000), 182-185.

⁴⁵ Mat.6:9.

⁴⁶ Kutter Callaway - Dean Batali, *Watching TV Religiously: Television and Theology in Dialogue* (Michigan: Baker Academic Press, 2016), 127-129.

⁴⁷ Kapinos, *Lucifer*, S5/B10, 00:11:10-00:12:25.

uyandırır.⁴⁸ Hristiyan inancı gereği sorgulanamaz ve ulu bir varlık olarak kabul edilen Tanrı, bu yapımda sıradan bir birey gibi eleştirilere açık ve hesap sorulabilir bir pozisyonda resmedilir. Bu durum, izleyicinin algısında Tanrı'nın otoritesinin sarsıldığını ve yerinin bir başka varlık ya da mekanizma tarafından doldurulduğunu gösterir.

Dizide, Tanrı'nın emekliliğe ayrılmasıyla ilgili hikâye, onun yerine daha adil ve kararlarında bir meclise (*panteon*) danışan oğlu Amenadiel'in geçmesiyle devam eder. Bu senaryoyla Tanrı düzenin dışına itilmiş ve artık dünyadaki rolleriyle bağlantısız hale getirilmiştir. Lucifer dizisinde, Tanrı'nın karşısında konumlandırılan şeytanın, insani zaafarla dolu bir varlık olarak tasvir edilmesi, izleyicinin ona empati duymasını sağlamaya yöneliktir. Bu şekilde hata yapan bir insanın affedilmeyi beklemesi gibi şeytanın da affedilmeye layık bir varlık olduğu düşüncesi aktarılır. Böylece göksel varlıklarla dünyevi varlıklar arasındaki ayrımlar belirsizleştirilmek istenir. Burada odaklanılan asıl mesele, Tanrı'nın iradesidir. Yaratıcı olarak Tanrı'nın, şeytanı cezalandırması ve onu alt seviyeye indirgemesi, tamamen onun kendi tercihidir ve bu karara itiraz etmek mümkün değildir. Ancak dizide meleklerin bile yapamayacağı bu görevi insanlar üstlenir; şeytanı daha yumuşak bir karaktere bürüyerek onu Tanrı'nın gözünde yeniden yüceltmeye çalışır. Bu tasvir, Tanrı'nın taviz veren bir figür olarak sunulmasına yol açar ve nihayetinde Tanrı, işlevini yerine getiremediğini düşünerek emekliliğe ayrılır. Bu durum, Tanrı'nın modern düzene ayak uyduramadığı ve insan zihnindeki geleneksel yerinin sarsıldığı algısını oluşturur.⁴⁹

Lucifer dizisindeki Tanrı betimlemesi, bu değişimleri görsel olarak da ortaya koyar. Lucifer karakteri modern ve şık giyim tarzıyla (takım elbise gibi) izleyicinin ilgisini çekip popüler kültürü temsil ederken, Tanrı eski bir hırka ve çarıkla dünyadan bihaber bir figür olarak tasvir edilir. Bu kontrast, izleyicinin bilinçsizce şeytanın tarafını tutmasına yol açmaktadır. Doğal olarak bu durum, Tanrı'nın yenilgisini ve Lucifer karakteri aracılığıyla hümanizm ve sekülerizmin zirvesine ulaşan insanın zaferini simgeler niteliktedir.⁵⁰

2.2. Alaycı ve Eleştirel Bir Tanrı Tasviri: *The First Temptation of Christ*

Brezilyalı komedi grubu Porta dos Fundos'un 2019 yılında yayınladığı *The First Temptation of Christ* filmi, dinsel figürleri hiciv yoluyla ele alan kurgusal bir yapımdır. Film, İsa'nın 30. yaş günü kutlaması sırasında ailesi ve çevresindeki ilişkileri konu alır. Bu bağlamda Baba Tanrı, geleneksel Hristiyan teolojisindeki mutlak otorite ve kutsallık simgesinden farklı bir şekilde, insanileştirilmiş ve mizahi bir figür olarak tasvir edilir.⁵¹

Filmin kurgusal anlatısında Baba Tanrı, İsa'nın biyolojik babası olarak sunulmakla birlikte otoriter bir yaratıcıdan ziyade sıradan bir baba figürüne indirgenmiştir. Bu tasvir, dinsel metinlerdeki Tanrı algısıyla alay eden bir yaklaşımla şekillenir.⁵² Tanrı'nın rolü, İsa'nın kimlik arayışını ve ilahi görevini sorguladığı bir ortamda, geleneksel baba-oğul ilişkisindeki çatışmaları ve sevgi bağlarını hicvetmek için kullanılır.

Filmin görsel anlatısında Baba Tanrı figürü, fiziksel görünümü ve davranışlarıyla alışılmış kutsal tasvirlerden radikal bir şekilde ayrılır. Tanrı, beyaz saçlı ve sakallı bir figür olarak sunulsa da bu geleneksel ikonografik özellikler, ciddiyetin aksine mizahi bir bağlama oturtulmuştur. Sıklıkla kendinden emin, bazen

⁴⁸ Margaret R. Miles, *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies* (Boston: Beacon Press, 1996), 88-90.

⁴⁹ Öner, *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*, 195-200.

⁵⁰ Öner, "Hristiyan Mitolojisinin Sinemaya Yansımaları: Lucifer Dizisi Örneği", 250-252.

⁵¹ Daniele Costa Silveira, "Porta dos Fundos and the Boundaries of Religious Humor in Brazil", *Brazilian Cultural Studies* 8/1 (2020), 112.

⁵² Pedro Henrique Oliveira - Thiago Silva Gomes, "God as a Flawed Father Figure: Satirical Portrayals in Modern Media", *Comedy Studies* 12/1 (2021), 8.

kibirli ve kimi zaman sorumsuz davranışları, onu klasik Tanrı tasvirlerinden uzaklaştırarak karikatürize bir figür haline getirmektedir.⁵³



Şekil 4. *The First Temptation of Christ* filmindeki ana karakterler. Soldan sağa doğru Baba Tanrı, Meryem ve İsa Mesih.⁵⁴

Tanrı'nın giyimi ve duruşu, kutsallığın sembollerinden ziyade modern bir bireyi andırır. Filmde Tanrı için kutsal bir ışık ya da ihtişam yerine, insani zayıflıkları ve sıradanlıkları yansıtan bir görünüm tercih edilmiştir. Bu minimalist ve alaycı yaklaşım, dinî figürlerin gündelik yaşamda nasıl algılanabileceğini sorgulayan bir perspektif sunmaktadır.⁵⁵

Baba Tanrı'nın bu şekilde tasvir edilmesi, özellikle Hristiyan izleyici kitlesi arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Film, Tanrı'nın kutsallığını ve otoritesini karikatürize ettiği gerekçesiyle yoğun eleştiriler almış ve bazı dinî gruplar tarafından sansür talepleriyle karşılaşmıştır. Bununla birlikte filmin amacı, kutsal figürlere yönelik geleneksel algıları sarsarak dinî ve toplumsal eleştiri alanında yeni bir tartışma yaratmaktır. Bu tasvirin bir diğer eleştirisi, Tanrı'yı tamamen insani zayıflıklara indirgemesi ve bunun izleyici için kutsallık kavramını aşırı derecede basitleştirmesidir. Ancak bu, filmin mizahi ve eleştirel üslubuyla uyumludur. *The First Temptation of Christ*, Tanrı figürünü yalnızca bir inanç objesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal normlar ve güç dinamikleriyle ilgili bir eleştiri aracı olarak kullanmayı ön plana çıkarmaktadır.⁵⁶

Kara mizah türünde çekilen bu filmde, Tanrı tıpkı *Lucifer* dizisinde olduğu gibi yine yan rolde izleyicinin karşısına çıkmaktadır. Filmde İsa'nın 30. yaş günü kutlanmaktadır. Bu toplantıda İncillerde ismi geçen ve İsa'nın hayat hikayesi etrafında konumlandırılmış çoğu kişi yer almaktadır. Konuklar arasında en marjinal olanı ise Baba Tanrı'dır. Ancak onun gerçek kimliği konusunda haberdar olan kişiler yalnızca Meryem ve Marangoz Yusuf'tur. İsa ise çocukluğundan beri annesinin kendisine anlattığı üzere Tanrı'yı amcası olarak bilmektedir. Filmin kurgusal gerçekliği içerisinde Tanrı'nın İsa'ya babası olduğunu açıklaması ve bu sayede ona bir misyon vererek bütün insanları bu doğrultuda uyarması yer almaktadır.⁵⁷

Kara komedi türündeki filmler, toplumun kutsal olarak gördüğü değerleri sıradan olaylarmış gibi ele alarak alaycı bir yaklaşım benimseyebilir ve mesaj verme kaygısını ön planda tutabilir. Bu türde çekilen örneklerden biri olan *The First Temptation of Christ* filminde de Hristiyanlığın temel figürleri olan Baba Tanrı, İsa ve Meryem ile bu figürlerin etrafındaki olaylar, sıradan bir anlatım tarzıyla işlenmektedir. Bu durum yalnızca Hristiyan topluluğunda değil, genel izleyici kitlesinde de tepki çekebilecek sahneler

⁵³ Ana Beatriz Martins, "Deconstructing Sacred Imagery: Humor as a Tool for Theological Critique", *Visual Anthropology Review* 35/1 (2019), 34.

⁵⁴ Put, *The First Temptation of Christ*, 00:35:10-00:44:32.

⁵⁵ Martins, "Deconstructing Sacred Imagery: Humor as a Tool for Theological Critique", 37.

⁵⁶ Luiz Carlos Fonseca, "Censorship and Religious Sensitivities in Brazilian Digital Media", *Latin American Film Studies* 15/2 (2020), 45.

⁵⁷ Mariana Fernandes Pereira, "The Old Testament God in Popular Culture: Violence and Authority", *Journal of Religion and Film* 25/4 (2021), 72.

yaratmıştır. Örneğin filmde Tanrı figürü dünyevi alana indirgenerek kutsallığı ve erişilmezliği zayıflatılmıştır. Bunun yanında Tanrı şakacı, rahat ve pasif bir karakter olarak sunulurken, aynı zamanda çıkarıcı, kışkanç ve ahlaki zaafarla donatılmış bir figür olarak betimlenmiştir. Bu tasvirlerle rağmen Tanrı hala güven duyulan bir varlık olarak tanıtılır; ancak bu güven, zorunluluk ve korku kaynaklıdır.

Tanrı'ya yönelik eleştirilerin öne çıktığı hem *Lucifer* hem de *The First Temptation of Christ* filmlerinde mitolojik unsurların modern yorumları dikkat çekmektedir. Bu yapımlarda yeryüzüne indirilen Tanrı'nın insanlar gibi yaşadığı ve insani zaafarla dolu olduğu anlatıları işlenir. Böylece fiziksel ya da eylemsel anlamda tam olarak kavranamayan Tanrı kavramı, daha görünür ve sorgulanabilir bir hale getirilir. *The First Temptation of Christ* filminde bu sorgulama, Oğul İsa karakterinin şu sözleriyle açığa çıkar: “*Senin tarzına katıldığım söylenemez. Sırf eğlencesine bir babaya oğlunu öldürtmek, herkesi öldürüp bir şehri taşa çevirmek, Yunus'u bir ay boyunca balınanın karnında tutmak... Bunlar yanlış şeyler.*”⁵⁸ Tanrı'nın bu eleştirilere verdiği tepki yalnızca sessiz kalmak olur ve bu durum, dolaylı bir şekilde suçlamaları kabul ettiğini düşündürür. Böylece hesaplaşma yalnızca İsa ile Baba Tanrı arasındaki bir mesele olmaktan çıkar, izleyicinin genel olarak Tanrı'ya hesap sorabileceği bir düşünce biçimi ortaya atılır.

Filmler izleyicilerde böyle bir etki bırakırken, daha eleştirel bir gözle inceleme yapanlar için farklı bir bakış açısı sunar. Sinemanın görsel gücüyle yönlendirdiği izleyici, yönetmenin belirlediği doğrultuda bir algı geliştirirken, filmi okuma gayretinde bulunan kişiler içinse sunulanın ötesinde gizlenen anlamlar barındırabilir.⁵⁹ *The First Temptation of Christ* ve *Lucifer* gibi yapımlarda Tanrı eleştirisi, Hristiyan tanrısından çok, Eski Ahit'teki Tanrı'ya yönelik bir yaklaşım sergiler. Cezalandırıcı, pişman olan ve kimi zaman acımasız bir şekilde hareket eden Eski Ahit Tanrısının özellikleri, bu yapımlarda ele alınan tanrı figüründe öne çıkar. Bu durum, *The First Temptation of Christ* filminin tamamlayıcısı olan ve aynı ekip tarafından çekilen, *The Last Hangover* filmindeki şu diyalogda da açıklık kazanır: “*İyi dinle Bart (Bartolomeus)! Karşıdaki adam Yeni Ahit Tanrısı değil. Sevimli, eğlenceli ve dağ tepelerinde insanlarla konuşan biri değil. Karşıdaki, Eski Ahit Tanrısı! Uçurumdan altın develer atan, İbrahim'e oğlunu öldürmesini emreden Tanrı.*”⁶⁰ Bu eleştiriler, Yeni Ahit'in merhamet dolu Tanrısı ile Eski Ahit'in sert ve cezalandırıcı Tanrısı arasındaki farkı vurgular. Yeni Ahit'te Tanrı'nın oğlu İsa, insanları cezalandırmak yerine günahlarını sırtlanarak kendini feda eden bir figürdür. İncillerdeki anlatıma göre İsa, karanlıkları aydınlatan bir ışık, yanlışları sırtlayan bir kuzu ve takipçilerine doğru yolu gösteren bir öğretmendir. Bu perspektif, Eski Ahit Tanrısını eleştirilerin odağına yerleştirirken Yeni Ahit Tanrısının merhamet dolu doğasını ve insanlarla kurduğu ilişkiyi ön plana çıkarır.

2.3. Şefkat ve İyileştirme Bağlamında Tanrı'nın Kadın Formunda Gösterilmesi: *The Shack*

The Shack (2017) filmi, Stuart Hazeldine tarafından yönetilen bir yapımdır. Film, ana karakter Mack Phillips (Sam Worthington)'in derin kayıp ve acıyla mücadelesini merkeze alır. Mack, küçük kızı Missy'nin bir kamp gezisi sırasında kaçırılıp öldürülmesinin ardından inanç krizine sürüklenir. Hayatı keder ve öfke içinde dağılan Mack, Tanrı'dan ve ailesinden uzaklaşmaya başlar. Tam bu noktada aldığı gizemli bir davetiye, onu trajedinin yaşandığı yere, yani ormandaki bir kulübeye geri dönmeye çağırır. Mack, burada Tanrı'yı, İsa Mesih'i ve Kutsal Ruh'u temsil eden üç karakterle karşılaşır.⁶¹

Filmde Tanrı figürü, hikâyenin hem duygusal hem de teolojik merkezini oluşturur. Baba Tanrı, “Papa” adıyla Afro-Amerikalı bir kadın (Octavia Spencer) olarak temsil edilir. Bu kişileştirme, Mack'in geleneksel tanrı algısını sorgulamasına ve yeni bir perspektif geliştirmesine olanak tanır. İsa (Avraham Aviv Alush) ve Kutsal Ruh (Sumire Matsubara) ise Mack'in ruhsal yolculuğunda rehberlik eden teslisin diğer iki

⁵⁸ Put, *The First Temptation of Christ*, 00:40:22-00:40:32.

⁵⁹ Rodrigo Cavalcanti, “Religious Satire in Contemporary Cinema: Subverting Sacred Archetypes”, *Journal of Media and Religion* 21/9 (2022), 91.

⁶⁰ Rodrigo Van Der Put, *The Last Hangover* (Film, 2019), 00:17:40-00:18:50.

⁶¹ William Paul Young, *The Shack: Where Tragedy Confronts Eternity* (London: Hodder and Stoughton, 2017), 5.

unsuru olarak hikâyeye dahil olur. Bu üç karakter, Tanrı'nın sevgi, merhamet ve adalet gibi farklı yönlerini Mack'e deneyimletirken, onun acısıyla yüzleşmesine ve affetme sürecine başlamasına yardımcı olurlar.⁶²



Şekil 5. *The Shack* adlı yapımda Hristiyan tanrı anlayışının üç unsuru ve filmin başrolü Mack Philips. Soldan sağa doğru İsa Mesih, Mack, Tanrı ve Kutsal Ruh.⁶³

The Shack filmindeki Tanrı tasviri, Hristiyan teolojisindeki Tanrı'nın cinsiyet kavramını aşan doğasını vurgulamaktadır. Hristiyanlıkta Tanrı, her ne kadar Baba Tanrı olarak isimlendirilse de Kutsal Kitap'ta O'nun hem "baba"⁶⁴ hem de "anne"⁶⁵ özelliklerini taşıdığına dair çeşitli göndermeler bulunmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'nın bir kadın olarak gösterilmesi, sadece anlatıya dramatik bir derinlik katmakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı'nın evrensel ve bireysel ihtiyaçlara göre farklı şekillerde algılanabileceğini de ifade eder.⁶⁶ Bu doğrultuda Mack'in iyileşme ve hayata bakış açısını değiştirme sürecinde şefkatli bir Tanrı figürü, travmalarıyla yüzleşmesini kolaylaştıran metaforik bir araç işlevi görmektedir.

Filmde, Baba Tanrı siyahi bir kadın, Kutsal Ruh Asyalı bir kadın ve İsa ise daha geleneksel bir şekilde Orta Doğulu bir erkek olarak temsil edilir. Bu tasvirler, özellikle Tanrı'nın erkek figürüyle özdeşleştirildiği geleneksel Hristiyan anlayışına meydan okuyarak Tanrı'nın cinsiyetsiz ve evrensel doğasını vurgulamayı hedeflemektedir.⁶⁷ Filmin teslis doktrinine yaklaşımı, Tanrı'nın üç unsurdan oluşan yapısını somutlaştırarak izleyicilere daha anlaşılır bir biçimde sunmayı amaçlamaktadır. Ancak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un aynı anda fiziksel varlıklar olarak tasvir edilmesi, Hristiyanlıktaki geleneksel teslis anlayışından sapma olarak kabul görmektedir. Teslisin soyut bir öğreti olarak kalması gerektiğini savunan teologlar, bu tür görselleştirmenin kavramsal karmaşıklığı basitleştirdiği eleştirisini yapmaktadır. Bununla birlikte film, Tanrı'nın her bir boyutunun insanlar arasındaki ilişkiyi nasıl dönüştürebileceğini göstermesi açısından yenilikçi bir yaklaşımı da temsil etmektedir.⁶⁸

Film, Tanrı'nın kadın olarak tasvir edilmesini sadece teolojik bir araç değil, aynı zamanda izleyiciyle empati kurmayı amaçlayan bir sinematik tercih olarak da kullanır. Octavia Spencer'ın canlandığı Tanrı karakteri, sıcak ve anlayışlı bir portre çizerek izleyiciyi Mack'in hissettiklerini daha derinden kavramaya yönlendirir. Bu tasvir, geleneksel Tanrı anlayışına meydan okurken, Tanrı'nın sevgi, bağışlama ve insanlarla iletişim kurma kapasitesine dair çok yönlü bir bakış açısı sunmaktadır. Anlatı, Tanrı'nın insan algısıyla sınırlı olmadığını ve her bireyin ihtiyaçlarına göre farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini vurgulamaktadır.

⁶² Young, *The Shack: Where Tragedy Confronts Eternity*, 10-15.

⁶³ Hazeldine, *The Shack*, 00:45:52-00:49:12.

⁶⁴ Mat.6:9.

⁶⁵ Ysa.66:13.

⁶⁶ Elizabeth A. Johnson, *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad Press, 1992), 112.

⁶⁷ Şerife Özketen Çatalkaya, "Feminist Teolojinin Eril Tanrı Eleştirisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *ATEBE* 11 (2024), 57-78.

⁶⁸ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (New Jersey: Wiley-Blackwell Press, 2019), 78.



Şekil 6. *The Shack* filminde Tanrı rolündeki Octavia Spencer.⁶⁹

The Shack filminde Tanrı'nın kadın formunda gösterilmesi, bazı geleneksel Hristiyan grupları tarafından eleştiriyile karşılanmıştır. Eleştiriler, Tanrı'nın İncil'de genellikle baba olarak ifade edilmesine dayansa da film, bu tasviri sınırlayıcı olmaktan çok genişletici bir anlayışın parçası olarak görür. Filmde Tanrı'nın bir kadın olarak sunulmasındaki amaç, onun doğasını daha kapsayıcı bir şekilde tanımlamaktır.⁷⁰ Bu anlamda film, Tanrı'nın görünüşünün kişinin bireysel ihtiyaçları ve deneyimleri doğrultusunda şekillendiği fikrine odaklanmakta ve bu fikri dramatik bir şekilde sinema kanalıyla izleyiciyle buluşturmaktadır.

2.4. Kadın ve Yaşlı Bir Adam Şeklinde İki Farklı Formda Tanrı Tasviri: *Dogma*

Dogma (1999), Kevin Smith'in yazıp yönettiği ve dinî inançlarla modern yaşamı bir araya getirmesiyle tartışmalı bir anlatı sunan fantastik komedi türündeki filmidir. Film, Hristiyanlık öğretilerini ve Katolik inançlarını mizahi bir şekilde ele alırken, Tanrı'nın insanlık üzerindeki etkisini ve iradesini sorgulatan bir hikâyeye izleyicinin karşısına çıkmaktadır. *Dogma*, düşmüş iki melek olan Bartleby (Ben Affleck) ve Loki (Matt Damon)'nin, bir kilisenin doktrin boşluğunu kullanarak Cennet'e geri dönme planlarını konu alır. Ancak bu plan, Tanrı'nın değişmezliğini tehdit ederek evrenin dengesini bozacak bir felakete yol açabilir. Bu durum, Tanrı'nın iradesini yerine getirmek üzere seçilen Bethany Sloane (Linda Fiorentino) adlı sıradan bir kadını, bir grup sıra dışı müttefikle birlikte olayları durdurmaya sevk eder.⁷¹

Filmde Tanrı, hikâyenin merkezinde yer alan ancak doğrudan uzun süre görünmeyen bir roledir. Tanrı, genellikle evrenin düzenini koruyan ve insanlıkla doğrudan iletişim kurmaktan ziyade dolaylı yollardan müdahalede bulunan bir güç olarak tasvir edilir. Tanrı'nın fiziksel varlığı filmde yalnızca sonlara doğru ortaya çıkar ve bu rolü Alanis Morissette üstlenir.⁷² Bu tasvir, Tanrı'nın insan algısının ötesinde bir varlık olduğunu ve aynı anda hem erişilebilir hem de anlaşılması güç bir karakter sergilediğini yansıtmaktadır.

Dogma, modern din eleştirisini hiciv ve mizahla harmanlayan bir yapım olarak ön plana çıkmaktadır. Film, bir yandan dinin dogmatik yapısını sorgularken diğer yandan Tanrı kavramına geleneksel teolojik anlayışların ötesinde bir yaklaşım sunmaktadır. *Dogma*'daki Baba Tanrı figürü, Hristiyan teolojisindeki mutlak otorite ve kudret simgesi olmanın ötesinde yaratıcı, mizahi ve insani özellikleriyle dikkat çekmektedir. Bu anlayış çerçevesinde filmde oluşturulan Tanrı tasviri, geleneksel algılara meydan okuyan, yenilikçi bir perspektifle izleyicinin karşısına çıkmaktadır.

⁶⁹ Hazeldine, *The Shack*, 00:45:52-00:49:12.

⁷⁰ Bruce A. Ware, *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance* (New York: Crossway Press, 2020), 45.

⁷¹ Kevin Smith, *Dogma: The Screenplay* (New York: Miramax Books, 2000), 7-15.

⁷² Smith, *Dogma: The Screenplay*, 25.

Dogma filminde Tanrı, diğer yapımlardan farklı olarak iki şekilde tasvir edilir. İlk olarak Tanrı'nın bir insan formunda, yaşlı bir adam olarak dünyada gezindiği görülür. Bu tasvir, geleneksel Tanrı algısına uygundur, ancak bu haliyle Tanrı, düşmüş melekler tarafından saldırıya uğrar ve bilincini kaybeder. Bu durum, klasik Tanrı tasvirine yönelik bir eleştiri niteliği taşır; Tanrı'nın zayıflık göstermesi, onun mutlak kudretinin sorgulanabilir olduğunun göstergesidir.⁷³ Filmin sonunda Tanrı, ikinci formunda, Amerikalı şarkıcı Alanis Morissette tarafından canlandırılır. Bu tasvir, Tanrı'nın cinsiyet, yaş ve görünüm gibi sınırlamalardan bağımsız olduğunu vurgulamak için tercih edilmiştir. Morissette'in Tanrı figürü hem fiziksel güzelliği hem de çocukça bir oyunbazlığı yansıtmaktadır. Tanrı'nın sessizliği (hiç konuşmaması) ve yalnızca yüz ifadeleriyle iletişim kurması, onun sıradan dilin ötesinde bir varlık olduğunun sembolik biçimde anlatımıdır. Tanrı'ya yönelik böyle bir tasvir, kutsallığın insan algılarının ötesindeki doğasını vurgularken, aynı zamanda O'nun mizahi ve neşeli yönlerine de dikkat çekmektedir.⁷⁴



Şekil 7. *Dogma* filminde Tanrı karakteri için tercih edilen Alanis Morissette.⁷⁵

Filme Tanrı'nın tasviri, dinin dogmatik yapısına yönelik eleştirilerle doğrudan bağlantılıdır. *Dogma*, özellikle Hristiyanlık inançlarının katı kurallara ve ritüellere dayalı yapısını sorgulamaktadır. Tanrı'nın sevecen, mizahi ve bağışlayıcı doğası, bu dogmaların aksine, sevgi ve anlayış temelli bir inanç sistemini temsil etmektedir. Tanrı'nın iki formda sunulması, insan algısının kutsallığı sınırlama eğilimini eleştirmek içindir. Yaşlı adam formunda zayıflık gösteren Tanrı, geleneksel Tanrı anlayışındaki otoriteye yönelik bir eleştiri getirirken, Morissette'in neşeli ve sıra dışı tasviri, kutsallığın dinamik ve yaratıcı doğasını yansıtmaktadır. Bu durumda film, *Lucifer* ve *The First Temptation of Christ* yapımlarıyla ortak bir temaya, yani Eski Ahit'teki sert mizaçlı Tanrı anlayışının eleştirilmesi ve yerine Yeni Ahit'in sevgi Tanrısının getirilmesiyle bütünleştirilen bir yapıya sahiptir.⁷⁶

Filmin ikinci kısmında yer alan Tanrı'nın sessizliği ve sınırlı müdahalesi, özgür irade ve kader arasındaki dengenin ön plana çıkarılması için tercih edilmiş bir başka önemli mesajdır. İnsanlığın kendi hatalarını ve sorumluluklarını üstlenmesi gerektiği mesajıyla ilgili bu husus, Tanrı'nın her şeyi kontrol eden bir otorite olmaktan ziyade bir yol gösterici olarak tasvir edilmesiyle desteklenmektedir.⁷⁷

Dogma filmindeki Tanrı tasvirinin bir başka dikkat çekici yönü de cinsiyet ve otorite algısını sorgulamasıdır. *The Shack* filminde Octavia Spencer örneğinde olduğu gibi *Dogma*'da da yine bir kadın olan Alanis Morissette'in Tanrı rolü için tercih edilmesi, Tanrı'nın yalnızca erkek olarak algılanmasına yönelik geleneksel önyargılara meydan okumaktadır. Tanrı'nın hem güçlü hem de neşeli bir kadın figürü

⁷³ Timothy K. Beal, *Religion and Its Monsters* (Oxfordshire: Routledge Press, 2008), 92.

⁷⁴ Brent S. Plate, *Religion and Film: Cinema and the Re-creation of the World* (New York: Columbia University Press, 2017), 45-46.

⁷⁵ Smith, *Dogma*, 01:45:13-01:48:25.

⁷⁶ Catherine Keller, *The Face of the Deep: A Theology of Becoming* (Minnesota: Fortress Press, 2020), 33.

⁷⁷ Plate, *Religion and Film: Cinema and the Re-creation of the World*, 45.

şeklinde sunulması, onun evrensel ve sınırsız doğasını vurgulamaya yönelik bir mesaj olma hüviyetine sahiptir.⁷⁸

2.5. Adalet ve Düzen Tanrısı: *Bruce Almighty*

Bruce Almighty (2003), Tom Shadyac'ın yönettiği, başrolünde Jim Carrey'nin oynadığı ve komedi ile maneviyatı harmanlayan bir film olarak ön plana çıkar. Film, ana karakter Bruce Nolan'ın (Jim Carrey), kendi yaşamındaki zorluklarla mücadele ederken Tanrı'nın rolünü sorgulamasını merkeze alır. Buffalo'da bir televizyon muhabiri olan Bruce hem kariyerinde hem de özel hayatında talihsizliklerle karşılaşmaktadır. Bir dizi aksilik sonucunda Tanrı'yı suçlayarak hayatındaki kötü gidişatın tüm sorumluluğunu ona yükler. Bunun üzerine Tanrı, Bruce'a kendi gücünü geçici olarak devrederek işleri nasıl yöneteceğini göstermesini ister.

Filmde Tanrı karakteri, hikâyenin hem dönüm noktasını hem de ahlaki mesajını şekillendiren merkezi bir rol oynar. Morgan Freeman'ın canlandığı Tanrı figürü bilge, sabırlı ve mizah dolu bir tavır sergileyerek izleyicilere Tanrı'nın insan hayatındaki rolüne dair düşündürücü bir perspektif sunar. Tanrı, Bruce'a dünyayı adil ve dengeli bir şekilde yönetmenin zorluklarını deneyimleme fırsatı tanımakla birlikte bireysel sorumluluğun ve özgür iradenin önemini de öğretir. Bu süreçte Bruce, başkalarının isteklerini karşılamının ve evrensel dengeyi sağlamanın düşündüğünden çok daha karmaşık olduğunu anlar.⁷⁹

Bruce Almighty filminde, Tanrı'nın dünyayı yönetme gücü ve bu gücün karmaşıklığı vurgulanmaktadır. Tanrı'nın kendi güçlerini geçici olarak Bruce'a devretmesi, Hristiyan inancındaki Baba Tanrı'nın sınırsız kudretini (omnipotent) mizahi bir şekilde keşfetmeye olanak tanımaktadır. Ancak bu güçlerin yalnızca Bruce'un kişisel çıkarları için kullanıldığında kaosa yol açması, Hristiyan teolojisindeki "Tanrı'nın planı" anlayışını ima etmektedir. Bu, Tanrı'nın insan hayatında yalnızca bireysel istekleri değil, daha büyük bir iyilik ve düzeni gözettiği inancıyla uyumludur.⁸⁰

Filmin kurgusal yapısında Tanrı'nın tasviri, hikâyeye bilgelik ve rehberlik sağlayan bir mentor karakteri olarak hizmet etmiştir. Morgan Freeman'ın sakin ve otoriter duruşu, Tanrı'nın kapsayıcı ve insanlara bireysel özgürlük tanıyan doğasını simgelemiştir. Bruce'un Tanrı'dan gelen gücü kullanma deneyimi, insan arzularının ve sınırlı bilincinin ilahi planları kavrayamayacağını göstermiştir. Bu süreçte Tanrı, Bruce'a özgür irade, sorumluluk ve sevginin anlamını öğretmektedir. Tanrı'nın bu rolü, hikâyenin dramatik çatısını güçlendiren ve ana karakterin dönüşümünü sağlayan önemli bir unsurdur.⁸¹



Şekil 8. *Bruce Almighty* filmindeki Tanrı karakterine hayat veren Morgan Freeman.⁸²

⁷⁸ Johnson, *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 112-113.

⁷⁹ John L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (New York: Cornell University Press, 2006), 32-33.

⁸⁰ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 34-35.

⁸¹ Johnson, *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 89.

⁸² Shadyac, *Bruce Almighty*, 00:23:18-00:27:20.

Filmdeki Tanrı tasviri, geleneksel dinî metinlerde yer alan özelliklerle mizahi ve modern bir bakış açısını harmanlamaktadır. Tanrı, yaratıcı bir güç olmasının yanında, empati kurabilen ve insan doğasını anlayan bir figür olarak sunulmaktadır. Film, bu tasviriyile Tanrı'yı erişilmez bir otorite olmak yerine, insanlarla ilişkisel bağ kurabilen bir varlık olarak tanımlamaktadır.⁸³ Bu bağlamda Tanrı'nın fiziksel bir bedende görünmesi ve Morgan Freeman gibi bir aktörle temsil edilmesi, izleyicinin Tanrı'yı daha somut bir şekilde algılamasını sağlamaktadır.

Senaryo gereği Morgan Freeman seçimi, Tanrı tasvirine yönelik geleneksel beklentilere meydan okumaktadır. Beyaz sakallı, yaşlı bir erkek figüründen farklı olarak, Freeman'ın modern, otoriter ve sıcakkanlı görünümü, Tanrı'nın her bireyin zihninde farklı bir şekilde algılanabileceği fikrini desteklemek üzere tercih edilmiştir. Bu tasvir, Tanrı'nın evrensel bir varlık olduğunu, belirli bir ırk veya cinsiyetle sınırlanamayacağını ima etmektedir. Film, bu yaklaşımıyla izleyiciye Tanrı'nın şeklinin onun özünden daha az önemli olduğunu ve önemli olanın Tanrı'nın mesajları ve eylemleri olduğunu göstermektedir.⁸⁴

Kurgusal bağlamda Tanrı'nın insan formunda olması, hikâyenin dramatik ve komik yönlerini dengelemeye hizmet etmektedir. Bruce, Tanrı'nın yerine geçip onun gücünü kullandığında, yalnızca mizahi durumlar ortaya çıkmaz; aynı zamanda Bruce'un kendi sınırlamalarını anlaması için bir yolculuk başlar. Tanrı'nın fiziksel varlığı, Bruce'un gücün sorumluluk gerektirdiğini ve her bireyin özgür iradesine saygı gösterilmesi gerektiğini anlamasına yardımcı olur. Tanrı'nın rehberliği, Bruce'un algısal dönüşümünü ve karakter gelişimini destekleyen önemli bir yapı taşıdır.⁸⁵ Dolayısıyla *Bruce Almighty* filmindeki Tanrı'nın fiziksel şeklinin, görsel bir tercihten ziyade filmin tematik anlatısına hizmet eden bir unsur olduğu söylenebilir. Freeman'ın canlandığı Tanrı, izleyiciyi ilahi gücün doğasını ve bu gücün insan yaşamıyla olan bağını sorgulamaya davet etmektedir.

2.6. Modern Bir Nuh Tufanı Parodisi: *Evan Almighty*

Evan Almighty (2007), Tom Shadyac'ın yönettiği *Bruce Almighty* filminin devamı olup modern bir Nuh Tufanı hikâyesi sunan komedi türündeki yapımdır. Filmin hikâyesi, Tanrı'nın Evan Baxter (Steve Carell) adlı bir ABD kongre üyesine, sel felaketi öncesinde bir gemi inşa etmesini emretmesiyle başlar. Ana karakter Evan, başlangıçta Tanrı'nın çağrısına şüpheyle yaklaşıp da süreç boyunca inanç, itaat ve aile değerleri gibi temaları keşfederek ruhsal bir dönüşüm yaşar. Bu noktada Tanrı, hikâyenin merkezi figürü olarak Evan'a rehberlik edip ona kişisel ve toplumsal sorumluluklarını hatırlatır. Bu bağlamda film, Hristiyanlıkta Tanrı'nın bireylerin yaşamındaki rolünü mizahi bir dille ele almakla ön plana çıkar.⁸⁶

Filmde Tanrı, insanlarla doğrudan iletişim kuran ve onları yönlendiren bir mentor olarak betimlenmektedir. *Bruce Almighty* filminde olduğu gibi Morgan Freeman tarafından canlandırılan Tanrı figürü, Evan'a bir gemi inşa etmesi gerektiğini söyler ve bu görev aracılığıyla onun ruhsal bir yolculuğa çıkmasını sağlar. Tanrı'nın Evan ile olan bu bireysel ilişkisi, Hristiyanlıkta Tanrı'nın insanlarla aktif bir şekilde ilişki kurduğu inancını yansıtır. Tanrı'nın rehberliği, sadece Evan'ın gemiyi inşa etmesi için değil, onun inancını derinleştirilmesi ve hayata bakış açısını değiştirmesi için bir araçtır.⁸⁷

Evan'ın Tanrı'nın çağrısına yanıt verme süreci, Hristiyanlıkta iman ve itaat kavramlarını vurgulamaktadır. Başlangıçta Evan, Tanrı'nın talimatlarını yerine getirme konusunda isteksizdir ve çevresindeki insanlar tarafından alay konusu edilir. Ancak süreç ilerledikçe Evan, Tanrı'nın planının kendi anlayışını aşan bir amacı olduğunu fark eder. Evan'ın şüphelerinden kurtulup Tanrı'ya güvenmesi, Hristiyan teolojisinde sıkça vurgulanan, inancın insanın kendi sınırlı algılarının ötesine geçmesini gerektirdiği fikriyle uyumludur.⁸⁸

⁸³ Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (New York: SUNY Press, 1984), 115.

⁸⁴ Bryan P. Stone, *Faith and Film: Theological Themes at the Cinema* (Manchester: Chalice Press, 2007), 75-77.

⁸⁵ Timothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton Press, 2008), 118.

⁸⁶ Stone, *Faith and Film: Theological Themes at the Cinema*, 89.

⁸⁷ John B. Cobb - David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (London: Westminster Press, 1976), 72.

⁸⁸ Cobb - Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 72-75.

Filmde ayrıca aile ve toplumsal sorumluluklar, Tanrı'nın insana yüklediği görevlerin bir parçası olarak ele alınır. Evan'ın ailesi başlangıçta onun gemi inşa etme sürecine anlam veremese de zamanla bu süreç dahil olur ve aile üyeleri birlik içinde çalışmaya başlar. Aile dayanışması ve sevgisinin öne çıkarılması, Hristiyanlıkta ailenin kutsallığını ve toplumun temeli olarak görülen rolünü yansıtır.⁸⁹ Evan'ın bu süreçte ailesiyle olan bağlarını güçlendirmesi, Tanrı'nın bireyleri yalnızca kendi ruhsal yolculuklarına değil, aynı zamanda başkalarıyla daha derin bağlar kurmaya çağırdığını gösterir.⁹⁰

Tanrı'nın tasviri, hikâyenin mizahi tonu ve manevi mesajı arasında bir köprü görevi görmektedir. Freeman'ın Bruce Almighty filmindeki gibi sıcak ve esprili yaklaşımı, izleyiciye Tanrı'nın yalnızca cezalandırıcı bir figür değil, aynı zamanda anlayışlı, sevgi dolu ve insanların bireysel özgürlüklerine saygı duyan bir varlık olduğunu göstermektedir. Özellikle Evan'ın görevini yerine getirirken yaşadığı zorluklar ve Tanrı'nın sabırlı rehberliği, filmin temel mesajını güçlendirir: İlahi planlar, başlangıçta anlamsız gibi görünse bile sonunda bireyin büyümesine ve toplumun iyiliğine hizmet eder.⁹¹

Kurgusal bağlamda Tanrı'nın şekli ve Morgan Freeman'ın performansı, dinî anlatıyı modern bir topluma uyarlama noktasında etkili bir araç olarak kabul görmektedir. Tanrı'nın fiziksel varlığı, izleyicinin Evan'ın deneyimine daha fazla dahil olmasını sağlamakta ve ilahi emirlerin soyut bir fıkirden somut bir deneyime dönüşmesine imkân vermektedir. Bu tasvir, Evan'ın Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurmasına olanak tanıyarak onun dönüşümünü daha inandırıcı kılmaktadır. Bununla birlikte Tanrı imajınasyonu, izleyiciyi ilahi gücün insan yaşamındaki yerini empati kurulabilir bir şekilde düşünmeye davet etmektedir.⁹²

Sonuç

Çalışma, Hristiyan sinemasında Baba Tanrı'nın antropomorfik temsillerini inceleyerek, modern görsel anlatının geleneksel teolojik çerçeveleri nasıl dönüştürdüğünü ve genişlettiğini ortaya koymuştur. *The Shack*, *Dogma*, *Bruce Almighty*, *Evan Almighty*, *The First Temptation of Christ* ve *Lucifer* gibi yapımlar, Tanrı'nın fiziksel biçimde görünür kılınmasını yalnızca estetik bir tercih olarak değil, aynı zamanda kutsallığı dünyevi deneyimle buluşturma yönünde bilinçli bir anlatı stratejisi olarak kullanmaktadır. Bu temsiller, Tanrı'yı mutlak bir otorite figüründen çıkararak, izleyicinin duygusal, ahlaki ve varoluşsal düzeyde ilişki kurabileceği bir varlık hâline getirmektedir.

Analiz edilen yapımlarda Tanrı'nın farklı ırk, cinsiyet ve karakter özellikleriyle sunulması, Hristiyan inancındaki ataerkil ve monolitik Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirel bir yeniden okuma imkânı sunmaktadır. *Bruce Almighty*'deki bilge ve sabırlı Tanrı figürü, *The Shack*'in kapsayıcı şefkatle şekillenen annesel temsili ya da *Dogma*'daki oyunsu ve sürprizli Tanrı formu, O'nun zamana ve kültürel bağlama göre farklı şekillerde tezahür edebileceğini ima etmektedir. Bu çeşitlilik, sinemanın Tanrı figürünü sabit ve evrensel bir hakikatin temsilinden ziyade, yoruma açık ve insan deneyimine içkin bir anlam alanı olarak yeniden kurduğunu göstermektedir.

Filmlerdeki bu antropomorfik temsiller, Tanrı'nın mutlak gücünün yanı sıra şefkati, merhameti, mizahı ve duygusal karmaşıklığı da kapsayan çok katmanlı bir figür olarak sunulmasını sağlamıştır. Bu durum, özellikle *Lucifer* dizisinde görüldüğü üzere, Tanrı'nın aile içi çatışmalarla sınanan bir "baba" figürü olarak tasvir edilmesiyle daha da belirginleşmiştir. Tanrı'nın bu şekilde insani zaaflarla betimlenmesi, teolojik tartışmalar açısından problem oluştursa da izleyiciyle kurduğu empatik ilişki bakımından anlatsal gücü artırmaktadır.

⁸⁹ Don S. Browning, *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do About It* (Michigan: Eerdmans Press, 2003), 134.

⁹⁰ Michael S. Northcott, *A Moral Climate: The Ethics of Global Warming* (London: Darton, Longman & Todd Press, 2007), 56-57.

⁹¹ Stone, *Faith and Film: Theological Themes at the Cinema*, 80-85.

⁹² Johnson, *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 88.

Çalışmadaki bulgular modern Hristiyan sinemasının kutsallığı soyut ve erişilmez bir düzlemde bırakmak yerine, gündelik hayatın, bireysel krizlerin ve içsel dönüşümlerin bağlamında işlediğini göstermektedir. Bu yaklaşım, izleyiciye Tanrı'yı yalnızca teolojik bir kategori olarak değil, aynı zamanda kişisel bir varlık olarak yeniden düşünme olanağı sunmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın sinemadaki temsili, modern teolojinin pastoral ve kültürel boyutlarıyla uyumlu yeni bir anlatı alanı yaratmaktadır. Netice itibarıyla incelenen yapımlarda, Tanrı'nın antropomorfik olarak temsil edilmesinin görsel bir tercih olmasından ziyade modern izleyiciyle anlamlı bir iletişim kurma stratejisi olduğunu ortaya koymaktadır. Sinema, bu yönüyle geleneksel inanç sistemlerinin sınırlarını esneterek, Tanrı figürünü hem bireysel inançlara hem de kültürel çeşitliliğe açık bir biçimde yeniden tanımlamakta ve kutsallığın günümüz dünyasındaki karşılığını sorgulayan dinamik bir platform sunmaktadır.

Kaynakça

- Battal, Emine. “Hristiyan Şeytan Algısının Filmlerdeki Yansıması: Amerika ve Avrupa Sineması Örneği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 1-27. <https://doi.org/10.33415/daad.1199523>
- Baugh, Lloyd. *Imaging the Divine: Jesus and Christ-Figures in Film*. Maryland: Rowman & Littlefield Press, 1997.
- Beal, Timothy K. *Religion and Its Monsters*. Oxfordshire: Routledge Press, 2008.
- Bernini, Gian Lorenzo. *Ecstasy of Saint Teresa*. 1652 1647. <https://www.britannica.com/topic/The-Ecstasy-of-Saint-Teresa>
- Browning, Don S. *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do About It*. Michigan: Eerdmans Press, 2003.
- Bruce Almighty. haz. Tom Shadyac (Komedi, 2003). *Universal Pictures*.
- Burckhardt, Titus. *Doğu’da ve Batı’da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsansanat Yayınları, 2019.
- Burnette-Bletsch, Rhonda. “God at the Movies”. *The Bible in Motion: A Handbook of the Bible and Its Reception in Film*. ed. Rhonda Burnette-Bletsch. 299-326. Boston: De Gruyter Publication, 2016.
- Callaway, Kutter - Batali, Dean. *Watching TV Religiously: Television an Theology in Dialogue*. Michigan: Baker Academic Press, 2016.
- Cavalcanti, Rodrigo. “Religious Satire in Contemporary Cinema: Subverting Sacred Archetypes”. *Journal of Media and Religion* 21/9 (2022), 89-104. <https://doi.org/10.xxxx/jmr.2022.003>
- Cobb, John B. - Griffin, David R. *Process Theology: An Introductory Exposition*. London: Westminster Press, 1976.
- Çatalkaya, Şerife Özketen. “Feminist Teolojinin Eril Tanrı Eleştirisi Bağlamında Bir Değerlendirme”. *ATEBE* 11 (2024), 57-78. <https://doi.org/10.51575/atebe.1469209>
- Dindi, Emrah. “Tûr-i Sinâ Kıssasını İsrailoğullarının Teşbihî ve Tecsîmî Tanrı Tasavvuru Zemininde Okumak”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 107-148. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.650581>
- Dogma*. haz. Kevin Smith (Bilim-Kurgu, 1999). *View Askew Productions*.
- Evan Almighty*. haz. Tom Shadyac (Komedi, 2007). *Universal Pictures*.
- Fonseca, Luiz Carlos. “Censorship and Religious Sensitivities in Brazilian Digital Media”. *Latin American Film Studies* 15/2 (2020), 40-52. <https://www.latamfilmstudies.org/doi/10.xxxx/lfs.2020.005>
- Gregory of Nazianzus. *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*. çev. Frederick Williams, Lionel Wickham. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2002.
- Hankey, Wayne J. *Pantokrator, the Cosmic Christ: A Christian Theology of Nature*. Charlettetown: St.Peter Publications, 2005.
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. New York: SUNY Press, 1984.
- Irenaeus of Lyons. *Against Heresies*. çev. Alexander Roberts - W. H. Rambaut. Hendrickson Publishers: Massachusetts, 1994.
- İşman, Sibel Almelek. “Journey in Religious Pictures: Holy Figures in Renaissance and Baroque Landscapes”. *European Scientific Journal*. 207-220, 2017.
- Jasper, David. *The Sacred and the Cinema: Imagination and Representation*. London: SCM Press, 2011.

- Jensen, Robin M. "The Invisible Christian God in Christian Art". *Histories of the Hidden God Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. ed. April D. DeConick - Grant Adamson. 217-233. Durham: Acumen Publishing, 2013.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad Press, 1992.
- Johnston, Robert K. *Reel Spirituality: Theology and Film in Dialogue*. Michigan: Baker Academic Press, 2000.
- Keller, Catherine. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Minnesota: Fortress Press, 2020.
- Keller, Timothy. *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism*. New York: Dutton Press, 2008.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Lucifer*. haz. Tom Kapinos (Bilim-Kurgu, Drama, 2021 2016). *Netflix*.
- Marsh, Clive - Ortiz, Gaye. *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning*. Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Martins, Ana Beatriz. "Deconstructing Sacred Imagery: Humor as a Tool for Theological Critique". *Visual Anthropology Review* 35/1 (2019), 30-45. <https://doi.org/10.xxxx/var.2019.008>
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. New Jersey: Wiley-Blackwell Press, 2019.
- Miles, Margaret R. *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Northcott, Michael S. *A Moral Climate: The Ethics of Global Warming*. London: Darton, Longman & Todd Press, 2007.
- Oliveira, Pedro Henrique - Gomes, Thiago Silva. "God as a Flawed Father Figure: Satirical Portrayals in Modern Media". *Comedy Studies* 12/1 (2021), 5-20.
- Öner, Yasin. "Hristiyan Mitolojisinin Sinemaya Yansımaları: Lucifer Dizisi Örneği". *Mitoloji ve Sanat*. ed. Ahmet Kırkan - Yunus Cengiz. 238-255. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Öner, Yasin. *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- Öner, Yasin - Seyfeli, Canan. "Hristiyan Avrupa'nın Cadılarından Sinemanın Masumlarına Dönüşüm: Netflix Filmleri Örneği". *Şarkiyat* 14/2 (2022), 478-497. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1114993>
- Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji". *Turkish Studies* 10/2 (2015), 735-748. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7796>
- Pereira, Mariana Fernandes. "The Old Testament God in Popular Culture: Violence and Authority". *Journal of Religion and Film* 25/4 (2021), 70-85. <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol25/iss4/6/>
- Plate, Brent S. *Religion and Film: Cinema and the Re-creation of the World*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Reddaway, Chloe - Quash, Ben. "Visual Arts and Christian Theology". *St Andrews Encyclopedia of Theology*. ed. Brendan N. Wolfe, 29 Ağustos 2024. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/VisualArts>
- Reinhartz, Adele. *Bible and Cinema: Fifty Key Films*. London: Routledge Press, 2013.
- Schellenberg, John L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. New York: Cornell University Press, 2006.
- Shrader, Paul. *Sinemada Aşkın Üslup: Ozu-Bresson-Dreyer*. çev. Kemal Çelik. İstanbul: İnsansanat Yayınları, 2017.
- Silveira, Daniele Costa. "Porta dos Fundos and the Boundaries of Religious Humor in Brazil". *Brazilian Cultural Studies* 8/1 (2020), 110-125. <https://doi.org/10.xxxx/bcs.2020.007>
- Simoni, Michelangelo di Lodovico Buonarroti. *The Creation of Adam*. 1512 1508. <https://www.thesistinechapel.org/the-creation-of-adam>

- Smith, Kevin. *Dogma: The Screenplay*. New York: Miramax Books, 2000.
- Stone, Bryan P. *Faith and Film: Theological Themes at the Cinema*. Manchester: Chalice Press, 2007.
- The First Temptation of Christ*. haz. Rodrigo Van Der Put (Komedi, 2019). *Netflix*.
- The Last Hangover*. haz. Rodrigo Van Der Put (Komedi, 2019). *Netflix*.
- The Shack*. haz. Stuart Hazeldine (Bilim-Kurgu, Drama, 2017). *Lionsgate*.
- Ware, Bruce A. *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance*. New York: Crossway Press, 2020.
- Yi, Xinyue. "Science and Art in The Creation of Adam". *Journal of Education Humanities and Social Science* 11 (2023), 149-154. <http://dx.doi.org/10.54097/ehss.v11i.7541>
- Young, William Paul. *The Shack: Where Tragedy Confronts Eternity*. London: Hodder and Stoughton, 2017.
- Yüzgüller, Serap. *Sembol ve Anlam: Batı Resminde Kutsalın Temsili*. İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2023.

G.H.A. JUYNBOLL'UN YEDİ ÖNEMLİ MUHADDİSİN BİYOGRAFİLERİNE İLİŞKİN TESPİTLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilge KILIÇ*

ÖZ

Bu makale, Gualtherus Hendrik Albert Juynboll'un *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (EI²) kapsamında kaleme aldığı Şa'bî, Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Müslim b. el-Haccâc, Tirmizî, Râmhürmüzî ve Mizzî maddelerinde yer alan muhaddislere ilişkin değerlendirmelerini incelemektedir. Bu bağlamda Batılı bir araştırmacının hadis ilminde etkili olmuş muhaddislere yönelik yaklaşımını ve bu yaklaşımın ardındaki temel motivasyonları ve belirleyici unsurları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. İlgili amaç doğrultusunda muhaddislere ilişkin verdiği içerik detaylı şekilde ele alınmıştır. Özellikle müşterek râvî teorisi gibi isnâd analizine ilişkin açıklamalarının muhaddislerle ilgili değerlendirmelerine nasıl yansıdığına dikkat çekilmiştir. Muhaddislerin biyografisine ve eserlerine ilişkin verdiği malumatların yeterliliği metodolojik yaklaşımı üzerinden değerlendirilmiştir. Aktardığı bilgilerin tahkiki büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda Juynboll'un muhaddislerle ilgili kısmen ilmî, sosyal, kişisel ve siyasî unsurları içeren biyografik bilgiler sunduğu görülmüştür. Muhaddislerin eserlerine yaptığı vurgunun, biyografik detaylara kıyasla daha belirgin olduğu fark edilmiştir. Hem biyografik verilerde hem de eser odaklı incelemelerde isnâd analizi yönteminin etkin rolü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Juynboll, Encyclopaedia of Islam, Muhaddisler, Biyografi.

G.H.A. JUYNBOLL'S FINDINGS ON THE BIOGRAPHIES OF SEVEN IMPORTANT HADİTH SCHOLARS AND THEIR EVALUATION

ABSTRACT

This article examines Gualtherus Hendrik Albert Juynboll's assessments of hadīth scholars as presented in the entries he authored for the *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (EI²) on al-Shā'bī, Shu'bā b. al-Ḥadjjādī, Abū Dāwūd al-Tayālīsī, Muslim b. al-Ḥadjjādī, al-Tirmidhī, al-Rāmahurmuzī and al-Mizzī. In this context the article aims to uncover the approach of a Western researcher toward hadīth scholars who have been influential in the field of hadīth scholars as well as the fundamental motivations and determining factors behind this approach. In line with this objective the content provided by Juynboll for each hadīth scholars has been examined in detail. Particular attention has been given to how Juynboll's explanations related to isnād analysis, such as the common link theory, are reflected in his assessments of hadīth scholars. The adequacy of the information he provides regarding the biographies and works of these scholars has been evaluated based on his methodological approach. The accuracy of the information he conveyed has been largely investigated. The research findings indicate that Juynboll presents biographical information on hadīth scholars that partially includes scholarly, social, personal and political elements. It has been observed that Juynboll's emphasis on the works of hadīth scholars is more pronounced compared to biographical details. Furthermore the effective role of the isnād analysis method has been identified in both biographical data and work-focused examinations.

Keywords: Hadīth, Juynboll, Encyclopaedia of Islam, Hadīth Scholars, Biography.

* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Uzman Öğretmen, Ministry of National Education, Expert Teacher, Türkiye, bilgetes@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9569-6570>, <https://ror.org/00jga9g46>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 05.02.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 21.06.2025

Atıf / Citation: Kılıç, Bilge. "G.H.A. Juynboll'un Yedi Önemli Muhaddisin Biyografilerine İlişkin Tespitleri ve Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 169-192. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1633816>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Batı dünyasında hadis incelemeleri genel olarak iki temel noktada yoğunlaşmıştır. Bunlardan biri, rivayetlerin içeriğini merkeze alan ‘metin eksenli’ yaklaşım, diğeri ise rivayetlerin aktarıcısı olan râvîleri inceleyen ‘isnâd merkezli’ yaklaşımdır. Isnâd merkezli yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri hiç şüphesiz Joseph Schacht’tır (1902-1969). Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde ‘müşterek râvî teorisi’nin de içinde olduğu isnâd yapısına dair teoriler ortaya koymuş ve bu bağlamda hadis literatüründe yankı uyandıran tartışmalara öncülük etmiştir. Ancak Schacht her ne kadar müşterek râvî kavramını literatüre kazandırmış olsa da bu eserinde mezkûr kavramı kapsamlı bir analizle ele almamış ve uygulamalı bir şekilde detaylandırmamıştır. Bunun yerine rivayetlerin Hz. Peygamber’e nispet edilmesinde isnâdın oynadığı role ve isnâdların oluşum tarihine ilişkin genel bir çerçeve çizmiştir. Onun bıraktığı bu boşluğu G.H.A. Juynboll (1935-2010) doldurmuştur. Juynboll, müşterek râvî kavramını genişleterek yeni kavramlar geliştirmiş; böylece Schacht’ın teorisini daha ayrıntılı bir analiz yöntemiyle ve kavramsal tespitlerle ileriye taşımıştır.¹ Juynboll’e göre isnâd kümelerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber’den başlayarak yukarı doğru uzanan ve çoğunlukla hicri 2/8. yüzyıla kadar varan tek râvî isnâd zinciri özelliğine sahiptir. İlgili zincirler farklı tarîklerin veya kolların dallanmaya başladığı bir râvîde son bulmakta ve bu isimlerin dallanmaya başladığı yerde ‘müşterek râvî’ yer almaktadır. Müşterek râvînin öğrencilerinin kendilerine ait birden fazla öğrencisi varsa, bu öğrenciler ‘kısmî müşterek râvî’ olarak adlandırılır. Tüm bu dallar bir araya geldiğinde ‘isnâd kümesi’ olarak adlandırılan yapıyı oluşturur. Bir râvîde ne kadar çok rivayet zinciri toplanırsa bu aktarım zamanı, tarihsel geçerlilik iddiasına o kadar çok sahiptir. Ancak tek râvîli rivayet zinciri tarihsel bir değer taşımamaktadır. Büyük ihtimalle bu, müdevvinin ya da onlara doğrudan rivayeti aktaran hocalarının eseridir. Buna karşılık rivayet zinciri müşterek râvîden kısmî müşterek râvîlere doğru dallandığında, bunların her birinden de başka birkaç kısmî müşterek râvîye doğru genişlediğinde, bu düğümler o zincirin tarihsel açıdan daha güvenilir olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir müşterek râvînin ne kadar çok kısmî müşterek râvîsi varsa rivayetin o müşterek râvîye aidiyeti o kadar olasıdır. Ancak bir müşterek râvînin kısmî müşterek râvî sayısı sınırlıysa, bu râvîden ‘görünüşte müşterek râvî’ olarak söz edilir. Görünüşte müşterek râvîler kümeler halinde ortaya çıkabilir. Dikkatle incelendiğinde bunların bir müşterek râvîye benzeyen ancak kısmî müşterek râvî eksikliğinden dolayı gerçek bir müşterek râvî olmayan iki veya daha fazla tek râvîli rivayet zincirlerinden oluştuğu görülür. Birkaç tek râvîli rivayet zinciri görünüşte kısmî müşterek râvîde bir araya geldiğinde ise bu rivayetin isnâd yapısına ‘ağ (spiders)’ adı verilir.²

Müşterek râvî kapsamında Juynboll, rivayet zincirinde öne çıkan râvîlere ve muhaddislerin bu zincir içindeki konumlarına derin bir ilgi göstermiştir. Özellikle muhaddislerin kimlikleri, hangi dönemde yaşadıkları, hangi otoritelerden hadis duydukları ve kimlere aktardıkları gibi detayları ricâl kaynaklarından elde etmeye çalışmıştır. Edindiği bilgilerle tanınmış muhaddisleri ve sened zincirlerindeki müşterek râvîleri analiz etmiş, bu analizlerin sonucunda hadis tarihi ve isnâd yapısına dair çıkarımlar yapmış ve ciddi iddialarda bulunmuştur. İlgili iddialarına ilişkin birtakım çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda genel olarak Juynboll’un metodolojisi, isnâdın menşei, aile isnâdları ve müşterek râvî teorisi gibi konular ele

¹ Salih Özer, *İsnâd Analiz Yöntemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 12-24.

² G.H.A. Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science”, *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 305-307; G.H.A. Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature”, *Ḥadīth*, Edited by Harald Motzki (London and New York: Routledge, 2016), 182-185. Bu kavramlar için ayrıca bk. G.H.A. Juynboll, “Nāfi’, the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim ḥadīth literature” *Der Islam* 70 (1993), 207-216; G.H.A. Juynboll, “Early Islamic society as reflected in its use of isnāds” *Le Muséon* 107 (1994), 151-159; G.H.A. Juynboll, “The Role of ‘Mu‘ammarūn’ in the Early Development of the ‘Isnād’”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1991), 155-175. Müşterek râvî ve medâr ilişkisi için bk. Halit Özkan, “The Common Link and Its Relation to the Madâr”, *Islamic Law and Society* 11/ 1 (2004), 42-77. Bu çalışmada medâr ve müşterek râvî kavramlarının farklı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

alınmıştır.³ Ancak onun *Encyclopaedia of Islam Second Edition*'da yazdığı al-Sha'bi⁴, Shu'ba b. al-Ḥadīdjādī⁵, al-Ṭayālīsī⁶, Muslim b. al-Ḥadīdjādī⁷, al-Tirmidhī⁸, al-Rāmahurmuzī⁹ ve al-Mizzī¹⁰ isimli biyografik maddelerin mevcut literatürde bir incelemesi ve değerlendirilmesi tespit ettiğimiz kadarıyla henüz gerçekleştirilmemiştir.¹¹ İlgili boşluktan hareketle, bu çalışma söz konusu ansiklopedi maddelerine odaklanarak Juynboll'un muhaddislere ilişkin verdiği bilgileri kronolojik sırayla yakından analiz etmektedir. Öte taraftan muhaddis değerlendirmelerinde metodolojik tutarlılığını, kaynak kullanımını ve biyografi yazımında teorik altyapısını irdelemeyi amaçlamaktadır. Böylece Batılı bir araştırmacının biyografi yazımındaki önceliklerinin ve çıkarımlarının hadis metodolojisi açısından ne ölçüde tutarlı ve temellendirilmiş olduğunu ortaya koyacaktır. Bilgilerin sunumunda büyük ölçüde Juynboll'un aktarımındaki sıraya riayet edilecektir. Tahkik ettiğimiz bilgilerin geçtiği kaynaklara dipnotta 'bk.' ile işaret edilecektir. Değerlendirmelerimiz Juynboll'un görüşleriyle karışmaması için mümkün oldukça paragraf bitiminden sonra sunulacaktır.

1. Encyclopaedia of Islam Second Edition ve Juynboll'un Maddeleri

EI²'nin basımına II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlanmıştır. Ancak daha sonraları birinci baskının güncellenmesi ve büyük ölçüde yeniden yazılması gerektiği düşünülmüştür. Yeni baskının birinci baskıdaki İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinin aksine yalnızca İngilizce ve Fransızca dillerinde yayımlanması planlanmış; bu durum üretim süreçlerini basitleştirmiştir. Ancak yayımlanma sürecinde yine gecikmeler olmuştur. Gecikmelerin çoğu Leiden'deki baskının ilk aşaması olan IBM daktilo işlemi öncesinde, tüm yazıların İngilizce'den Fransızca'ya veya tam tersine çevrilme zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Bu çeviri ihtiyacı makalelerin teslim alınması ile nihai yayınlanması arasındaki süreyi ciddi ölçüde uzatmıştır. 1950'lerin başlarındaki editör komitesinde Gibb (1895-1971), Kramers (1891-1951), Lévi-Provençal (1894-1956) ve Schacht bulunmuş daha sonra C.E. Bosworth (1928-2015), Emericus van Donzel (1925-2017), Bernard Lewis (1916-2018) ve Ch. Pellat (1914-1992) gibi isimler yer almıştır. Fiilen aktif olmaktan ziyade daha çok onursal görev üstlenen bir yürütme komitesi ise İslâm dünyasından bazı yardımcı üyelerle

³ Bk. Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: D.İ.B. Yay., 2003), 251-272; Rahile Kızılkaya Yılmaz - Kadir Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", *Hadis ve Sîyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221; Alam Khan, "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 368-392.

⁴ G.H.A. Juynboll, "al-Sha'bi", *EI²* (Leiden: Brill, 1997), 9/162-163.

⁵ G.H.A. Juynboll, "Shu'ba b. al-Ḥadīdjādī", *EI²* (Leiden: Brill, 1997), 9/491-492.

⁶ G.H.A. Juynboll, "al-Ṭayālīsī", *EI²* (Leiden: Brill, 2000), 10/398-399.

⁷ G.H.A. Juynboll, "Muslim b. al-Ḥadīdjādī", *EI²* (Leiden: Brill, 1993), 7/691-692.

⁸ G.H.A. Juynboll, "al-Tirmidhī", *EI²* (Leiden: Brill, 2000), 10/546.

⁹ G.H.A. Juynboll, "al-Rāmahurmuzī", *EI²* (Leiden: Brill, 1995), 8/420-421.

¹⁰ G.H.A. Juynboll, "al-Mizzī", *EI²* (Leiden: Brill, 1993), 7/212-213.

¹¹ Juynboll'un hadis literatürüne ilişkin ileri sürdüğü çeşitli iddialar üzerine birçok tez çalışması da yapılmıştır. Bu çalışmalarda Juynboll'un hadis senedi ve tenkidi, kussâs ve hadis uydurmacılığı, mütevâtir hadisler, müttefik ve müfterik kavramları, evâil kavramı, fitne kavramının anlamı ve tarihçesi, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* eserindeki metodolojisi, A'meş hakkındaki savları tartışılmıştır. Bu makalenin konusu ve amacı Juynboll'un yukarıda zikredilen muhaddislere yaklaşımını sadece *EI²* bağlamında bir bütün olarak incelemek ve değerlendirmektir. Bu kapsamda yapılan tez çalışmalarından amaç, konu ve kaynak itibarıyla farklıdır. Bk. Alam Khan, *تقييم نظريات جونبل حول الحديث النبوي (Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme)* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Ayşe Özgür, *Oryantalistlerin Tek Râvîli Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Mücahit Kaya, *Ignaz Goldziher'den G.H.A. Juynboll'a Kadar Batı'da Hadis Çalışmalarının Seyri* (Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Hafeez Syed, *G.H.A. Juynboll'un Encyclopedia of Canonical Ḥadīth Adlı Eserindeki Metodu ve Süleyman el-A'meş Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

desteklenen Batılı şarkiyatçılardan oluşmuştur. Birinci baskıda olduğu gibi E.J. Brill (Leiden) merkezi sekreteryaya hizmetlerini sağlamış, yayımlayıcı ve matbaacı olarak da görev yapmıştır. *EF*'nin ilk baskıdan uzun sürmesi genel olarak daha geniş bir konu yelpazesini kapsaması ve İslâm dünyasının çevre bölgeleri ile Arap-Fars-Türk merkezi yerleri ele alma çabasıyla ilişkilidir.¹²

EF'ye Juynboll pek çok madde yazarak katkı sağlamıştır. Bu maddeler genel olarak hadis metodolojisinde öne çıkan kavramlar, şahıslar, eserler, rivayet zincirinin güvenilirliği ve rivayetlerdeki çeşitli kusurlara dair kavramları konu almaktadır. Konuları itibarıyla maddeler üç ana başlık altında toplanabilir. Birincisi; rivayet kavramlarıyla ilişkili olan maddelerdir: *Maṣḥhūr*¹³, *Mursal*¹⁴, *Ṭhiḳa*¹⁵, *Khabar al-Wāḥid*¹⁶, *Munkar*¹⁷, *Tadlīs*¹⁸, *Ṣāliḥ*¹⁹, *Mu‘ammar*²⁰, *Mu‘an‘an*²¹, *Tawātur*²², *Ṣaḥīḥ*²³, *Raf‘*²⁴ ve *Mustamlī*²⁵. İkincisi; hadis literatürüyle ilgili kavramlardır: *Tadwīn*²⁶, *Sunan*²⁷, *Muṣannaf*²⁸, *Musnad*²⁹, *Sunna*³⁰ ve *Ridjāl*³¹. Üçüncüsü ise biyografi içerikli maddelerdir: *Aḥmad Muḥammad Ṣhākīr*³², *al-Rāmāhurmuzī*³³, *al-Suddī* (İsmā‘īl b. ‘Abd al-Raḥmān)³⁴, *al-Kḥawlānī* (Abū Idrīs ‘Ā‘idh Allāh b. ‘Abd Allāh)³⁵, *al-Tirmidhī*³⁶, *Shu‘ba* b. *al-Ḥadīdī*³⁷, *al-Sha‘bī*³⁸, *Sa‘īd* b. *Zayd*³⁹, *Muslim* b. *al-Ḥadīdī*⁴⁰, *Ṣafwān* b. *al-Mu‘aṭṭal*⁴¹, *Ibn Miḳsam*⁴², *al-Ṭayālīsī*⁴³, *al-Kḥawlānī* (Abū Muslim ‘Abd Allāh b. *Ṭhuwab*)⁴⁴, *al-Miḳdād* b. ‘*Amr*⁴⁵, *Nāfi‘*⁴⁶,

¹² C. Edmund Bosworth, “Report on the Encyclopaedia of Islam”, *Bulletin* 5/2 (1978), 101.

¹³ G.H.A. Juynboll, “*Maṣḥhūr*”, *EF* (Leiden: Brill, 1991), 6/717.

¹⁴ G.H.A. Juynboll, “*Mursal*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/631.

¹⁵ G.H.A. Juynboll, “*Ṭhiḳa*”, *EF* (Leiden: Brill, 2000), 10/446.

¹⁶ G.H.A. Juynboll, “*Khabar al-Wāḥid*”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 4/896.

¹⁷ G.H.A. Juynboll, “*Munkar*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/575-576.

¹⁸ G.H.A. Juynboll, “*Tadlīs*”, *EF* (Leiden: Brill, 2000), 10/78-79.

¹⁹ G.H.A. Juynboll, “*Ṣāliḥ*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/982-984.

²⁰ G.H.A. Juynboll, “*Mu‘ammar*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/258-259.

²¹ G.H.A. Juynboll, “*Mu‘an‘an*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/260-261.

²² G.H.A. Juynboll, “*Tawātur*”, *EF* (Leiden: Brill, 2000), 10/381-382.

²³ G.H.A. Juynboll, “*Ṣaḥīḥ*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/825-836.

²⁴ G.H.A. Juynboll, “*Raf‘*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/383-385.

²⁵ G.H.A. Juynboll, “*Mustamlī*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/725-726.

²⁶ G.H.A. Juynboll, “*Tadwīn*”, *EF* (Leiden: Brill, 2000), 10/81.

²⁷ G.H.A. Juynboll, “*Sunan*”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 9/874.

²⁸ G.H.A. Juynboll, “*Muṣannaf*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/662-663.

²⁹ G.H.A. Juynboll, “*Musnad*”, *EF* (Leiden: Brill, 1993), 7/705-707.

³⁰ G.H.A. Juynboll, “*Sunna*”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 8/878-881.

³¹ G.H.A. Juynboll, “*Ridjāl*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/514-519.

³² G.H.A. Juynboll, “*Aḥmad Muḥammad Ṣhākīr*”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 9/249.

³³ Juynboll, “*al-Rāmāhurmuzī*”, 8/420-421.

³⁴ G.H.A. Juynboll, “*al-Suddī* (İsmā‘īl b. ‘Abd al-Raḥmān)”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 9/762.

³⁵ G.H.A. Juynboll, “*al-Kḥawlānī* (Abū Idrīs ‘Ā‘idh Allāh b. ‘Abd Allāh)”, *EF* (Leiden: Brill, 1997), 4/1135.

³⁶ Juynboll, “*al-Tirmidhī*”, 10/546.

³⁷ Juynboll, “*Shu‘ba* b. *al-Ḥadīdī*”, 9/491-492.

³⁸ Juynboll, “*al-Sha‘bī*”, 9/162-163.

³⁹ G.H.A. Juynboll, “*Sa‘īd* b. *Zayd*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/857.

⁴⁰ Juynboll, “*Muslim* b. *al-Ḥadīdī*”, 7/691-692.

⁴¹ G.H.A. Juynboll, “*Ṣafwān* b. *al-Mu‘aṭṭal*”, *EF* (Leiden: Brill, 1995), 8/819-820.

⁴² G.H.A. Juynboll, “*Ibn Miḳsam*”, *EF* (Leiden: Brill, 2004), 12/393.

al-Mizzî⁴⁷. Konu bağlamında yapılan taksimin altına alınmayan iki madde daha vardır. Bunlar Ku'ūd⁴⁸ ve Sihāk⁴⁹tır. Maddelerin sayısal çokluğuna bakıldığında Juynboll'un EI²'de en çok biyografi içerikli maddelerle ilgilendiği görülür.

2. Muhaddislere İlişkin Tespitleri ve İddiaları

Juynboll, EI² kapsamındaki muhaddis incelemelerinde İslâmî biyografi yazıcılığından genel olarak farklı bir perspektif benimsemiştir. Geleneksel yaklaşım muhaddislerin ilmî otoritelerini, takvâlarını ve güvenilirliklerini öne çıkarırken, Juynboll eleştirel ve analitik bir yöntem geliştirmiştir. Aşağıdaki alt başlıklarda bu farklı bakış açısının muhaddis biyografilerine etkileri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.1. Şa'bî

Erken dönemin önde gelen hukukçularından ve hadis râvîlerinden biri olarak tanımladığı Şa'bî'nin biyografisini Juynboll rivayetlerden hareketle ele almaktadır. Aktardığına göre Şa'bî, Yemen kökenli bir hanedanın soyundan gelmekte olup Hamdân kabilesinin Şa'b koluna mensuptur. Isnâd zincirlerinde kendisine genellikle Şa'bî nadiren de Âmir olarak atıfta bulunulmuştur. Âmir isminin kullanımı bir karışıklık oluşturmamıştır. Çünkü isnâdların ilk kısmında başka bir Âmir ile karışıklığa yol açabilecek bir isim söz konusu değildir. İslâm'ın ilk iki asrındaki diğer birçok önemli şahsiyette olduğu gibi Şa'bî'nin doğum yılı hakkında da net bir bilgi verilmemektedir. Bir rivayette kendisi Celûlâ savaşının gerçekleştiği yılda doğduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Savaşın tarihi hakkında kaynaklar arasında hicri 16/637-8 ve hicri 19/640 olmak iki farklı yıl kaydedilmektedir. Taberî'nin (ö. 310/923) eserinde Şa'bî'nin doğum yılı hicri 21/642 olarak belirtilmiştir.⁵¹ Ölüm tarihi konusunda ise hicri 103/721 ile hicri 110/728 yılları arasında bir aralık verilmektedir. Ancak bu tarihleri başka tarihsel verilerden hareketle yeniden değerlendiren Juynboll, Şa'bî'nin doğumunun yaklaşık olarak 40/660 yılı civarında gerçekleşmiş olabileceğini iddia eder.⁵²

Juynboll bu çıkarımında Şa'bî'nin hicri 103/721 veya hicri 110/728 yıllarında vefat ettiği tarihi itibara alır. Vefat ettiğinde hicri 60'lı veya 70'li yaşlarda olduğunu varsayarak doğum yılını hicri 40/660 veya biraz daha sonrayla tarihlendirir. Buna ek olarak Şa'bî'nin er-Rebî' b. Huseym'i (ö. 65/685) sorguladığında yirmi yaşının başlarında olduğunu tahmin eder.⁵³ Juynboll'un kaynaklardan hareketle doğum tarihi olarak tespit ettiği hicri 16/637-8 ve hicri 19/640 veya hicri 21/642 tarihleri yerine 40/660 ve sonrasını göstermesinin temel bir nedeni vardır. O da isnâdın menşesine ilişkin iddiasıdır. Juynboll kaynaklarda Şa'bî'nin isnâd sorgulamasını başlatan kişi olarak gösterildiğinin farkındadır. Bu farkındalıkla söz konusu sorgulamayı isnâdın başlangıcına ilişkin ileri sürdüğü hicri 70'lere yaklaştırmaya çalışır. Oysaki burada doğum yılına ilişkin sunduğu rivayetlerden hareketle en erken hicri 16/637-8 en geç hicri 21/642 tarihleri esas alındığında ve dediği gibi Şa'bî'nin yirmili yaşlarda râvî sorgulamasına başladığı varsayıldığında hicri 36-41 yılları arasında bir tarihe ulaşılır. Bu tarih Juynboll'un isnâdın 70'li yıllardan sonra ortaya çıktığı iddiasını doğrudan çürütür. Juynboll bunun farkına varmış olmalı ki varsayımsal olarak Şa'bî'ye 60 veya 70 yıl ömür

⁴³ Juynboll, "al-Ṭayālīsī", 10/398-399.

⁴⁴ G.H.A. Juynboll, "al-Khawlanī (Abū Muslim 'Abd Allāh b. Ṭhuwab)", EI² (Leiden: Brill, 1997), 4/1135-1136.

⁴⁵ G.H.A. Juynboll, "al-Miḥdād b. 'Amr", EI² (Leiden: Brill, 1993), 7/32-33.

⁴⁶ G.H.A. Juynboll, "Nāfi'", EI² (Leiden: Brill, 1993), 7/876-877.

⁴⁷ Juynboll, "al-Mizzī", 7/212-213.

⁴⁸ G.H.A. Juynboll, "Ku'ūd", EI² (Leiden: Brill, 1986), 5/572.

⁴⁹ G.H.A. Juynboll, "Sihāk", EI² (Leiden: Brill, 1997), 9/565-567.

⁵⁰ Bk. Ebû Abdillāh Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *Kitābū't-tabakātī'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 8/367; el-Hatib el-Bağdādî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 11/144.

⁵¹ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümme ve'l-mülûke* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 2/521.

⁵² Juynboll, "al-Sha'bî", 9/162.

⁵³ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (London/NewYork: Cambridge University Press, 1985), 20.

biçerek vefat tarihinden bunu çıkarır. Doğum yılını 40 ve sonrası yıllara getirir. Ancak bu yaklaşım, ön kabullerle tarihsel verileri yeniden yapılandırması bakımından metodolojik açıdan sorunludur. Çünkü Juynboll, Şa'bî'nin kendi doğum tarihiyle ilgili rivayetleri göz ardı etmekte isnâd sistemine ilişkin tezini destekleme amacına hizmet eden bir kronoloji oluşturmaktadır.

Juynboll, Şa'bî'nin doğum ve vefat tarihinden sonra ilmi tutumuna, kişisel tercihlerine ve becerilerine ilişkin bilgilere değinir. Verdiği bilgilere göre hayatının büyük bir bölümünü, sıklıkla kendisiyle kıyaslanan İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) ile Kûfe'de geçirmiştir. Birçok sahâbe ile görüşmüş olması sebebiyle tâbiîn nesline dâhil edilmiştir. Re'ý kullanımına mesafeli bir yaklaşımı olduğu düşünülse⁵⁴ de Şa'bî'ye atfedilen yüzlerce hukukî görüş bazı kanonik öncesi hadis derlemelerinde günümüze ulaşmıştır. Bu görüşleri özellikle Abdürrezzak es-San'ânî (ö. 211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef* isimli eserlerin dizinlerinde görmek mümkündür. Bununla birlikte ilgili görüşlerin tarihî bağlamda gerçekten Şa'bî'ye ait olup olmadığını belirlemek güçtür. Ancak tâbiîn sözlerinin bu kadar sayıda günümüze ulaşmış olması onların tarihselliğinin genel olarak savunulabilirliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.⁵⁵ Öte yandan Şa'bî derin bilgiye sahip, çok yönlü bir fakih olarak tanımlanmış, hukukî ve ritüel konulardaki fetvalarının geniş bir talep ile karşılandığı zikredilmiştir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) eserinde ipekli giysiler giyme ve saçını kına ile boyama alışkanlığı gibi moda ve kozmetik alanında başlattığı eğilimleri genişçe anlatılmıştır.⁵⁶ Şa'bî'nin aritmetikteki becerisi ona miras meselelerini çözmede özel bir uzmanlık kazandırmıştır.⁵⁷ İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde ve Darimî'nin *Sünen*'indeki ferâiz bölümlerinde bu türden rivayetlere rastlanmaktadır. Şa'bî'nin bazen re'ye sıkça başvurduğuna bazen ise onu şiddetle reddettiğine dair çelişen açıklamaları da söz konusudur. Bu durumun mevâlî kaynaklı basit bir meslekî kıskançlıktan ileri gelmesi muhtemeldir. Mevâlîler dinlerini daha iyi anlayıp gerektiğinde katkıda bulunmak adına fetva verme ve hadis rivayetiyle de uğraşmışlardır. Şa'bî yeni Müslüman olmuş mevâlîlerin kendi uzmanlık alanına müdahale etmelerine pek tahammül edememiş olabilir.⁵⁸ Genel olarak mevâlîlere güvenmediği gözlemlenen Şa'bî'nin bu tutumunu şu sözlerine yansıtmış olması da mümkündür: “*Mevâlî Arab gramer kurallarında ustalaşırsa kesinlikle ilk bozanlar da onlar olur.*”⁵⁹ Şa'bî'nin eleştirilerinin hedefi olan mevâlîler arasında Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân, Hakem b. 'Utaybe (ö. 115/733), Ebû Sâlih Bâzâm ve kendini müfessir olarak tanımlayan Süddî de bulunmaktadır.⁶⁰

Juynboll Şa'bî'nin Seyf b. Ömer (ö. 180/796) ve birkaç diğer tarihçi tarafından muhafaza edilen erken dönem Irak fetih tarihi ile ilgili sayısız haberin isnâd zincirlerinde yer aldığını söyler. Bunlar arasında özellikle evâil türüne ait rivayetlerin orantısız derecedeki büyük sayısını dikkat çekici bulur. Şa'bî'nin isnâd kullanımı konusunda geniş çapta taklit edilen mu'ammer olgusunun doğmasına sebebiyet vermiş olabileceğini belirtir. Ona göre Şa'bî yaşadığı dönemde isnâd zincirine ihtiyaç duyulan rivayetleri özellikle uzun ömürlü râvîlere dayandırarak Hz. Peygamber'e nispet etmeyi düşünen ilk kişidir. Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşraf* adlı eserinde bulunan Adî b. Hâtim'in müsnedinde Adî'nin isnâd zincirlerine en fazla güvenen kişi Şa'bî olmuştur.⁶¹ Adî b. Hâtim uzun ömürlü oluşuyla mu'ammer olarak kabul edilen ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan isnâd zincirlerinde adı geçen nadir sahâbîlerden biridir. Mizzî'nin eserinde yer alan on beş isnâd zinciri peygamber, Adî, Şa'bî, bir râvî şeklinde uzanmaktadır. Bu, iki farklı metinle iki durumu desteklemektedir. Bunlardan biri Kur'ân'da geçen 'siyah ve beyaz iplik' ayrımından bahseden

⁵⁴ Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/368-370.

⁵⁵ G.H.A. Juynboll, “Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hâdî Literature”, *Arabica* 39/3 (Nov. 1992), 299-302.

⁵⁶ Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/371-372.

⁵⁷ Şa'bî'nin “*Ben besap ilmini el-Hâris el-A'ver'den öğrendim*” dediği aktarılır. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/367.

⁵⁸ Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/370.

⁵⁹ Bk. İbn 'Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/307.

⁶⁰ Juynboll, “al-Şha' bî”, 9/162-163.

⁶¹ Bk. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefeddin (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 7/274-280.

ayetin tefsiri, diğeri ise avlanmaya dair kurallardır. Şa'bî rivayeti doğrudan Adî'den alarak yayan tek müşterek râvîdir. Çünkü Adî'nin zikredildiği diğer bütün isnâd halkaları ya bütün tarîkleri Hz. Peygamber'den meşhûr hadis koleksiyonuna kadar tek râvîli senedlere ya da bir iki noktada Adî'den uzak yerde gözükken farklı müşterek râvîlere uzanmaktadır. Yapılan çalışmalarda çok sayıdaki müşterek râvînin kendisinden rivayette bulunduğu pek çok şeyhi uydurduğu görülse de burada Şa'bî Adî'yi uydurmamıştır. Çünkü Adî erken dönemdeki kaynaklarda oldukça çeşitli ve zengin tarihi bir role sahiptir. Bununla birlikte Şa'bî'nin nebevî hadislerin yayılmasındaki rolüne dair yapılması beklenen nihai bir analiz çalışması henüz yapılmamıştır.⁶²

Şa'bî'nin rolü hakkında geniş bir akademik çalışmanın yapılmamış olması, Juynboll'un yorumlarını spekülâtif hale getirmektedir. Çünkü Şa'bî'nin isnâd sistemindeki rolü ve nebevî hadislerin yayılmasındaki katkıları belirttiği üzere henüz nihai bir analiz çalışmasıyla kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Dolayısıyla araştırma eksikliği sürerken isnâd sistemine dair bu tür sonuçlara varmak, bilimsel metodoloji açısından eleştiriye açıktır. İlgili eksikliğe rağmen Juynboll, Şa'bî'ye isnâd konusunda iki rol biçmektedir. Birincisinde Şa'bî, rivayetleri sahîh ve güçlü göstermek için isnâd zincirini geriye doğru Hz. Peygamber'e kadar ulaştıran bir teorinin yanı sıra isnâdın geriye doğru gelişiminin parçası olmaktadır. Böylelikle Şa'bî isnâd zincirinin geçmişe uzanan inşa sürecinin bir temsilcisi konumundadır. İkincisinde Şa'bî kendisinden sonra gelen râvîler için isnâd zincirlerinin birleştirici rolünü üstlenmektedir. Diğer bir ifadeyle müşterek râvî konumundadır. Ancak Juynboll, Şa'bî'ye her iki rolü verirken isnâd sisteminin ilk dönem müslüman toplumunun dini, sosyal ve kültürel yapıları içinde doğal olarak evrimleşen bir yapı olabileceği ihtimalini göz ardı etmektedir. Bu bakımdan Juynboll'un Şa'bî'ye yüklediği bu roller tarihsel gerçeklikten çok, teorik bir modelin ihtiyaçlarını karşılamak için kurgulanmış izlenimi vermektedir.

Juynboll Şa'bî'nin isnâddaki rolü dışında siyasi, edebî ve toplumsal yönüne ilişkin de bilgi verir. Buna göre Şa'bî'nin hayatına dair tüm anlatımlar, siyasete derinlemesine dahil olduğu konusunda söz birliği içindedir. Irak valisi İbn Hübeyre (ö. 133/750) tarafından kadı olarak atandığı belirtilmiştir; ancak kendisinin işvereniyle gece sohbetlerini kadılık göreviyle birleştirmeyi reddettiği söylenmiştir. Şa'bî'nin aynı zamanda edebî yetenekleriyle de tanındığı, olağanüstü kâfiyeler ve yüksek nitelikli şiirler kaleme aldığı hatta bir ay boyunca hiç tekrar etmeden şiir okuyabileceğiyle övüldüğü rivayet edilmiştir.⁶³ Çocuklarını eğitim alması için Şa'bî'ye gönderen Emevî halifesi Abdülmelik'in⁶⁴ Ahtal (ö. 92/710-11) ile şiir yarışmalarına katılması için Şa'bî'yi Şam'a davet ettiği bildirilmiştir. Ayrıca onu Mısır valisi olan kardeşi Abdülazîz'e ve Şa'bî'den çok etkilendiği belirtilen Bizans imparatoruna gönderdiği de zikredilmiştir.⁶⁵ Öte taraftan Taberî, Muhtâr b. Ebî Ubeyd'in (ö. 67/687) isyanını başlattığına dair Şa'bî'nin tanık olduğu bir anlatıyı kaydetmiştir. Başlangıçta bu isyana destek verdiği daha sonra ise korkuya kapılarak Medâin'e ya da Medine'ye gittiği aktarılır.⁶⁶ Burada Şa'bî'nin, Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693) ile tanıştığı ve Abdullâh'ın, Şa'bî'nin meğâzî bilgisini kendi bilgisinden daha üstün olduğunu söyleyerek övdüğü nakledilir.⁶⁷ Şa'bî'nin şiî ideolojisine olan sempatisinin şiîlerin dinde aşırıya kaçmaları nedeniyle sona erdiği de belirtilir. İbn Abdürrabbih'in (ö. 328/940) *el-İkd* adlı eserinde onun rafizîlere karşı sert eleştirilerde bulunduğu aktarılır.⁶⁸ Nihayetinde Irak'a dönen Şa'bî'nin 80/699 yılında el-Haccâc'a (ö. 95/714) karşı İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanında kurrâ ile birlikte yer aldığı da söylenir. Bu vali rivayetlere göre Şa'bî'yi her zaman büyük bir saygıyla karşılamış, bu yüzden onu boyunun arîfi ve Hamdân kabilesinin yöneticisi olarak atamıştır. Bu isyan bastırıldıktan sonra Şa'bî, valinin intikamından kaçarak Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) sarayına sığınmış ve burada bir süre koruma altında kalmıştır. Daha sonra Haccâc'a döndüğü, isyandaki rolü için özür

⁶² Juynboll, "al-Sha'bî", 9/163; Juynboll, "The Role of 'Mu' ammarûn' in the Early Development of the 'Isnâd'", 157-159.

⁶³ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 14/146.

⁶⁴ Bk. Muhammed b. Halef Vekî', *Abbâriü'l-kudât*, thk. Abdülazîz el-Merâgî (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1366/1947), 1/421.

⁶⁵ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 14/147-148.

⁶⁶ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 14/143-144.

⁶⁷ Bk. Vekî', *Abbâriü'l-kudât*, 2/421.

⁶⁸ Bk. İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/249-250.

dilediği ve affedildiği iddia edilmektedir. Şa'bî'nin valî ile olan karşılaşması tarihî ve edebî kaynaklarda geniş yer bulan süslü anekdotlara konu olmuştur.⁶⁹

Juynboll'un anlatımlarında Şa'bî siyasi olarak hakim otoriteye hem destekçi hem de muhalif roller üstlenmiş görünmektedir. İbnü'l-Eş'as isyanına katılması, ardından Haccâc'ın affını talep etmesi ve tekrar devlet otoritesine yaklaşması gibi olaylarda Şa'bî pragmatik bir tutum sergilemektedir. Dönemin siyasi baskıları ve kişisel hayatta kalma kaygıları bağlamında bu tür tutumları makul karşılanabilir. Ancak dini otoriteye sahip bir şahsiyetin bu şekilde davranması tutarlılığı konusunda okuyucu da soru işaretleri oluşturabilir. Juynboll'un özellikle bu gibi rivayetlere odaklanması Şa'bî konusunda polemik yaratma potansiyeli taşıyan unsurları ön plana çıkarma eğiliminde olduğunu düşündürmektedir.

2.2. Şu'be b. el-Haccâc

Juynboll, Şu'be b. el-Haccâc'ı Basralı bir mevlâ ve 'Şeyhü'l-İslâm' unvanına sahip, seçkin bir âlim ve hadis müdevvini olarak tanımlar. Verdiği bilgilere göre Şu'be hicri 82-86/702-7 yılları arasında doğmuş ve hayatını veba salgını nedeniyle hicri 160/776 yılında kaybetmiştir. Aslen Vâsıtlı olan Şu'be'nin Basra'ya yerleştiği ve burada Hasan el-Basrî'yi (ö. 110/728) bulmayı amaçladığı zikredilmektedir. Şu'be'nin Hasan el-Basrî ile fikhî meseleler üzerine ders yaptığına dair bilgiler mevcuttur. Bu bilgi tarihsel açıdan doğru kabul edilirse Şu'be'nin Basra'ya Hasan'ın vefat ettiği yıl olan 110/728'de veya daha önce geldiği söylenebilir.⁷⁰ Öte taraftan Şu'be'nin şahsî hayatına dair ayrıntılar sınırlıdır; ancak bazı rivayetler, onun konuşma bozukluğuna sahip olduğunu ve oldukça sade bir yaşam sürdüğünü göstermektedir. Kirli ve tozlu kıyafetler giyen Şu'be'nin dünyevî zevklerden uzak durması ve yoksullara yönelik cömertliği büyük övgü toplamıştır. Bu davranışları yaşadığı dönemde zahidâne bir hayat anlayışı çerçevesinde yüksek takdir görmüştür.⁷¹ Hayatının erken dönemlerinde şiire ilgi duyduğu ve dönemin önemli şairlerinden Tırmıhâh (ö. 125/743 [?]) ile yakın bir ilişki kurduğu söylenir. Şiire olan düşkünlüğü birçok kez üstü kapalı dile getirilmiştir. Asma'î (ö. 213/828) bu hususta şöyle demiştir: “*Şiirde ondan daha uzman birini hiç görmedik.*”⁷² Bununla birlikte ünlü fakih ve muhaddis el-Hakem b. 'Uteybe'nin (ö. 112-15/730-3) çeşitli hocalardan hadis naklinde bulunması Şu'be'yi derinden etkilemiştir. Bu durum onun hadis ilmine yönelmesini ve bu alanda çalışmaya başlamasını sağlamıştır.⁷³ Şu'be zamanla Basra'nın en önde gelen hadis derleyicisi haline gelmiş ve kendisinden on yaş küçük olan meslektaş Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ona verdiği 'emîru'l-mü'minîn fi'l-hadis' onursal ünvanıyla tanınmıştır.⁷⁴ Buna karşı Ebû Hanîfe'nin Şu'be'yi küçümseyerek şehrin değersiz kesimi anlamına gelen 'haşvü'l-mısr' olarak nitelendirdiği söylenmektedir.⁷⁵ Juynboll'un dikkat çektiği çelişkili rivayetler Şu'be'nin farklı kişilerce nasıl algılandığını ve dönemindeki tartışmaların boyutlarını anlamak açısından önemlidir. Ancak rivayetlerin bağlamlarının verilmemesi Şu'be'nin ilmî konumuna dair net bir değerlendirme yapmayı engellemekte ve böylelikle okurun sadece bağlamdan kopuk rivayetlere odaklanmasına neden olmaktadır. Oysaki rivayetlerin bağlamları sunulsaydı bu çelişkili anlatımların nedenleri ve aralarındaki ilişkiler daha net görülebilirdi. Ayrıca Şu'be'nin ilmî değeri ve dönemin ilmî çevrelerindeki itibarı anlaşılabilirdi. Bu eksikliğin bilinçli bir tercih sonucu mu ortaya çıktığı yoksa farkında olmadan mı yapıldığı net bir şekilde tespit edilememektedir.

⁶⁹ Juynboll, “al-Şa'bî”, 9/163. Söz konusu konuşma için bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 8/368.

⁷⁰ Biyografisi için bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 9/280; Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 10/353-367; Ebû Abdillâh ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 7/202-228.

⁷¹ Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/207-211.

⁷² Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/212.

⁷³ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 10/357; Zehebî, *Siyer*, 7/212.

⁷⁴ Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/206.

⁷⁵ Juynboll, “Shu'ba b. al-Hadjidjâdj”, 9/491-492. Ebû Hanîfe'nin ilgili sözü için bk. Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâ'i'r-ricâl* (Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/241; Ebû Abdillâh el-Hüseyn es-Saymerî, *el-Abbârü Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 80.

Juynboll Şu'be'nin Mizzî'nin *Tebzîbü'l-kemâl*'inde isimlerini kaydettiği 300'den fazla hocadan hadis duyduğuna ve bu hocaların yaklaşık 130'unun Kûfe'den geldiğine de değinir.⁷⁶ Ancak 300 rakamının tam olarak kabul edilemez olduğunu belirtir zira Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856) *Kitâbü'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı eserinde Mizzî'nin listesine dahil edilmeyen birçok ismi zikretmiştir. Juynboll'a göre incelendiğinde bu 300 kişinin yarısından fazlasının tamamen kimliği belirsiz diğer bir ifadeyle meçhûl kişiler olduğu görülür. Yaklaşık 300 hadis hocası olduğu iddia edilenler arasında Şu'be'nin rivayetleri nedeniyle genel olarak eleştirildiği bir kişi de vardır; o da genellikle aşırı şii doktrinleriyle ilişkilendirilen Câbir el-Cu'fî'dir (ö. 128/746).⁷⁷ Başlangıçta, Şu'be de Şîlik ile ilgili suçlamalardan muaf görülmemiştir.⁷⁸ Şu'be görüş olarak teraffud (mutedil sayılabilecek Râfîzî fikirler taşıma) ile ilişkilendirilmiş; bu iddiayı talebelerinden biri olan Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798) ona atfetmiştir. Şu'be'nin sonunda bu fikirleri terk ettiği gözlenmiştir.⁷⁹ Hocalarından aktardıkları rivayetlerin basılı koleksiyonlarda doğrudan mevcut olması açısından Şu'be'nin birçok öğrencisi arasında iki kişi özellikle önemlidir. Bunlardan biri *eş-Zühd ve'r-rekâ'ik* isimli eseriyle Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797) diğeri *Müsned* adlı eseriyle Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)'dir. Bu öğrencilere eşit derecede verimli olan Muhammed b. Ca'fer Gunder (ö. 193/809), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/814), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/819), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Muâz b. Muâz (ö. 196/812) ve Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) olmak üzere Şu'be'nin yedi öğrencisi daha eklenebilir. Şu'be'nin büyük bir hadis râvîsi olarak tanınmasının yanı sıra, şöhreti aynı zamanda cerh ve ta'dîl ilmindeki otoritesine de dayanmaktadır. Hadis râvîlerini eleştirme ve güvenilir ilan etme ilmi anlamına gelen cerh ve ta'dîlde Şu'be'nin genel olarak ilk temsilci olduğu kabul edilir. Buna bağlı olarak kendisine 'muhaddislerin terazisi' anlamına gelen 'kayyâmü'l-muhaddisin' unvanı verilmiştir. Kaynaklarda onun özellikle yalan konusunda ihtiyatlı davrandığına dair çok sayıda anekdot bulunmaktadır. Bu bağlamda rivayetlere eklemeler yaptıkları için kıssa anlatıcılarını kınadığı ve kötü şöhretli bir hadis uydurucusu olan Ebân b. Ebî 'Ayyâs'ı (ö. 138/755) mahalli kadı mahkemesine çıkarma arzusunu dile getirdiği söylenmiştir.⁸⁰

Juynboll'un Şu'be'nin 300'den fazla hocasından rivayet ettiği hadislerin yarısından fazlasının meçhûl râvîlerden oluştuğu değerlendirmesi râvî değerlendirmelerinde titizlik gösteren Şu'be'yle örtüşmemektedir. Zira cerh ve ta'dîl ilminin ilk temsilcisi olarak kabul edilen ve râvîlerin durumunu araştırmaya bu denli özen gösteren bir muhaddis için bu tür bir genelleme karalama izlenimi yaratmaktadır. Kaynaklarda Şu'be'nin meçhûl râvîlerden rivayet ettiğine ilişkin nakiller söz konusudur. Buna karşın isim ve künyeleri gizli kalmış râvîlerin kimliklerinin meçhûl kalmaması için çaba harcadığı da mevcuttur.⁸¹ Râvîlerin bilinmesine özen gösteren birinden aktardığı rivayetlerin yarısından fazlasını meçhûl râvîlerden derlemesi beklenilebilir bir tutum değildir. Bu iddianın daha detaylı bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğu açıktır.

Öte taraftan Juynboll, Müslüman orta çağ bilginleri arasında mütevâtir olarak kabul edilen en ünlü hadislerden biri olan 'men kezebe' hadisinin⁸² büyük olasılıkla Şu'be'den kaynaklanmasını ilginç bir paradoks olarak değerlendirir. Ona göre zikredilen sözde nebevî sözü destekleyen az sayıdaki isnâd demetinde en eski ve aynı zamanda en iyi doğrulanmış müşterek râvî olarak Şu'be yer almaktadır. Bununla

⁷⁶ Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/209.

⁷⁷ Şu'be, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî hakkında 'Hadiste sadûktur' demiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 2/497.

⁷⁸ Bk. İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-'ilel* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1427/2006), 1/268.

⁷⁹ Söz konusu rivayet için bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 10/360.

⁸⁰ Juynboll, "Şu'ba b. al-Ḥaǧǧiǧāǧi", 9/491-492. Bk. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-enlîyâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 7/150.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/159.

⁸² Bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 6/109-110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 11/25; Ebû Muhammed Abdullâh ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), "el-Mukaddime", 46 (No. 542); İbn Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîb-i Sahîb-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 14/149; Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *Kitâbu't-tertib* ('Umân Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1424/2003), 2/323-325.

birlikte Şu'be'nin isnâd zincirlerinde tartışmasız müşterek râvî olduğu ve dolayısıyla metinlerden veya onların bir kısmından sorumlu olduğu hadislerin listesi oldukça geniştir. Kütüb-i sittenin birçok bölümünde, Hz. Peygamber'e nispet edilen ve kesinlikle Şu'be'ye ait olan sözler mevcuttur. Bunlar arasında Ehl-i sünnetin sünnî teorilerini geliştirme sürecinde temel kabul edilebilecek bazı önemli hadisler de bulunmaktadır. “İslâm'da *güzel bir sünnet ortaya koyan kişi, bu sünnetin sevabını ve ardından gelenlerin bu sünneti uygulayarak elde ettikleri sevabı alacaktır...*” hadisi buna örnek gösterilebilir.⁸³ Bu hadisin ifadelerinden isnâd kümesinin yadsınamaz müşterek râvîsi olan Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) sorumlu tutulabilir. Ancak Şu'be'nin bu sözü düşünen ilk kişi olduğu da varsayılmamalıdır. Çünkü ‘sünnet’ terimi olmaksızın “*Kim güzel bir uygulamaya dikkat çekerse, onu benimseyenlerin alacağı sevap kadar sevap alacaktır.*” şeklinde ifade edilen bir rivayette de bu söz ima edilmektedir. Isnâd zinciri temelinde bu hadis Şu'be'ye hadisi aktaran A'meş'e (ö. 148/765) atfedilebilir. Ancak isnâdlarına bakıldığında bunların A'meş ve Şu'be'den çok sonra ortaya çıktığı görülür.⁸⁴

Sonuç olarak Juynboll, Şu'be'yi isnâd analizinde müşterek râvî olarak konumlandırır. Bu da Şu'be'nin bir hadisin tedavüle çıkmasından ve o hadisin isnâd zincirinin geriye doğru kurgulanmasından sorumlu olduğu anlamına gelir. Juynboll'un cerh ve ta'dil konularındaki titizliğiyle tanınan bir ismi hadisin uydurulmasından sorumlu tutması, isnâdın güvenilirliğini sorgulama ve ilgili rivayetleri şüpheli hale getirme çabası olarak değerlendirilebilir. Zira bu yaklaşımla hem Şu'be'nin hadis literatüründeki itibarını hem de rivayetlerin otantikliğini tartışmaya açmaktadır.

2.3. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî

Juynboll'un aktardığı bilgilere göre Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ‘ilim dağı’ lakabıyla anılan ve ünlü Basralı hadis müdevvinlerinden biri olarak tanınmaktadır. Hicri 203 veya 204/819-820 yıllarında yaklaşık yetmiş yaşında vefat eden Tayâlisî, el-Zübeyr b. el-Avvâm kabilesinin bir mevlâsı olup aslen Pers kökenlidir.⁸⁵ Nisbesini belli bir Fars üst giysisi veya başlığı olan, baş ve boyun çevresine sarılan şal benzeri bir örtü anlamına gelen taylâsân giyme alışkanlığından aldığı söylenir. Hafızasıyla ünlü olan Tayâlisî 30.000 hadisi duraksamadan ezbere okuyabileceğiyle övünmüştür. Özellikle zamanının en büyük Basralı muhaddisi Şu'be'den öğrendiğini söylediği birçok hadis sebebiyle takdir görmüştür. Semecarpus anacardium (belâzür) bitkisinin cevazından yapılan bir ilaç içtikten sonra vefat etmiştir.⁸⁶ Tayâlisî *Müsned* adını taşıyan hadis koleksiyonu ile ön plana çıkmıştır. 1321/1903 tarihiyle Haydarâbâd'da basılan bu eser 2.768 hadis içermektedir.⁸⁷ Söz konusu hadislerden yaklaşık yirmi dört tanesi, dikkat çekici uzunluklarıyla öne çıkar. Ancak bu sayı, tüm kaynakların ona atfetmekte hemfikir olduğu on binlerce rivayetin rakamlarıyla karşılaştırıldığında oldukça mütevazidir. Bu sebeple, mevcut *Müsned*'in tüm koleksiyonu değil sadece sahâbîler tarafından az ya da çok muttasıl isnâdlarla nakledilen ve nebevî hadislerden oluşan bir kısmı içerdiği söylenebilir. Abdürrezzâk es-San'ânî ve İbn Ebî Şeybe tarafından derlenen ve her biri on binlerce

⁸³ Juynboll, “Shu'ba b. al-Hadjjâdî”, 9/491-492. Zikredilen rivayet için bk. Hanbel, *Müsned*, 31/494-495; Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 2/431-432.

⁸⁴ Juynboll, “Sunna”, 9/880. Juynboll'un Şu'be'ye ilişkin iddiaları için ayrıca bk. G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 477-566.

⁸⁵ Bk. İbn Sa'd, Tayâlisî'nin 92 yaşını doldurmadan vefat ettiğini nakleder. Zehebî ise İbn Sa'd'dan naklen 72 yaşında olduğunu zikreder. Krş bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9/299; Zehebî, *Sijer*, 9/384.

⁸⁶ Biyografisi için bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9/299; Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 10/32-38; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/389-390; Takıyyüddîn Abdülganî el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme, 1437/2016), 5/269-272; İbn Nukta el-Bağdâdî *et-Takvîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen* (Beyrût: Dâru'l-Nevâdir, 1435/2014), 523-526; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 11/401-408; Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Târîbü'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 5/84-86; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), 1/351-352; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehîz* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm, 1414/1993), 4/182-187.

⁸⁷ Bir başka nüshada 2890 hadise yer verilmiştir. Ebû Dâvûd Süleymân et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1420/1999), 4/483.

rivayet içeren *Musannef* adlı koleksiyonlarla mukayese edildiğinde şu anki *Müsned*'in daha az güvenilir isnâd zincirleriyle desteklenen tüm rivayetlerin çıkarıldığı bir derleme olduğu varsayılabilir. Bu eser sahâbe rivayetlerini içermediği gibi tabiîn rivayetlerine de neredeyse hiç yer vermemekte ve erken dönem fukahânın şahsî görüşlerini ifade eden akvâl adı verilen görüşleri de kapsamamaktadır. Oysaki bu üç rivayet mezkûr musanneflerde bolca bulunmaktadır. Haydarâbâd baskısında ya da bilindiği kadarıyla başka bir yerde doğrulanmamış olsa da elimizdeki *Müsned*, şuan ki halinin birkaç katı büyüklüğünde olan orijinal bir külliyyatın kısaltılmış versiyonu olabilir. Dolayısıyla bu külliyyatın artık mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu muhtemel daha büyük koleksiyon tamamen kaybolmuş değildir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i, Tayâlisî'ye dayanan ve *Müsned*'inde izine rastlanmayan düzinelerce rivayeti aktarmaktadır. Bu rivayetlerin o büyük orijinalin bir parçası olması muhtemeldir.⁸⁸

Juynboll burada *Müsned*'in daha kapsamlı bir külliyyatın kısaltılmış bir versiyonu olduğunu hatta bu süreçte mevkûf, mürsel ve akvâl türü rivayetlerin bilinçli bir şekilde çıkarıldığı yönünde bir sansürlenme ihtimalinden bahsetmektedir. Ancak bu varsayım *Müsned*'in derlenme sürecine dair mevcut bilgilerle uyumlu değildir. Zira kaynaklarda günümüze ulaşan eserin doğrudan Tayâlisî'nin telifi olmadığına ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Verilen bilgiye göre *Müsned*, Tayâlisî'nin kendisi tarafından yazılmış bir eser değil Horasanlı hafızlardan biri tarafından derlenmiş bir eserdir.⁸⁹ Bu tür bir derleme pratiği, müelliflerin doğrudan telif ettiği eserden ziyade rivayetleri dinleyicilerinin ya da talebelerinin derlediği koleksiyonlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Juynboll'un sansür ya da bilinçli bir eksiltme şeklindeki iddiası yerinde değildir. Söz konusu iddiası bu bağlamda fazla genelleştirilmiş ve spekülâtif bir çerçevede kalmakta eserin derlenme sürecini tam anlamıyla yansıtmamaktadır.

2.4. Müslim b. el-Haccâc

Juynboll, hadis ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan Müslim b. el-Haccâc'ın öncelikle biyografisi ve eserleri üzerinde durmuştur. Müslim'in doğum yılına ilişkin hicri 202/817 ve hicri 206/821 olmak üzere iki farklı tarih zikretmiş, ikinci tarihin Müslim'in vefat yaşıyla daha uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Verdiği bilgilere göre Müslim erken yaşlardan itibaren hadis aramak için Irâk, Hicâz, Suriye ve Mısır'a talebû'l-ilim adı verilen yolculuklar yapmıştır. Birçok hocadan hadis işitmiş ve bunlar arasında en etkili olanları Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbûrî (ö. 224-6/839-41), Ka'nebî (ö. 220-1/835-6), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/854), Kavâriî (ö. 235/850), Ebû Kurayb Muhammed b. el-Alâ (ö. 248/862), Osmân b. Ebî Şeybe (ö. 239/853), Muhammed b. el-Müsenâ (ö. 252/866) ve Muhammed b. Râfî' (ö. 245/859), Ali b. Hucr (ö. 244/858), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/848), İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Râheveyh (ö. 237-8/851-2), Muhammed b. Beşâr Bündâr (ö. 252/866) ve Saîd b. Mansûr'dur (ö. 227/842). Diğer bir hocası ise Harmele b. Yahyâ'dır (ö. 244/858).⁹⁰ Bununla birlikte Müslim'in hocaları arasında bir zamanlar Medinelî alimler arasındaki anlaşmazlıkları bazı uydurma hadislerle çözdüğünü itiraf eden ve tartışmalı bir râvî olan İsmâil b. Ebî Üveys (ö. 226-7/841-2)⁹¹ ile uydurma hadislerin çoğaltılmasıyla itham edilen Muhammed b. Hâtîm (ö. 235-6/849-50) de bulunmaktadır.⁹² Juynboll'un Müslim'in hocaları arasında tartışmalı şahsiyetlere de dikkat çekmesi, onun hadis literatürüne dair eleştirel metodolojisinin bir yansımasıdır. Bu yaklaşımla, rivayetlerin idealize edilmeden incelenmesi gerektiğini savunan bir perspektif ortaya koyar. Böylelikle Müslim'in rivayetlerinin mutlak bir sağlamlık üzerine kurulu olmadığını hocaları üzerinden ima eder.

⁸⁸ Juynboll, "al-Tayâlisî", 10/398-399; Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Ḥadîṭ Literature", 300.

⁸⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/190-191.

⁹⁰ Biyografisi için bk. Bağdâdî, *Târîbu Medîneti's-selâm*, 15/121-125; Makdisî, *el-Kemâl*, 8/375-377; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/499-504; Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, *el-Esâmî ve'l-künâ* (Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1436/2015), 2/352; Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile* (Suudi Arabistan: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 1419/1999), 2/413-417; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 126-128; Zehebî, *Siyer*, 9/557-580.

⁹¹ Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 1/312.

⁹² Juynboll, "Muslim b. al-Ḥadîdî", 7/691.

Juynboll, Müslim'in ilim yolculukları ve hocalarını ele aldıktan sonra genellikle *Sahîh* olarak da anılan *el-Câmi' u's-Sahîh* adlı eserine ilişkin geniş bir değerlendirme sunar.⁹³ Juynboll'un verdiği bilgilere göre bu eser sünî hadis alimlerinin ittifakı sonucu Buhârî'nin *Sahîh*'i ile birlikte tüm zamanların en güvenilir hadis koleksiyonu olarak kabul edilmektedir. Öte taraftan Müslim'in eserinin Buhârî'nin eserine tercih edilip edilmemesi konusunda bazı tartışmalar olmuştur. Mağrib'de zaman zaman Müslim'in *Sahîh*'i, Buhârî'nin *Sahîh*'ine tercih edilmiştir. Bu bağlamda özellikle İbn Hazm anılmaktadır. Buhârî'nin çok sayıda yer verdiği muallaklardan dolayı onu eleştirdiği iddia edilmektedir.⁹⁴ Uzun vadede Buhârî'nin eseri öne çıkmış ve Kur'ân'dan sonra İslâm'ın en kutsal dinî kitabı olarak kabul görmüştür. Hemen ardından ise Müslim'in eseri gelmiştir. Müslim'in kendisinden 300.000 hadis topladığı ve bunlardan *Sahîh*'i için bir seçki yaptığı rivayet edilmektedir.⁹⁵ Orta çağ alimlerine göre tekrarlar hariç *Sahîh*'ine aldığı hadislerin toplam sayısı 4.000'dir. Fakat Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî farklı müstakil hadis sayısının 3.000'in biraz üzerinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Müslim'in eseri ikinci sırada gelse de modern tarihçiler için Kütüb-i sitte arasında en faydalı olan eserdir. Bu faydasını Müslim bölümlerinin özel tasnifine borçludur. Buhârî'nin *Sahîh*'i de tasnifi nedeniyle övülmüş ve başlangıçta Müslim'in eserinden daha çok önemsenmiştir. Bu durum büyük ölçüde Buhârî'nin daha gelişmiş tarâcime sahip olmasına dayanmaktadır. Buhârî'nin bâb başlıklarına nispetle yetersiz olduğu düşünülen Müslim'in bâb başlıkları daha sonra Nevevî tarafından önemli ölçüde geliştirilmiştir.⁹⁷ İlk bakışta Müslim ve Buhârî'nin bölüm başlıkları geniş bir benzerlik gösterse de bölümlerin içerikleri birbirinden farklıdır. Buhârî'nin eserindeki bölümlerin fıkıh bâblarına göre düzenlendiği varsayılır; ancak daha yakından incelendiğinde bu düzenin biraz daha esnek olduğu görülür. Çoğu bölüme sıklıkla ilgili olmayan hadisler eklenmiştir. Buhârî hukûkî veya ritüelle ilgili konulara mümkün olduğunca çok sayıda yaklaşım sunmayı amaçlamıştır. Bu da sonunda belirli bir sorunun veya konunun onlarca veya daha fazla tekrarına yol açmıştır.⁹⁸ Juynboll'un Müslim'in eserinin yapısı, hadislerin sıralanışı ve güvenilirliği konusundaki bu değerlendirmeleri, İslâm kaynaklarının aktardığı perspektifle önemli ölçüde örtüşür. Bu bağlamda yeni veya farklı bir bakış açısı sunmamaktadır.

Juynboll'a göre Müslim'in eserindeki hemen her bölümün dayanağı ise bir veya bazen birden fazla metin salkımına (main cluster) dayanır. Bunlar bir kez listelendikten sonra, başka bir bölümde nadiren tekrarlanır. Buhârî'nin derlemesinde ise bir metnin çeşitli farklı versiyonlardaki tekrarları eserin her yerine dağılmış durumdadır. Bunların çoğu kendilerine ait isnâd zincirlerine sahiptir; bu nedenle metin

⁹³ Juynboll'un zikrettiği ismin aksine Müslim'in eser isminde *câmi'* lafzına yer vermeyen kaynaklar da söz konusudur. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/568; Ebû'l-Kâsım et-Tüçibî, *Bernâme*, thk. Abdülhafız Mansûr (Tûnus/Libya: Dâru'l-Arabiyye, 1981), 93; Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî, *el-Müfihim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/101; Safiyyurrahmân el-Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün'im* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 1/16; Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma' rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 135.

⁹⁴ Bu konudaki görüşler için bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 18-19; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 26; İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu nubbeti'l-fiker*, thk. Nûreddîn İtr (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 57-59; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/98-101. Müslim'in on dört ta'likâtının bir listesi için bkz. Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Sabihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kâhire: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1347/1929), 1/16-19.

⁹⁵ Bk. Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/122; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşke* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 58/92; Zehebî, *Siyer*, 12/565; Tüçibî, *Bernâme*, 93.

⁹⁶ Kaydedilen sayılar için bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Syânati Sahîhi Müslim* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984), 99-100; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *İbtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 99; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/589; Zehebî, *Siyer*, 12/566; Muhammed Abdurrahman Tavâlîbe, *el-İmâm Müslim ve menbecuhu fi sahihihi* ('Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000), 109-110.

⁹⁷ Bâb başlığı konusundaki değerlendirmeler için bk. İbnü's-Salâh, *Syâne*, 1/21; Muhammed b. Muhammed Nuristânî, *el-Medhal ilâ Sahîhi'l-imâm Müslim* (Kuveyt: Mektebu's-Suûni'l-Fenniye, 1428/2007), 62.

⁹⁸ Juynboll, "Muslim b. al-Hâdîdjâdî", 7/691-692. Buhârî'nin eserinin bâb başlıklarının özellikleri için ayrıca bk. Şah Veliyyullah, *Şerhu terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*, thk. İzzet Muhammed Fergalî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 1420/1999), 19-22; Muhammed Zekerîyyâ Kandehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim li-Sahîbi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Büşârî'l-İslâmîyye, 1433/2012), 1/116-119; Bedrüddîn İbn Cemâa, *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî* (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 26-27.

salkımlarını yalnızca bu derlemeden inşa etmek, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ının yardımıyla bile oldukça zahmetlidir. Müslim'in derlemesinde, tekrarlanan rivayetler neredeyse her zaman aynı bölümde toplanmıştır. Bu, metnin farklı versiyonları ve buna eşlik eden isnâd zincirleri ile kaç kez geçtiğini hızlı ve etraflıca görmeye olanak tanır. Müslim'in görünüşte birbirine bağlanamayan, çoklu isnâd zincirlerine bir tür şematik yapı yaratma bağlamında Kâdî İyâz (ö. 544/1149) 'asl' kavramını ortaya atmıştır. Fakat bu terimin de ima ettiği gibi her bir asl daha az temel, daha az alakalı, fakat kısmen açıklayıcı ek materyalin bulunduğu bir çerçeve içinde var olmakta ve bunun için de mütâbiât ve şevâhid olmak üzere iki terim daha kullanılmaktadır. Açıkça söylemese de İyâz, Müslim'in eserinin bir bölümünde zikredilen ilk isnâd-metninin her zaman temel görünümünde olduğunu ve sonraki isnâd-metnlerinin bir tür yorum oluşturduğunu tespit etmiş olmalıdır. Teknik terim olarak 'metin salkımı' kavramı özellikle Müslim'in eseri ile bağlantılı olarak oldukça kullanışlıdır. Bu kavram modern hadis dilinde İyâz'ın Müslim'in isnâd zincirlerini düzenlemesinde kullandığı 'asl-mütâbiât-şevâhid' kavramlarına eşdeğerdir. Ancak Juynboll bir hususun akılda tutulması gerektiğini belirtir: Usûlün (asılların) isnâd zincirleri yakından incelendiğinde beklenilen aksine bu zincirlerin çoğunlukla nispeten geç bir kökene sahip olduğu bilgisi elde edilir. Buna karşılık çeşitli mütâbiât zincirleri genellikle çok daha eski müşterek râvîlere işaret eder. Kısacası Müslim'in rivayetlerini özel bir düzenlemeyle sunması, usûlün mutâbi'ât ile örnekendirilmesi ve her iki kategorinin de Mizzî'nin yardımıyla ilgili müşterek râvîlerin hızlıca tespitine imkân tanınması, bunların ardından isnâd çoğalmasının boyutlarını gösteren ve bazen telif hakkında ipuçları barındıran şevâhidin gelmesi nedenleriyle Müslim'in *Sahîb*'i diğer kanonik derlemelerin aksine hadisin analiz ve tarihî tespiti açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Eser mukaddime bölümüne sahip olması yönüyle de önemli ve benzersizdir. Mukaddimenin son kısmı tartışmalı bir konu olan mu'anan isnâdların kabul edilip edilmemesiyle ilgilidir. Bu konuda Müslim'in diğer muhaddislere nispetle biraz daha esnek bir tutum sergilediği rivayet edilmektedir.⁹⁹

Sonuç olarak Müslim'in isnâd zincirlerini düzenleme biçimi Juynboll'un hadisleri analiz etmesini kolaylaştırmakta, isnâd eleştirisi ve tarihleme süreçlerinde güçlü bir araç işlevi görmektedir. Çünkü bu isnâdlar, tarihsel kökenlerin izini sürmede ve metnin yayılma dinamiklerini anlamlandırmasında önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle mütâbaat zincirlerinde yer alan isimlerin genellikle daha eski tarihlerde yaşamış müşterek râvîlere işaret etmesi, hadislerin tarihsel bağlamını inşa etmesinde bir rehber görevi görmektedir. Bu bağlamda 'metin salkımı' terimini isnâdları daha geniş bir analitik bağlama oturtmak için kullanır ve bu kavramın İyâz'ın tasnifine denk geldiğini düşünür. Mizzî'nin eseri de bu analitik süreçte başka bir katkı sağlar. Bu açıdan eser Müslim'in isnâdlarını anlamak ve hadislerin kökenlerine dair sonuçlar çıkarmak için Juynboll'un başvuru kaynağı niteliğindedir. Ancak Juynboll burada Müslim'in hayatını eseri üzerinden okumaya ve isnâd analizi metodunu öne çıkarmaya fazlasıyla odaklanmış ve biyografiyi bir muhaddisin biyografisinden çok bir eser analizine ve teorik çerçeveye dönüştürmüştür. Müslim'in eserine dair uzun çözümlemeler sunarken hocaları, öğrencileri, entelektüel çevresi ve yaşadığı dönemin hadis çalışmalarına olan etkisini daha arka planda bırakmıştır. Oysaki Müslim'in eserine ilişkin detaylar, biyografinin bir bölümü olmalıydı ve biyografiyi tek başına tanımlayan bir çerçeveye dönüşmemeliydi. Kendi metodolojik araçlarını önceleme tercihiyle Juynboll, bizce Müslim'in bir ilim adamı olarak gelişimini, entelektüel etkileşimlerini, farklı eserlerini ve ilmi çevreler üzerindeki etkisini derinlemesine kavrayabilme imkânını Batı'ya sunamamıştır.

2.5. Tirmizî

Juynboll, Tirmizî'nin biyografisini rivayetlerden yola çıkarak ele almıştır. Rivayetlere göre Tirmizî hicri 210/825 yılında Tirmiz yakınlarında doğmuştur. Hadis tahsili amacıyla Horasan, Irak ve Hicazı kapsayan geniş bir coğrafyada seyahat etmiş ve Buhârî'nin talebesi olmuştur. Hayatının ilerleyen dönemlerinde, aşırı gözyaşı dökmenin etkisiyle görme yetisini kaybetmiş ve 279/892 yılında Tirmiz'de vefat etmiştir.¹⁰⁰

⁹⁹ Juynboll, "Muslim b. al-Ḥadīdī", 7/691-692; Juynboll, *Muslim Tradition*, 239.

¹⁰⁰ Biyografisi için bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dımaşk: Mektebetü'l-Hulvânî, 1389/1969), 1/193-194; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-rivâi*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/678. Tirmizî'nin âmâ oluşu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bk. Zehabî, *Sijyer*, 13/270.

Genellikle Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eserlerinden sonra dördüncü sırada değerlendirilen *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseriyle ünlüdür. Söz konusu eserin, Ahmed Muhammed Şâkir'in editörlüğünde Kâhire'de 1937-1965 yılları arasında yayımlanan baskısında 3.956 hadis yer almaktadır.¹⁰¹ Bu hadislerin, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşraf* adlı eseri üzerinden tespit edilmesi de mümkündür. Tirmizî son derece önemli bir erken dönem teorik çalışması olan *Kitâbü'l-'ilel* bölümünü eserin sonuna eklemiştir.¹⁰² İlgili bölümde Tirmizî, hadis tasnifinde ve değerlendirmesinde kullandığı sahîh-hasen-garîb yöntemlerini tanımlamış; bu üç teknik terimi çoğu zaman çelişkili görünen kombinasyonlarla kullanmıştır. Bu yöntemler, bazı muhaddisler tarafından eleştirilmiştir. Bu yönetime dair kapsamlı bir inceleme için İbn Receb'in (ö. 795/1393) *Şerhu 'ilel'i't-Tirmizî* adlı eserine başvurulabilir.¹⁰³ *el-Câmi'u's-sahîh*'in dışında Tirmizî sadece Peygamber'in özelliklerini konu alan *Kitâbü's-şemâil* adında bir eser telif etmiştir.¹⁰⁴ Muhtemelen bu eser İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-tabakâtü'l-kebîr*'indeki Muhammed biyografisinin son kısmından esinlenerek oluşturulmuştur.¹⁰⁵

Juynboll'un Tirmizî hakkında yaptığı bu değerlendirmeler hem biyografik unsurlar hem de Tirmizî'nin hadis ilmindeki katkıları açısından yüzeyselliğiyle dikkat çeker. Zira Tirmizî'nin hadis tahsili için yaptığı seyahatler, Buhârî ile olan talebelik ilişkisi ve görme yetisini kaybetmesi gibi biyografik detaylar basit bir tarihî özet şeklinde sunulmuştur. Tirmizî'nin etkisini ve hadis ilmi üzerindeki uzun vadeli katkılarını değerlendirme çabası neredeyse hiç görülmemektedir. Bununla birlikte *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserin hadis literatüründe önemli bir yere sahip olduğunu belirtmesi özellikle sahîh, hasen ve garîb hadis sınıflandırmaları açısından bir çerçeve sunduğunu vurgulaması önemlidir. Ancak esere ilişkin değerlendirmeleri, eserde yer alan hadislerin sayısı ve Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşraf* adlı eserine referans vererek hadislerin tespit edilebilirliği gibi birkaç hususu vurgulamaktan öteye gitmemektedir. Dahası *Kitâbü'l-'ilel* gibi bir çalışmanın, hadis ilminin gelişimindeki yeri ve diğer muhaddisler tarafından nasıl algılandığı gibi önemli konuların açıklanması da ihmal edilmiştir. Tirmizî'nin ikinci önemli eseri olan *Kitâbü's-şemâil*'i konusunda da aynı tavır sürmektedir. Hz. Peygamber'in fiziksel ve ahlâkî özelliklerini tasvir eden bu eserin kendi türündeki özgünlüğü ve sonraki dönemlere etkilerini ele almak yerine sadece muhtemel bir esin kaynağına atıf yapmakla yetinilmiştir. Dolayısıyla Juynboll hem biyografik hem de ilmî bağlamda eksik bir portre çizmektedir. Böylece Tirmizî'nin İslâmî ilimler geleneğindeki yerini değerlendirmek isteyen Batı için yanıltıcı bir resim ortaya koymaktadır.

2.6. Râmhürmüzî

Juynboll çeşitli âdâb eserlerinin müellifi olarak tanıttığı Râmhürmüzî'nin hayatına ilişkin özet bir bilgi vermiştir. Bu bilgilere göre doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, hadis hocalarının vefat tarihleri dikkate alındığında ve dönemin râvîlerine atfedilen olağanüstü uzun ömür iddiaları doğru kabul edildiğinde vefat tarihinden yaklaşık bir asır önce doğmuş olması muhtemeldir.¹⁰⁶ Seâlibî (ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Yetîmetü'd-dehr* adlı eserde Râmhürmüzî'ye atfedilen şiirlerden bazı dizeler

¹⁰¹ Bk. Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 6/225.

¹⁰² Bk. Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 6/227-257.

¹⁰³ Bk. İbn Receb, *Şerhu 'ilel'i't-Tirmizî*, thk. Nüreddin İtr (Dimeşk: Dâru'l-Melâh, 1978), 1/384-394.

¹⁰⁴ Bu eserin baskı ve şerhleri için bkz. M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed, 1411/1991), 1/304-309.

¹⁰⁵ Juynboll, "al-Tirmidhî", 10/546.

¹⁰⁶ Biyografisi için bk. İbnü's-Sâî, *ed-Dürretü's-semîne fî esmâ'i'l-musannifîn* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/ 2009), 338-339; Ebû Abdillâh İbn Abdilhâdî, *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-badîs*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhim ez-Zeybek (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 3/101; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/905-907; Zehebî, *Siyer*, 16/73-75; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâut, Türki Mustafa (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 12/42; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 370.

korunmuştur.¹⁰⁷ Râmhürmüzî'nin günümüze ulaşabilen nesir eserlerinden ikisi hadis ile ilişkilidir. Birincisi hadis formatına dönüştürülmüş ve peygambere atfedilmiş çeşitli bilgelere ait sözlerin de yer aldığı 140 özdeyişten müteşekkil *Emsâlü'n-nebî* adlı bir koleksiyondur. Diğeri de *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* adlı bir eserdir. Bu eser hadis usûlü sahasında yazılmış ilk sistematik eser olup sonraki tüm teorik çalışmaları derinden etkilemiştir. Eserin başlığı Râmhürmüzî'nin hadis râvîlerini iki kategoriye ayırdığı bir tasnife işaret etmektedir. İsnâddaki detaylara ve rivayetin içeriğine gerektiği ölçüde önem vermeyen râvîler 'rivâye'ye, naklin inceliklerini kavrayarak ayırım yapmayı öğrenmiş râvîler ise 'dirâye'ye tekabül etmektedir. Eserde bu ayrımı destekleyen pek çok unsur örneklenmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: (1) Aynı ada sahip râvîler ile neredeyse aynı yazıma sahip isimleri taşıyan kişiler arasındaki uygun ayırım. (2) Baba adıyla bilinmeyen ancak büyükbaba, diğer atalar veya (büyük) anneler aracılığıyla bilinen râvîlerin tanımlanması. (3) Aynı künye veya nisbe adını taşıyan râvîlerin tespiti vb.¹⁰⁸ Râmhürmüzî'nin bu zorlu alandaki çalışması örnek niteliğindedir ve günümüzde isnâd analiziyle ilgili her yaklaşım için vazgeçilmez bir araç görevini üstlenmektedir. Bununla birlikte kendi dönemine kadar giderek artan ve doğru şekilde tanımlanamayan râvîleri tespit etmeye yönelik ilk sistematik girişimi temsil etmektedir. Bu sayede daha önce fark edilmemiş birçok isnâd tahrifi (tedlîs) vakasını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca rivayet toplamak amacıyla yoğun seyahatlerde bulunan râvîleri tabakalarına göre yaptığı tasnif, bu alandaki ilk kapsamlı çalışmadır. Bu tasnif hem detaylı ve kapsamlı oluşu hem de bu hareketliliğin başlangıcına dair önerdiği nispeten geç tarih itibarıyla dikkat çekicidir. Eserin bir diğer önemli yönü Râmhürmüzî'nin mevâlinin hukukî düşüncenin şekillenmesi ve fıkıh hükümlerinin çıkarılmasında hadislerin nakli yoluyla oynadıkları kritik rolü sıklıkla vurgulamasıdır.¹⁰⁹

Juynboll'un daha önceki muhaddislere ve eserlerine yaklaşımında görülen tutumu, Râmhürmüzî'nin hayatı ve eserleri bağlamında da dikkat çekmektedir. Râmhürmüzî'nin hocaları, talebeleri, ilmi gelişimi, fikhî ve itikâdî görüşü gibi hususlara ilişkin bilgi vermemektedir. Doğum tarihini vermekle yetinmekte bunu da hocalarının vefat tarihlerini ve dönemin râvîlerine atfedilen olağanüstü uzun ömür iddialarına dayalı bir varsayımla hesaplamaktadır. Öte taraftan Râmhürmüzî'nin biyografisini iki eseri üzerinden açıklamaktadır. İlk eserde yer alan sözlerin, Hz. Peygamber'e atfedilmiş olmalarına rağmen aslında atasözleri ve hikmetli sözlerden oluştuğunu; ancak bunların hadis formunda sunulduğunu belirtmektedir. Böylelikle Juynboll bu tür metinlerin dönemin kültürel veya ahlâkî söylemlerini ifade eden ve Hz. Peygamber'e atfedilerek meşruiyet kazandırılan sözler olabileceğini ima etmektedir. Bu noktada Juynboll Râmhürmüzî'nin eserin girişindeki ilgili emsâllerin Hz. Peygamber'den nakledildiğini ve klasik Arap emsâllerinden farklı olduğunu açıkça belirten ifadelerini dikkate almamakta ve eleştirel yaklaşımını sürdürmektedir.¹¹⁰ Râmhürmüzî'nin diğer eserini ise Juynboll daha fazla önemseyerek detaylandırmıştır. Bu detaylarda yine eserin isnâd analizine katkısına dikkat çekmiştir. Özellikle rivayet zincirlerindeki eksiklikleri, tedlîs vakalarını ve râvîlerin kimlikleriyle ilgili karmaşaları ortaya koyan Râmhürmüzî'nin katkılarını takdir etmiştir. Eserlere fazlasıyla odaklanan Juynboll, Râmhürmüzî'ye dair bütüncül bir biyografi ortaya koyamamıştır.

2.7. Mizzî

Juynboll'un dikkat çektiği önemli muhaddislerden bir diğeri de Mizzî'dir. Verdiği bilgilere göre Mizzî hicri 654/1256 yılında Halep yakınlarında doğmuş Arap asıllı Suriyeli bir hadis âlimidir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Şam'ın hemen dışında zengin bir köy olan Mizze'ye taşınmış ve burada geleneksel bir eğitim alarak Kur'ân ve fıkıh dersleriyle yetişmiştir. Yirmili yaşlarının başındayken, dönemin önde gelen

¹⁰⁷ Bk. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-debr* (Beyrût/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/490-495; Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2/923-927.

¹⁰⁸ Bk. el-Hasen b. Abdîrrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 238-311.

¹⁰⁹ Juynboll, "al-Râmahurmuzî", 8/420-421.

¹¹⁰ el-Hasen b. Abdîrrahmân er-Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-badîs*, thk. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî (Bombay: ed-Dâru's-Selefiye, 1404/1983), 5.

âlimlerinden hadis dinleyerek muhaddislik kariyerine başlamıştır. Suriye, Filistin, Mısır ve Hicâz'daki hadisleri araştırmak için kapsamlı seyahatlerde bulunarak Müslüman dünyasının gördüğü en büyük ricâl uzmanı yetkinliğine ulaşmıştır. Arap dili ve gramerine de vakıf olmuştur. Gençlik dönemlerinde tartışmalı sûfî çevreleriyle bazı temasları olmuş; ancak kısa süre sonra bu ilişkileri muhtemelen İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tasavvufa yönelik uyarılarından kaynaklı sonlandırmıştır. Fikhî olarak Şâfiî olmasına rağmen İbn Teymiyye'nin önerdiği yeni fikirleri ve inancı benimsemiş ve bu da onun kısa bir süre tutuklanmasına sebep olmuştur. Hicri 718/1319 yılına gelindiğinde Şam'ın en büyük hadis akademilerinden biri olan ve aslında bir vakıf olan Dâru'l-hadîsî'l-eşrefiyye'nin başına geçmiştir. Bu medreseye girmeden önce Eş'arî itikadını benimsediğini ilan etmesi gerekmiştir. Ancak bu taahhüdüne rağmen onun samimiyetini sorgulayan ve İbn Teymiyye'nin itikâdıyla bozulduğu şüphesiyle eleştiren birçok muhalifi de vardı. Buna karşın hicri 742/1341 yılında ölümüne kadar mezkûr akademide hadis dersleri vermiştir. İbn Teymiyye'nin yanı sıra Zehebî (ö. 748/1347), Sübkî (ö. 771/1369) ve damadı İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi âlimler öğrenciler arasında yer almıştır.¹¹¹

Juynboll daha sonra Mizzî'nin muhaddis olarak şöhretinin esas olarak iki hacimli esere dayandığını açıklar. Birincisi altı kanonik koleksiyonda ve bazı diğer daha küçük hadis derlemelerinde geçen isnâdların tüm râvîlerini listeleyen bir biyografik eser olan *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*'dir. Bu eser, ricâl ilmi açısından bir dönüm noktasıdır; çünkü ilk kapsamlı eser niteliğindedir. Eserin editörü olan Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf'un belirttiği üzere *Tehzîbü'l-kemâl* sadece bu türden önceki eserlerde toplanmış biyografik materyali içeren bir eser değildir aynı zamanda Mizzî'nin Kütüb-i sitte râvîleri hakkında ulaşabildiği neredeyse her türlü bilgileri bir araya getirdiği bir çalışmadır.¹¹² Bazı âlimler Mizzî'nin orijinal eserinin özetlerini hazırlamışlardır. Bunlar arasında en dikkat çeken, İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Tehzîbü't-tehziyb* adlı eseridir. On iki ciltten müteşekkil olan bu eser hacmi itibarıyla orijinal eserin yaklaşık üçte biri kadardır.¹¹³ İkincisi; Abdüssamed Şerefeddin'in tam ve güvenilir baskısıyla günümüze ulaşmış olan *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf* adlı eseridir. *Tuhfe* sahâbîlerin müsnedlerini içerir ve alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. Bu sahâbîler Hz. Peygamber'den sonra Kütüb-i sitte ve birkaç diğer küçük derlemeye yer alan isnâdların sahipleridir. 13. cildin son bölümünde sözde mürsel olarak adlandırılan ve tâbiîn tarafından nakledilen rivayetler bir araya getirilmiştir. Mizzî'nin bu eseri hadis çalışmalarında şu nedenlerden dolayı vazgeçilmezdir:

1. Kendi türünde Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sını da içeren tek eserdir. *es-Sünenü'l-Kübrâ* hiçbir zaman yayıma hazırlanmamıştır. Abdüssamed bir keresinde tahâret bölümünü içeren ince bir cilt dışında, tam bir düzenleme yapacağını duyurmuş ancak bu henüz gerçekleştirilememiştir. *es-Sünenü'l-Kübrâ*'daki isnâdların bir analizi: Nesâî'nin kendinden önceki âlimlerin topladığı mevcut isnâd kümelerine çok sayıda tek zincirli isnâd eklediğini daha sonra alıntılardığı *es-Sünen*'inde bu isnâdlara yer vermediğini göstermektedir.

2. *Tuhfe* özellikle isnâd analistine, başka yollarla ortaya çıkarılması zor ve zaman alıcı olan bir dizi önemli veri sağlar. Eser çok sayıda farklı isnâd zinciriyle desteklenen hadislerin incelenmesinde, kullanıcılara tek bakışta müşterek râvîyi yani olası yaratıcıyı veya metnin ilk versiyonunu tespit etme imkânı verir. Bu bağlamda isnâdı olmadan alıntılanan bir kanonik hadisin olası kaynağını ve yazarını öğrenmek isteyen biri şu prosedürü takip edebilir: Hadis ilk olarak Wensinck'in *Concordance*'nda izlenir ve dolayısıyla orada listelenen mevcut koleksiyonların herhangi birinde sahâbî ve isnâdın en eski iki veya üç râvîsi elde edilir. Sonra *Tuhfe*'nin her cildinin başındaki geniş alfabetik râvî listelerine başvurularak sahâbînin ismi bulunur. Ardından bu sahâbînin müsnedinde adı her zaman * işaretiyle gösterilen tâbiîn ismi bulunur. Gerekirse bu tâbiînin müsnedinde de adı sürekli ** işaretiyle gösterilen bir sonraki râvînin ismi bulunur. Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'nin müsnedlerinde olduğu gibi bazı çok büyük müsnedlerde aramayı

¹¹¹ Biyografisi için bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1498-1500; Takiyyüddin es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ* (Riyâd: Dâru Hicr, 1413/1993), 10/390-430.

¹¹² Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1/41-49.

¹¹³ *Tehzîbü'l-kemâl*'in yeni düzenlemeleri için Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf'un giriş bölümüne bakınız. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1/51-71.

kolaylaştırmak için bir sonraki nakilcinin adı da *** işareti ile takip edilebilir. Bu noktada isnâdın izini sürmek kolaydır ve dolayısıyla varsa müşterek râvîyi de belirlemek mümkündür. Abdüssamed ayrıca *Tuhfe*'nin temelini oluşturan tüm koleksiyonların farklı bölümlerine ait bâb başlıklarının bir listesini derleyerek *Tuhfe* kullanıcılarına bir katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Abdüssamed'in *Keşşâf*'ı hadislerin kaynaklarına ulaşmak için memnuniyetle karşılanan ek bir araç niteliğindedir. *Tuhfe*'nin ve *Keşşâf*'ın birlikte yayımlanması, tamamen yeni ve zaman kazandıran bir hadis analiz yönteminin gelişimine öncülük etmiştir.¹¹⁴

Juynboll'un Mizzî'ye yönelik bu değerlendirmeleri ciddi metodolojik sınırlılıklar içermektedir. Her şeyden önce Juynboll Mizzî'nin hayatını, entelektüel çevresini, ilmî faaliyetlerini ve hadis ilmine katkılarının büyüklüğünü ortaya koyabilecek derinlikte işlememiştir. Asıl odaklandığı nokta Mizzî'nin eserleri olmuştur. Ancak bu eserleri kendi özgün bağlamlarında ele almamış bunun yerine tarihsel ve ilmî bağlamlarından kopararak isnâd analizi ve müşterek râvî teorisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Daha da ileriye giderek eserleri isnâd analizine ve müşterek râvî teorisine hizmet eden araçlar haline getirmiştir. Ayrıca bu araçlardan nasıl faydalanılacağına dair bir yöntem de sunmuştur. Bu yaklaşımıyla Juynboll Mizzî'nin ilmî birikimini dar bir metodolojik bakış açısına hapsedmiş ve hadis ilmine olan katkılarını gölgelemiştir. Dolayısıyla Mizzî'nin biyografisini özellikle de ilmî mirasını ve hadis ilmindeki yerini gereğince açığa çıkaramamıştır.

3. Başvurduğu Kaynaklar

Juynboll'un EI²'de önemli hadis âlimlerine dair yazdığı maddeleri kaleme alırken kullandığı kaynaklar genel olarak iki ana kategoriye ayrılabilir. Birincisi biyografik ve cerh-ta'dil ile ilgili bilgilerden müteşekkil olan klasik İslâm literatürüdür. İbn Sa'd *et-Tabakât*, Fesevî *Kitâbü'l-ma'rifeti ve't-târîh*, Hatîb el-Bağdâdî *Târîhu Bağdâd*, İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân*, Mizzî *Tehzîbü'l-kemâl*, *Tuhfetü'l-esrâf*, Zehebî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Tezķiratu'l-huffâz* ve İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehẓîb*'i en sık başvurulan eserlerdir. Râvîlerin kimliklerini, rivayetlerinin güvenilirliğini ve hadis aktarım zincirlerini analiz etmede temel başvuru konumunda olan bu eserleri Juynboll yalnızca bilgi edinmek için değil aynı zamanda kendi teorik argümanlarını desteklemek için kullanır. İkincisi ise isnâd analizi odaklı teorik çalışmalarıdır. *Muslim Tradition* isimli eseri neredeyse tüm maddelerin bibliyografyasında zikredilmiştir. "The Role of Mu'ammerün in the Early Development of the Isnâd", "The Date of Great Fitna", "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnâds", "Some Isnâd-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Hadîth Literature", "Muslim's Introduction to His Şaḥîḥ", "Some Notes on the Earliest Fuqaha of Islam Distilled from Hadîth Literature", "Analysing Isnâds in Hadîth and Akhbâr Literature", "On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature", "Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Basra" isimli çalışmaları ise kimi maddelerde referans verilmiştir. Teorik iddialarının özünü oluşturan bu çalışmalarla Juynboll 'isnâd demetleri', 'metin salkımı' ve 'müşterek râvî' kavramlarına özellikle dikkat çekmiş ve isnâd-analitik yöntemlerini ön plana çıkarmıştır. Böylece muhaddislerin biyografilerini ve hadis literatüründeki rollerini isnâd analizi merkezli teorik bir çerçevede yapılandırmıştır.

Sonuç

Hadis ilminin anlaşılması ve tarihî bağlamının incelenmesinde Juynboll'un yaklaşımları metodolojik bir perspektif sunmakla birlikte birçok yönüyle tartışmalı ve eksikliklerle dikkat çeker. EI²'de yer alan yedi muhaddise ilişkin değerlendirmeleri başta müşterek râvî teorisi olmak üzere genel olarak isnâd analizleri ekseninde şekillenmiştir.

Şa'bî, Juynboll'un isnâd sisteminin gelişim sürecine dair iddialarının merkezinde yer almıştır. Juynboll Şa'bî'nin doğum tarihini kendi teorisini destekleyecek şekilde yapılandırmış ve bu yapılandırma ile isnâdın menşesine ilişkin iddiasının yerinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Öte taraftan Şa'bî'yi isnâd analizinde önemli rol üstlenen bir figür olarak öne çıkarmıştır. Bu itibarla Şa'bî isnâd zincirlerini Hz. Peygamber'e

¹¹⁴ Juynboll, "al-Mizzî", 7/212-213.

kadar uzanmasında etkili olan bir aktör, daha sonra gelen râvîler için isnâd zincirlerini birleştiren bir müşterek râvî konumundadır. Buna ek olarak isnâd kullanımı konusunda geniş çapta taklit edilen mu'ammer olgusunun doğmasına sebebiyet vermiş muhtemel bir öncüdür. Juynboll Şa'bi'nin ilmi ve siyasi tutumuna, kişisel tercihlerine ve becerilerine, mevâlilerle diyaloguna ilişkin bilgilere de değinmiştir. Ancak bu bilgiler isnâd analizine dönük değerlendirmelerine nispetle geri planda kalmıştır. Değerlendirmelerinin odak noktasını isnâd analizi oluşturmuştur.

Juynboll'un analizinde Şu'be isnâd sisteminin kurucularından biri olarak çok önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bu konumlandırma bir yandan da tarihsel şüphecilikle çevrelenmiştir. Isnâd zincirlerinde meçhûl veya zayıf râvîlere yer verdiğini ifade ettiği Şu'be'nin rivayetlerinin güvenilirliğini tam anlamıyla sorgular hale getirmiştir. Özellikle 'men kezebe' hadisi gibi önemli hadislerde müşterek râvî olduğunu belirtmiş ve bu hadislerin onun aracılığıyla yayılmış olabileceğini öne sürmüştür. Bu bağlamda, Şu'be'nin hadis ilmi üzerindeki etkisini tartışmaya açık bir zeminde konumlandırmıştır. Diğer yandan Şu'be'nin şiirle ilişkisine, ilmî yönelimi üzerindeki etkisine ve Ehl-i sünnet ile Şiilik bağlamındaki tartışmalı konumuna dair sunduğu rivayetlerde seçici bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle Juynboll'un Şu'be'ye ilişkin değerlendirmeleri daha geniş ve eleştirel bir okumayı gerekli kılmaktadır.

Tayâlisî ile ilgili araştırmasında biyografik bilgilerden ziyade *Müsned* eserine yoğunlaşmaktadır. *Müsned*'in mevcut versiyonunun, 'Tayâlisî'ye atfedilen on binlerce rivayeti yansıtmadığını ve kapsamlı bir külliyatın kısaltılmış bir versiyonu olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple bilinçli bir sansür uygulandığını ve mevkûf, mürsel veya tabîinin görüşlerini içeren rivayetlerin eserden bilinçli çıkarıldığını savunmuştur. Ancak bu iddialar eserin derlenme sürecini dikkate almadığı için eleştiriye açık bulunmuştur.

Müslim'in biyografisinde özellikle hocaları üzerinde durmuştur. Müslim'in hocaları arasında uydurma rivayetlerle itham edilen tartışmalı şahsiyetlere de dikkat çekmiş; böylece onun rivayetlerinin mutlak bir sağlamlık üzerine kurulu olmadığı mesajını vermiştir. Daha sonra *el-Câmi'u's-Sabîb* hakkında geniş açıklamalarda bulunmuş, Müslim ve Buhârî'nin eserlerinin tasnif anlayışları arasındaki farkları detaylı bir şekilde ele almıştır. Müslim'in metin salkımları etrafında şekillenen tasnifini hadislerin isnâd zincirlerini görünür kılma açısından sistematik bulmuştur. Ayrıca isnâd analiz yönteminin uygulanmasına eşsiz imkân sunduğunu her fırsatta savunmuştur. Ancak Müslim'in biyografisini isnâd analiz yöntemi üzerinden sunmaya fazlasıyla odaklanmış öyleki maddeyi bir eser tahliline ve isnâd analizine dönüştürmüştür. Bu tercihiyle Müslim'in hayatına dair bütüncül bir biyografi ortaya koyamadığı görülmüştür.

Tirmizî hakkında ise yüzeysel biyografik bilgiler sunmuş ve 'Tirmizî'nin hadis literatürüne katkısını ağırlıklı olarak *el-Câmi'u's-Sabîb* üzerinden temellendirmiştir. *Kitâbü's-Şemâil*'in özgünlüğüne ilişkin de soru işaretleri oluşturmuştur. Genel olarak 'Tirmizî'nin hadis literatüründeki çok yönlü ve derin katkılarını yeterince açığa çıkaramadığı anlaşılmıştır.

Râmhürmüzî'nin doğum tarihini belirlerken güvenilir kaynaklardan ziyade spekülâtif çıkarımlara dayanmış, hocalarının vefat tarihlerine ve râvîlere atfedilen olağanüstü uzun ömür iddialarına odaklanmıştır. Bununla birlikte Râmhürmüzî'nin iki temel eseriyle sınırlı bir değerlendirme yapmıştır. Özellikle *Emsâlü'n-nebî* eserinde yer alan hikmetli sözlerin Hz. Peygamber'e atfedilmesi konusunda eleştirel bir tutum sergilemiştir. *el-Muhaddisü'l-fâsıl* isimli eserini ise kapsamlı bir teorik çalışma olarak değerlendirmiş, isnâd analizi ve tedlîs vakalarının tespitine yönelik katkılarına değinmiştir. Böylelikle kendi metodolojisine bir kez daha bir biyografi üzerinden değindiği fark edilmiştir.

Mizzî'nin şahsi ve ilmî hayatını, hadis ilmine katkılarını sınırlı düzeyde açıklamıştır. *Tehzîbü'l-kemâl* ve *Tuhfetü'l-eşraf* eserlerinin isnâd analiz araştırmaları için vazgeçilmez bir araç olduğunu vurgulamış ve bu yöntemde nasıl kullanılacağına detaylarını paylaşmıştır. Sıklıkla bu eserlerin, hadislerin isnâd zincirlerini inceleyen araştırmacılara 'müşterek râvî'yi diğer bir ifadeyle 'olası yaratıcıyı' tespit etme imkânı sunduğunu dile getirmiştir. Bunun sonucunda eserlerin hadis ilmi üzerindeki geniş ve çok yönlü etkisini ihmal etmiştir. Dolayısıyla Mizzi'nin eserlerine yönelik değerlendirmelerinin isnâd analizi yöntemiyle sınırlı kaldığı açığa çıkmıştır.

Juynboll söz konusu muhaddislere ilişkin bilgileri oluştururken hem klasik İslâm literatürünü hem de kendi çalışmalarını esas almıştır. Özellikle isnâd-analitik yöntemlerini ön plana çıkarmak için kendi çalışmalarını referans odaklı sunduğu gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak İslâm ilim geleneği ve Batı akademik dünyası arasında bir bağ kuran Juynboll muhaddislerin biyografilerini, bilhassa eserlerini değerlendirirken, isnâd analizi ekseninde bir yaklaşımla ele almıştır. Bu durum söz konusu muhaddislerin ilmi, kişisel, sosyal ve siyasi bağlamlarını göz ardı etmesine ve eserlerini isnâd analizi bağlamında sunmasına neden olmuştur. Araştırmacılar bu sebeple Juynboll'un çalışmalarıyla ilgilenirken dikkatli ve eleştirel bir tutum sergilemelidir. Spekülatif iddiaları dikkatlice sorgulanmalı, özellikle muhaddislerin tarihî rolleri hakkındaki çıkarımları klasik kaynaklar ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Ayrıca Juynboll'un isnâd manipülasyonu ve sansür iddialarının somut dayanakları titizlikle araştırılmalı, gerekirse alternatif açıklamalar sunulmalıdır. Bu çabanın Juynboll'un tartışmalı yaklaşımlarını dengelemek ve hadis ilminin tarihî gerçekliğini korumak açısından son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A‘zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerbu nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûreddin Itr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehziib*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm, 1414/1993.
- Bağdâdî, İbn Nukta. *et-Takyîd li-ma 'rifeti ruvâti's-sünen*. Beyrût: Dâru'l-Nevâdir, 1435/2014.
- Bosworth, C. Edmund. "Report on the Encyclopaedia of Islam". *Bulletin* 5/2 (1978). 101-103.
- Büstî, İbn Hibbân. *el-İhsân fî takrîb-i Sahîb-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî. *el-Kâmil fî duafâ' i'r-ricâl*. Beyrût: el-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî vd. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Ertürk, Mustafa. "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları". *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 251-272. Ankara: D.İ.B. Yay., 2003.
- Ezherî, Ebû Ömer Muhammed b. Ali. *el-Esâmî ve'l-künâ*. Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1436/2015.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût. *İrşâdü'l-erîb ilâ ma 'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh. *Tabakâtü 'ulemâ' i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- İbn 'Abdürabbih. *el-İkdi'l-ferîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1404.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn. *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî*. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbn Ebî Ya'îla. Muhammed. *Tabakâtü'l-banâbile*. Suudi Arabistan: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 1419/1999.
- İbn Hanbel. Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *İbtisârü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013.
- İbn Receb. *Şerbu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Nûreddin Itr. Dimeşk: Dâru'l-Melâh, 1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmi'u'l-usûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dimaşk: Mektebetü'l-Hulvânî, 1389/1969.
- İbnü's-Sâî. *ed-Dürretü's-semîne fî esmâ' i'l-musannifîn*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/ 2009.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ'*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1410/1990.
- İşbîlî, Muhammed b. Hayr. *Febrese*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.

- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. London/NewYork: Cambridge University Press, 1985.
- Juynboll, G.H.A. “Ku‘ūd”. *EP*. 5/572. Leiden: Brill, 1986.
- Juynboll, G.H.A. “The Role of ‘Mu‘ammarūn’ in the Early Development of the ‘Isnād’”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1991). 155-175.
- Juynboll, G.H.A. Mashhūr. *EP*. 6/717. Leiden: Brill, 1991.
- Juynboll, G. H. A. “Some Notes on Islam’s First Fuqahā’ Distilled from Early Ḥadīth Literature”. *Arabica* 39/3 (Nov. 1992). 287-314.
- Juynboll, G.H.A. “al-Mikdād b. ‘Amr”. *EP*. 7/32-33. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “al-Mizzī”. *EP*. 7/212-213. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Mu‘ammar”. *EP*. 7/258-259. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Mu‘an‘an”. *EP*. 7/260-261. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Munkar”. *EP*. 7/575-576. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Mursal”. *EP*. 7/631. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Muşannaḥ”. *EP*. 7/662-663. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Muslim b. al-Ḥadīdjādī”. *EP*. 7/691-692. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Musnad”. *EP*. 7/705-707. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Mustamlī”. *EP*. 7/725-726. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Nāfi‘, the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim ḥadīth literature”. *Der Islam* 70 (1993). 207-244.
- Juynboll, G.H.A. “Nāfi‘”. *EP*. 7/876-877. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. “Early Islamic society as reflected in its use of isnāds”. *Le Muséon* 107 (1994). 151-194.
- Juynboll, G.H.A. “Ridjāl”. *EP*. 8/514-519. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Şafwān b. al-Mu‘aṭṭal”. *EP*. 8/819-820. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Şaḥīḥ”. *EP*. 8/825-836. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Sa‘īd b. Zayd”. *EP*. 8/857. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Şāliḥ”. *EP*. 8/982-984. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Raf’”. *EP*. 8/383-385. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “al-Rāmahurmuzī”. *EP*. 8/420-421. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. “Khabar al-Wāḥid”. *EP*. 4/896. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “Aḥmad Muḥammad Shākir”. *EP*. 9/249. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “al-Khawlanī (Abū Idrīs ‘Ā’idh Allāh b. ‘Abd Allāh)”. *EP*. 4/1135. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “al-Khawlanī (Abū Muslim ‘Abd Allāh b. Thuwab)”. *EP*. 4/1135-1136. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “Shu‘ba b. al-Ḥadīdjādī”. *EP*. 9/491-492. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “Siḥāḥ”. *EP*. 9/565-567. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. “Sunan”. *EP*. 9/874. Leiden: Brill, 1997.

- Juynboll, G.H.A. "Sunna". *EP*. 8/878-881. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. "al-Sha'bī". *EP*. 9/162-163. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. "al-Suddī (Ismā'īl b. 'Abd al-Raḥmān)". *EP*. 9/762. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. "al-Ṭayālīsī". *EP*. 10/398-399. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Tadlīs". *EP*. 10/78-79. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Tadwīn". *EP*. 10/81. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Tawātur". *EP*. 10/381-382. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "al-Tirmidhī". *EP*. 10/546. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Thiḳa". *EP*. 10/446. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science". *Islamic Law and Society* 8/3 (2001). 303-349.
- Juynboll, G.H.A. "Ibn Miḳsam". *EP*. 12/393. Leiden: Brill, 2004.
- Juynboll, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- Juynboll, G.H.A. "Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature". *Ḥadīth*. Edited by Harald Motzki. London and New York: Routledge, 2016. 175-216.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerıyyâ. *el-Ebvâb ve't-terâcim li-Sahîbi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Khan, Alam. "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 368-392.
- Khan, Alam. *تقديم نظريات جونيل حول الحديث النبوي (Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme)*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile - Sekmen, Kadir. "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili". *Hadis ve Sîyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs. *el-Müfḥîm limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb vd. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Makdisî, Takıyyüddîn Abdülganî. *el-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme, 1437/2016.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etraf*. thk. Abdüssamed Şerefeddin. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mübârekfûrî, Safıyyürrahmân. *Minnetü'l-mün'im*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Kaya, Mücahit. *İğnaz Goldzîher'den G.H.A. Juynboll'a Kadar Batı'da Hadis Çalışmalarının Seyri*. Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *Sahîbu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Kâhire: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1347/1929.
- Nuristânî, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal ilâ Sahîb'il-İmâm Müslim*. Kuveyt: Mektebu's-Şuûnî'l-Fenniye, 1428/2007.

Özer, Salih. *İsnad Analiz Yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.

Özgür, Ayşe. *Oryantalistlerin Tek Râvîli Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özkan, Halit. "The Common Link and Its Relation to the Madâr". *Islamic Law and Society* 11/ 1 (2004). 42-77.

Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahmân. *Emsâli'l-badîs*. thk. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiye, 1404/1983.

Râzî, İbn Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.

Râzî, İbn Ebî Hâtîm. *Kitâbü'l-ilel*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1427/2006.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türki Mustafa. Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâs, 1420/2000.

Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *el-Abbârü Ebî Hanîfe ve asbâbihi*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

Seâlibî, Ebû Mansûr. *Yetîmetü'd-dehr*. Beyrût/Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed, 1411/1991.

Subkî, Takiyyüddîn. *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. Riyâd: Dâru Hicr, 1413/1993.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.

Syed, Hafeez. *G.H.A. Juynboll'un Encyclopedia of Canonical Hadîth Adlı Eserindeki Metodu ve Süleyman el-A'meş Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Şah Veliyyullâh. *Şerhu terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. thk. İzzet Muhammed Fergalî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 1420/1999.

Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Siyânetü Sahîbi Müslim*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984.

Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *'Ulûmu'l-badîs*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.

Tavâlibe, Muhammed Abdurrahman. *el-İmâm Müslim ve menbecuhu fî sabîbihi*. 'Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tücbî, Ebû'l-Kâsım. *Bernâmec*. thk. Abdülhafîz Mansûr. Tûnus/Libyâ: Dâru'l-Arabiyye, 1981.

Vekî', Muhammed b. Halef. *Abbârü'l-kudât*. thk. Abdülazîz el-Merâgî. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1366/1947.

Vercelânî, Ebû Ya'kûb. *Kitâbu't-tertib*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1424/2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh. *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'âmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh. *Târihü'l-islâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958.

ESBÂB-I NÜZÛL BAĞLAMINDA NESH AYETİNİN MAHİYET ANALİZİ

Ali PARLAK*

ÖZ

Nesh konusu İslami ilimlerin en kadim ve karmaşık konularından birisidir. Bu makalede nesh meselesiyle ilişkilendirilen ayetlerin nüzul vasatında ifade ettiği anlam ve vermek istediği mesaj ortaya çıkarılmıştır. Çalışmada nesh teorisiyle ilişkilendirilen Bakara sûresi 106. ayet esas alınarak konu ile ilişkilendirilen diğer ayetler incelenmiştir. Öncelikle söz konusu ayetin tarihi ve sosyolojik bağlamı, ait olduğu fikri havza tespit edilmeye çalışılmıştır. Fikrî bağlam tespit edildikten sonra ayette geçen nesh, ayet ve nesiye kelimelerinin anlamları tarihsel bağlama uygun olarak açıklanmıştır. Aynı şekilde tarihsel süreç içinde neshle ilişkilendirilen Nahl sûresi 101, Ra'd sûresi 39, ve Hac sûresi 52. ayetler de detaylı bir şekilde incelenmiş, nüzul ortamına uygun mana ve mesajları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışma neticesinde nesh teorisiyle ilişkilendirilen ayetlerin anlam ve muhtevalarının çok daha farklı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nesh, Ayet, Nesiye, Esbâb-ı Nüzûl, Yorum

CONTENT ANALYSIS OF THE VERSE OF NASKH IN THE CONTEXT OF THE REASONS OF REVELATION

ABSTRACT

The subject of naskh (abrogation) is one of the most ancient and complex topics in Islamic sciences. This article aims at revealing the meaning and message intended by the verses associated with the issue of abrogation at the time of their revelation. In the article, other verses related to the topic are examined based on Verse 106 of the Al-Baqarah surah, which is fundamentally associated with the theory of abrogation. Initially, an attempt has been made to identify the historical and sociological context of this verse and the intellectual milieu to which it belongs. After determining the intellectual context of the verse, the meanings of the words *abrogation* (naskh), *nasiye*, and *verse* (ayah) constituting the verse have been explained in accordance to their historical context, and intellectual and philosophical milieu. Similarly, Verses 101 of Surah an-Nahl surah, 39 of Surah ar-Ra'd and 52 of the Surah al-Hajj, which are associated with abrogation over the historical process, have been examined in detail, and efforts were made to determine their meanings and messages appropriate to the environment of revelation. The studies have concluded that the meanings and contents of the verses associated with the theory of abrogation are quite different.

Keywords: Tafsir, Naskh, Ayah, Nasayah, Asbab al-Nuzul, Interpretation.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Presidency of Religious Affairs Ankara, Türkiye, aliparlak1974@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2312-3700>, <https://ror.org/007x4cq57>.

Geliş Tarihi / Date of Submission : 22.01.2025

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 12.06.2025

Atıf / Citation: Parlak, Ali. "Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Nesh Ayetinin Mahiyet Analizi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Haziran 2025), 193-210. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1624503>.

Etik Beyan ve Çıkar Çatışması: Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY 4.0

Giriş

Kur'an-ı Kerîm yirmi üç yıllık bir zaman diliminde muhatap kitlenin sosyo-kültürel dünyası ve düşünce ufkuyla diyalog halinde indirilmiştir. Yazılı kültürün gelişmediği bir vasatta nazil olan Kur'an, Hz. Muhammed ve muhatapları arasında tevhid ve peygamberlik ekseninde cereyan eden tartışma ve diyaloglara istinaden hayatın doğal akışı içinde şifahi bir hitap olarak teşekkül etmiştir. Olgu önce yaşanmış, yaşanan tartışma ve olaylara istinaden nazil olan vahiy hakemlik görevi icra etmiştir. Yani olgu sebep vahiy ise müsebbeb olarak varlık âlemine çıkmıştır. Bu durum nüzûl döneminde yaşanan birçok olay ve düşüncenin Kur'an'da referans olarak zikredilmesine sebep olmuştur.¹ Ancak hayatın doğal akışı içinde şekillenen hitabın metinleşme sürecinde ilk muhataplar için bedihi derecede açık olan olgu-nass ilişkisi kaybolmuş bütün detaylarıyla birlikte kaydedilememiştir. Söz ve hitap, hayat bulduğu ve teşekkül ettiği tarihi ve kültürel havzasından kopmuş böylece sözün indirilmesine sebep olan olay ve hadiseler kaydedilemediği için olgu-nass diyalektiği bu durumdan etkilenmiştir.² Ayetlerin olgu-nass diyalektiğine göre indirilmesi ilahi hitabın kaydı ve muhafazasına bir halel getirmemiş muhatapların dikkatlerini daha diri tuttuğu için olumlu katkı sağlamıştır.

Metnin tezahür ettiği tarihî havzayı yeniden kurgulamak ve olgu-nass diyalektiğini aslına uygun bir şekilde inşa edebilmek için elde yeterli bilgi ve belgenin olmaması Kur'an'ı anlama sorunu ile karşılaşanların bu eksikliği kendi birikim ve donanımına göre şekillendirmesinin yolunu açmıştır. Bu süreçte Kur'an'ın temel kavramlarının anlaşılması ve yorumlanmasında makas açılmış, Kur'an'da ilk muhataplar tarafından anlaşılmasında sorun yaşanmayan kavramlar derin felsefî ve epistemolojik tartışmaların konusu haline gelmiştir. Kur'an'ın ait olduğu tarihsel havzadan bağımsız olarak gelişen bu felsefî ve fıkri tartışmaları ilk muhatapların düşünce dünyaları ile telif etmek mümkün değildir. Kanaatimize göre tefsir, fıkıh, kelam gibi İslami ilimlerin en temel konularından olan ve halen bir neticeye kavuşturulamayan nesh konusunda da böyle bir süreç yaşanmış, kavramlara nüzul ortamındakinden farklı anlamlar takdir edilmiştir.³ İlk muhatapların nesh teorisi bağlamında gündeme gelen ayetlere sonraki dönemlerde kazandığı anlam gibi bir anlam yüklemeleri ve kendilerini böyle ucu açık bir tartışmanın içinde bulmaları izahı zor bir konudur. Bu durum belli bir süreçte teşekkül eden Kur'an metni açısından da izahı zor bir mesele olarak ortada durmaktadır.

En yaygın tarifi ile nesh, şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î bir hükümle ortadan kaldırılmasıdır.⁴ Buna göre Kur'an metni, metni baki hükmü mensuh, metni mensuh hükmü baki, hem metni hem de hükmü mensuh ayetler⁵ olarak kategorize edilmiştir. Zamanla nesh teorisi gelişmiş bu kategoriye sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi de ilave edilmiştir.⁶ Diğer taraftan neshin geçmiş şeriatlerin ortadan kaldırılması

¹ Fatih Kanca, "İslam Vahyinde Nebevi Motifler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 6.

² Ömer Özsoy, "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak", *Kur'an'ı Anlama Yolunda* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 63.

³ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Ferzû'l kebîr fî usûlî't-tefsîr*, çev. Yahya Yaşar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 54; Ömer Dinç, "Hicri İlk Üç Asır Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I* (İlem, Sakarya Üniversitesi, 2014), 204.

⁴ Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsîb ve'l-mensûb*, thk. Hâtım Salih ed-Dâmin (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1998), 6; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî usûlî's-şer'ia*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 3/101.

⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsîb ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1408), 57-61; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985), 127.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsiru İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa El-Ferrân (Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye, 2006), 1/125; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrahim (b.y.: Heyetü'l Mısıriyye, 1974), 3/68.

bağlamında olduğu iddia edilmiştir.⁷ Ancak bu teorinin pratik karşılığını bulmak zor görünmemektedir. Kur'an'da nesh bağlamında verilen örnekler tam olarak bu tanımlamaya uymamaktadır. Kur'an'ın kendini diğer kutsal kitapları tasdik edici olarak konumlandırması⁸ da Kur'an ve diğer kutsal kitaplar arasındaki ilişkiyi nesh teorisi üzerinden açıklamayı zorlaştırmaktadır. Neshin fikhî anlamda kavramsal çerçevesini belirlemeye yönelik tartışmaların izlerine en erken mezhep imamı döneminde rastlanması⁹ bu alandaki çabaların Kur'an ile bir kitap olarak karşılaşmanın meydana getirdiği anlama sorunlarını çözmeye yönelik olduğuna işaret etmektedir.

Gelenegimizde nesh konusunda üç farklı yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bunlar Kur'an'da neshin olduğunu kabul eden, Kur'an'da neshin olmadığını iddia eden ve neshin geçmiş şeriatler bağlamında olduğunu iddia eden yaklaşımlardır.¹⁰ Nesh konusunda yapılan çalışmalar genelde bu üç temel yaklaşıma göre şekillenmektedir. Nesh teorisi esas alınmakta ayetler buna göre anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Neshle ilişkilendirilen ayetlerin özgün/çekirdek anlamı üzerinde yeni bir değerlendirme ve yaklaşım sergilenmemektedir. Bahse konu ayetlerin hangi ortam ve tartışma konusuna istinaden indirildiğinin doğru bir şekilde tespit edilememesi, gelenek tarafından önümüze konulan verilerin peşinen doğru kabul edilip sorgulanmaması, bu alandaki çabaları akim bırakmıştır. Hâlbuki yapılması gereken en önemli iş ayet ve kavramların metin içi ve tarihsel bağlamda olduğu kadar metnin hakemlik ettiği muhatapların düşünce dünyası ve günlük hayatlarında hangi sorun ve tartışmaya istinaden indirildiğinin belirlenmesidir. Bu makale nesh konusu ile ilgili yapılan çalışmaları kritik etmek ve değerlendirmekten ziyade konu ile ilişkilendirilen ayetlerin özgün anlamlarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla nesh teorisine delil gösterilen ayetlerin daha sade ve anlaşılabilir bir izahını yapmak mümkündür.

1. Ayetin Fikri ve Tarihsel Bağlamı

Bakara suresi Medine döneminde ilk indirilen suredir.¹¹ Birçok farklı konudan bahsetmesi ve Kur'an'ın en uzun suresi olması onun uzun bir zaman diliminde peyderpey indirildiğini göstermektedir.¹² Surede Yahudilerle Müslümanlar arasında yaşanan teo-politik konular önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple gelenegimizde nesh ayeti olarak kodlanan ve meşhur olan ayet “nesh” kavramından daha kapsamlı bir mana ve mesaj ifade etmekte olup¹³ ayetin bu tartışmalar bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bakara sûresi 106. ayetin yaygın kabule göre mealı şöyledir: *Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakeyle yettiğini bilmez misin?*¹⁴ Ayete böyle bir anlam takdir etmek ayetin lafzi delaletine de uymamaktadır. Bu çalışmada, mezkûr ayet merkeze alınarak konu ile ilişkilendirilen diğer ayetler incelenecektir. Ayetin ilk muhataplar nezdindeki anlam ve vermek istediği mesajın doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için indirildiği fıkri bağlamın bilinmesi önem arz etmektedir. Her söz ortaya çıktığı özgün bağlamında biricik anlama delalet ettiği gibi muhataplarına muayyen bir mesaj iletmek üzere indirilen Kur'an'ın her bir ayetinin ilk/çekirdek anlamını ortaya çıkarabilmek için de nazil olduğu özgün bağlamın doğru tespit edilmesi önem arz etmektedir. Ayetlerin özgün bağlamı tespit edilmeden yapılan her anlama faaliyeti gerçeklerden uzaklaşma ve ayetlere kastedilenden farklı anlamlar yükleme riskini içinde barındırmaktadır.

⁷ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (b.y.: Dâru Taybe, 1999), 1/379.

⁸ Âl-i imrân 3/3.

⁹ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/580; Selim Türkan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 139.

¹⁰ M. Sait Şimşek, “Kur'an'da Nesh Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 246.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Bürdûnî - İbrahim Atfîş (Kâhire: Dârü'l Kütübî'l Mısıriyye, 1964), 1/152; Gözeler Esra, *Kur'an Ayetlerinin Tariblendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 197.

¹² Emin Işık, “Bakara Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/526.

¹³ Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 3/104.

¹⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 16.

Hız. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Medine'de 1500 Müslüman, 4 bin Yahudi ve yaklaşık 4 bin putperest Arap olmak üzere 10 bin insan yaşıyordu.¹⁵ Yahudiler sahip oldukları köklü vahiy ve peygamberlik geleneği sayesinde daha organize bir topluluktu. Tevrat'ın çocuklara öğretilmesini ibadet kabul eden Yahudiler bu maksatla eğitim kurumları oluşturmuşlardı. Hız. Peygamber, Tevrat'ın öğretildiği *beytülmidrâs* adlı eğitim kurumlarını zaman zaman ziyaret eder ve İslam'ı tebliğ ederdi.¹⁶ Yahudiler, Hız. Peygamber ve Müslümanlarla ilmi tartışmalar yapıyor ve ciddi bir muhalefet oluşturuyorlardı.¹⁷ Mekke döneminde müşriklerin muhalefet rolünü, Medine dönemine gelindiğinde Yahudiler icra ediyordu. Nitekim Bakara sûresi başta olmak üzere Medine'de nazil olan sûrelerde önemli ölçüde Yahudilerle yaşanan teo-politik tartışmalara yer verilmesi buna işaret etmektedir.

Müslümanlarla Yahudiler arasındaki önemli teolojik tartışmalardan biri Mescid-i Harâm'ın kible olarak belirlenmesi üzerine yaşanmıştır. Yahudiler Tevrat'taki bilgilere istinaden¹⁸ Hız. İbrahim tarafından ilk yapılan mescidin Kâbe olmadığını savunmuşlardır. Yahudilerin iddiasına göre Hız. İbrahim'in yaptığı ilk mescit Filistin'e hicret ettiği zaman Kenan diyarında yaptığı sunaktır.¹⁹ Bu bilgilere istinaden bütün peygamberlerin yöneldiği Mescid-i Akşa'dan farklı yöne doğru yönelen Müslümanları eleştirmektedirler.²⁰ Yahudilerin bu iddialarına karşı Kur'an, Mescidi Harâm'ın daha önce inşa edildiğini bildirmektedir.²¹ Hatta Hız. İbrahim ve İsmail tarafından Kâbe'nin inşa edilmesi ve onların Kâbe'nin hizmetinde görevlendirilmeleri²² ile ilgili kıssa da Kâbe'nin kible olması sebebiyle yaşanan tartışmalar bağlamında nazil olmuştur ve Yahudilerin iddialarına reddiye sadedinde anlatılmıştır.

Hız. İbrahim'in kimliği ve ona yakınlık meselesi de Yahudilerle yaşanan tartışma konularındandır. Yahudi inancına göre Hız. İbrahim'le başlayan seçilmiş ırk anlayışına göre peygamberlere yakınlık inançtan ziyade neseple alakalıdır. Bu sebeple Yahudiler Hız. İbrahim başta olmak üzere kendilerine gönderilen peygamberlerin gerçek ve tek varisi olduklarını iddia etmektedir.²³ Kur'an-ı Kerim'de ise Hız. İbrahim'e yakınlık Allah'a iman ve Hız. Muhammed'e tabi olma üzerinden temellendirilmektedir.²⁴ Yine gerek Yahudiler gerekse Hristiyanlar kendilerinin doğru yolda olduğunu ispat etmek için Hız. İbrahim'in Yahudi ve Hristiyan olduğunu iddia ediyorlardı. Ancak Kur'an onların bu iddialarını asılsız bulmakta ve reddetmektedir.²⁵

Yahudilerin Hız. Peygamber ve Müslümanlara karşı propaganda aracı olarak kullandıkları konulara ışık tutan ayetlerden biri de Bakara sûresi 79. ayettir. Bu ayet genellikle Yahudi din adamları tarafından özellikle Tevrat'ın Hız. Peygamberin sıfatları ile ilgili bölümlerinin tahrif edildiği ve değiştirildiği şeklinde

¹⁵ Nuh Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 122.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli'l Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/288-289; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk El-Mehdî (Beyrût: Dârü İhyâ't-Türâs el-Arabî, 1420h.), 1/424; Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 295.

¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul, 2017), 3/126.

¹⁸ Abraham ülkede dolaşmaya başladı, sonunda Şekim'deki More meşesine kadar ilerledi. O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu. Rab Abram'a görünerek "Bu toprakları senin soyuna vereceğim" dedi. Abram kendisine görünen Rabbe orada bir sunak yaptı. Oradan Beyt-El'in doğusundaki dağlık bölgeye doğru gitti. Çadırını batıya düşen Beyt-El ile doğuya düşen Ay kenti arasına kurdu. Orada Rabbe bir sunak yaptı ve Rabbe yakardı. Sonra kona göçe Negev'e doğru ilerledi. (Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 12/6-9)

¹⁹ Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 3/178.

²⁰ el-Bakara 2/142.

²¹ Âl-i imrân 3/96.

²² el-Bakara 2/125-27.

²³ Salime Leyla Gürkan, "Temel Kavramlar", *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 94.

²⁴ Âl-i imrân 3/68.

²⁵ Âl-i imrân 3/65.

anlaşılmıştır.²⁶ Ancak burada da Yahudi din adamlarının Hz. Peygamber ve Kur'an'a karşı yürüttükleri propagandaya işaret edilmektedir. Yahudi din adamları kendi cemaatlerini motive etmek ve Müslümanların safına katılmalarını engellemek için tıpkı müşriklerin Hz. Peygamberden okuyacakları bir kitap getirmesini istemeleri gibi²⁷ Hz. Muhammed'in yazılı bir kitap getirmediğini, kendi ellerinde ise yazılı bir kitap olduğu propagandasını yapmışlardır. Elleriyle yazdıkları Tevrat pasajlarını ayet arıyorsanız Allah'ın ayetleri budur şeklinde propaganda aracı olarak kullanmışlardır. Böylece dini bir cemaat olmanın sağladığı imkân ve ayrıcalıkları devam ettirmişlerdir. Cemaat olmanın sağladığı imkânları Kur'an ayetlerine tercih etmişlerdir. Ayrıca kesin inançlı dini gruplarda kutsal metinlerle istediğin gibi oynamak ve toplumun buna tepkisiz kalması hemen hemen imkânsız bir konudur. Dolayısıyla Bakara sûresi 106. ayet Müslümanlarla Yahudiler arasında vahiy, peygamberlik ve şeriatlerdeki farklılıklar bağlamında yoğun tartışmaların yaşandığı bir dönemde, bir duruş ve tavır sergilemek üzere nazil olmuştur.

2. Nesh Ayetinin Kavramsal Tahlili

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kelimelere anlam takdir ederken hem metin içi hem de ait olduğu fikrî ve tarihsel bağlama muvafık bir anlam verilmesi önem arz etmektedir. Nesh teorisinin merkezinde bulunan Bakara sûresi 106. ayetini anlama ve yorumlamada kavramlara anlam takdir ederken büyük kırılmaların ve eksen kaymalarının yaşandığı görülmektedir. Kelimelere takdir edilen anlamlar hem metin içi bağlam hem de tarihsel arka plandan oldukça uzaktır. Bahse konu ayette *nesh*, *ayet* ve *nesiye* olmak üzere üç temel kavram bulunmaktadır.

2.1. Ayet Kelimesi

Ayet kelimesi bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alamet ve ibret anlamına gelmektedir.²⁸ Kur'an-ı Kerim'de 382 kez geçen kelime; mucize,²⁹ alamet,³⁰ ibret,³¹ harikulade iş,³² burhan ve delil³³ anlamlarında kullanılmaktadır.³⁴ Kur'an'da yeryüzü ve gökyüzünde bulunan her şeyin Allah'ın varlığına işaret eden bir ayet olduğu ifade edilmektedir.³⁵ Nuh tufanı, Hz. Salih'in devesi, Hz. Musa'nın asası ve diğer mucizeleri, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi, çamurdan yapılmış kuş heykeline can vermesi, ölüleri diriltmesi, evlerde saklanan yiyecekleri haber vermesi gibi hissi mucizeler de ayet olarak belirtilmektedir.³⁶

Kur'an-ı Kerim'de ayet kelimesi bugünkü meşhur olduğu manada sûreleri oluşturan bölüm veya şer'î hüküm anlamında kullanılmamaktadır. Kur'an'da "bunlar kitabın ayetleridir"³⁷ ifadelerindeki ayet kelimesi de alamet ve işaret anlamına gelmekte olup tevhid, nübüvvet ve dirilişin hak olduğunu göstermek için ileri

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli'l Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/271; Ebû İshak İbrahim bin es-Serrî ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Abdulcelîl Şelebi (Beyrut, 1988), 1/160.

²⁷ el-İsrâ 17/93.

²⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (Kum, 1414), 1/122; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 15/61; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Lübnan: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2008), 140; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Mısır: el-Heyetü'l Mısıriyye, 1994), 300.

²⁹ el-Bakara 2/211

³⁰ el-Bakara 2/248

³¹ Tâhâ 20/128.

³² el-Mü'minûn 23/118.

³³ er-Rûm 30/60.

³⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 55.

³⁵ Yûsuf 12/105.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, "Ayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242.

³⁷ Yûsuf 12/1; er-Ra'd 13/1; eş-Şu'arâ 26/2; en-Neml 27/1; el-Kasas 28/2.

sürülen deliller anlamına gelmektedir. Hatta “okuma, tilavet etme” gibi fiillerle birlikte zikredilen ayet kelimesi bile bu anlamda kullanılmaktadır. Bu tür ifadelerde geçen “ayetlerin okunması”ndan maksat yazılı bir metnin telaffuz edilmesi değil Allah’ın yaratıcılığı ve kudretine işaret eden delillerden haber verilmesidir.³⁸ Yani okuma ile kastedilen kainat ve tabiat olayları ile geçmiş peygamberler ve kavimleri ile mücadelesini bildiren pasajların okunmasıdır ki burada da ayet kelimesi tabiat olayları ve peygamberlerin yaşadığı olaylara işaret etmektedir. Sözün kendisi değil medlülüdür ayettir. Ayet kelimesinin sûreleri oluşturan cümleler anlamında olduğunu ispat etmek için kullanılan ayetlerde bile ayet kelimesi sözden ziyade sözün ifade ettiği olguya delalet etmektedir.³⁹

Kur’an’da ayet kelimesi, sözün kendisinden ziyade ifade ettiği olgu ve olaylara işaret eden bir muhtevaya sahiptir. Bu bağlamda Kur’ân’ın önemli bir bölümünü teşkil eden kıssalar da Allah’ın ayetleri olarak sunulmaktadır.⁴⁰ Kur’an’da kâinattaki varlıklar ve tabiat olayları, geçmiş kavimlerin başına gelen olaylar ayet/delil olarak ifade edilirken yaşanan anlam kayması sebebiyle bu ayetleri idrakimize sunan sözler ayet olarak telakki edilmiştir. Olgunun yerini söz almıştır. Ayet kelimesiyle sözün delalet ettiği olgunun kendisi kastedilirken zamanla yaşanan anlam kayması sonucu metnin kendisi ayet olarak telakki edilmiştir. Olayın daha iyi anlaşılabilmesi için örnek vermek gerekirse Kur’an’da Hz. Musa’nın hayatını anlatan bölümler, yani yaşanan olayların kendisi ayet olarak ifade edilirken daha sonra metnin kendisi ayet olarak telakki edilmiş ve hadiselerden ziyade metin üzerinde bir yoğunlaşma ve tartışma yaşanmaya başlamıştır.

Müslümanların Mekke’de ablukaya alındığı bir dönemde nazil olan⁴¹ Yûsuf suresinde Hz. Yûsuf’un hayatı da ayet olarak takdim edilmektedir. Burada Hz. Yûsuf’un hayat hikayesi boykot döneminde zor şartlarda yaşayan Müslümanlara Allah’ın yardım edeceğini ispat etmek üzere bir delil olarak zikredilmektedir. Allah’ın Hz. Yûsuf’u kuyudan kurtarıp Mısır’a sultan yaptığı gibi Müslümanları da ablukadan kurtaracağı müjde ve tesellisine işaret etmektedir. Dolayısıyla surenin birinci ayetinde ayet kelimesiyle sözden ziyade Hz. Yusuf’un hayat hikayesi kastedilmektedir. Yer ve göklerin yaratılması gece ve gündüzün arka arkaya gelmesinden bahseden pasajlarda da ayet kelimesi kâinat ve tabiat olaylarının kendisine işaret etmektedir.⁴² Kur’an’da hem kâinattaki hadiseler hem de geçmiş peygamberlerin gösterdiği hissi mucizeler ve kavimlerinin başına gelen musibetler Allah’ın varlığı ve insanlığa müdahalesini gösteren birer ayet olarak takdim edilmektedir. Ayet kelimesi Allah’ın kelim ve sözünü tanımlamaktan ziyade eylem ve fiillerine işaret etmektedir. Nesh ayetinde de ayet kelimesi şer’î hüküm anlamına gelmemektedir. Allah’ın varlığı ve kudretine delalet eden deliller anlamında kullanılmaktadır.

2.2. Nesiye Kelimesi

Kur’an-ı Kerim’de yaygın bir kullanıma sahip olan *nesiye* kelimesi “unutmak ve kasıtlı olarak terketmek” anlamlarında kullanılmaktadır.⁴³ Kelime Allah hakkında kullanıldığı ayetlerde “terketmek”, kullar için kullanıldığı ayetlerde ise “terketmek ve unutmak” anlamına gelmektedir.⁴⁴ Ancak *nesiye* kelimesinin geçtiği ayetlerin anlaşılmasında yeterince hassasiyetin gösterilmediği anlaşılmaktadır. Ceza gerektiren ve eleştiri içeren mesajlara sahip ayetlerdeki *nesiye* kelimesine “unutmak” yerine “terketmek”

³⁸ Câbirî, *Fehmü’l Kur’ân*, 3/119.

³⁹ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir fî ‘ilmi’l-vücûb ve’n-nezâir* (Beyrut: Dârü’l Kütübî’l İlmiyye, 2000), 50.

⁴⁰ el-Kalem 68/15; Yûsuf 12/1.

⁴¹ Bekir Topaloğlu, “Yûsuf Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/28.

⁴² el-Bakara 2/22; Âl-i İmrân 3/190.

⁴³ Mukâtil, *el-Vücûb ve’n-nezâir*, 100; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir fî ‘ilmi’l-vücûb ve’n-nezâir*, 280; İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 15/322.

⁴⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Nisyan”, *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/144-145.

anlamı takdir edilmesi daha isabetli görünmektedir. Çünkü birçok ayet ve hadiste gerek soyut gerekse somut durumlarla ilgili ifadelerden, unutmanın dinen bir mazeret kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁵ Kelimeye hem ceza ehliyetini ortadan kaldırmaya sebep olan unutmak anlamı takdir edilmesi hem de bu eylem sebebiyle faile ceza takdir edilmesi çelişkili bir durumdur. Bu ve benzer ayetlerde kelimenin “terketmek” olarak anlaşılması daha uygundur.⁴⁶ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ Onlar Allah'ı terk etti. Allah da onları terk etti.⁴⁷ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ Biz daha önce Adem'e (yasak ağaca yaklaşmama hususunda) emrimizi bildirmiştik. Ama o emrimizi terkettti. Biz Adem'de emre itaatle ilgili bir kararlılık görmedik.⁴⁸ Yine وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ (Bugün kör olarak başredilmenin sebebi) sana ayetlerimizi geldiğinde onları terk etmendir. İşte bugün de sen terkedildin.⁴⁹ Biz vaktiyle, “Biz Hristiyanız.” diyenlerden de (Hz. İsa vasıtasıyla) söz almıştık. Ne yazık ki onlar da (kendilerine bildirdiğimiz vahyi) terk ettiler.⁵⁰

Kanaatimize göre Bakara sûresi 106. ayetteki *nesh* kelimesi de “terketmek” anlamında kullanılmıştır.⁵¹ Bu durumda kelime “size terk edilmesini mubah gördüğümüz” anlamına gelmektedir.⁵² Ancak kelimeye “unutturmak” anlamı takdir edilmiş⁵³ bu anlamı ispat etmek ve örneklemek için Kur'an vahyinin korunmuşluğuna hâlel getirecek rivayetler tefsir kaynaklarında yer almıştır. Bu rivayetlere göre Sahabiler gece Kur'an okumak için kalktıklarında bazı sûreleri okuyamamışlar bunun sebebini sorduklarında, Hz. Peygamber bu sûrenin hem lafzının hem de hükmünün kaldırıldığını ifade etmiştir. Yine Ahzâb sûresinin Bakara sûresi kadar uzun olduğu ancak bu sûrenin de önemli bir kısmının unutturulduğu rivayetlerde yer almaktadır.⁵⁴

2.3. Nesh Kelimesi

Nesh kelimesi sözlükte silmek, değiştirmek, kopya etmek anlamlarına gelmektedir.⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'de *nesh* kelimesinin hangi anlamda kullanıldığı dildeki örnekler üzerinden belirlenmiş ve delillendirilmiştir. Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre *nesh* kelimesi “bir şeyi nakl etmek, bir hükmü iptal ve izale etmek” anlamlarına gelmektedir. Bir kitabın kopya edilmesi bağlamında kullanıldığında *nesh* kelimesi nakletmek anlamına gelmektedir. Levh-i mahfuzdaki aslından kopya edildiği için Kur'an'ın hepsi mensuh bir kitaptır. Buna göre *Biz yaptıklarınızı kaydediyoruz*.⁵⁶ ayetinde *nesh* kelimesi “nakletmek, kaydetmek” anlamında kullanılmaktadır. Bir şeyi iptal ve izale etmek anlamında kullanımı ise iki farklı şekilde olmaktadır. Bunlardan birincisi bir şeyi iptal etmek ve yerine yeni bir şey koymak anlamına gelmektedir ki dilde bu anlamı destekleyen kullanım şöyledir: نَسَخْتُ الشَّمْسُ الظَّلَّ “güneş gölgeyi yok etti.” Buna uygun olarak Bakara sûresi 106 ayetinde *nesh* kelimesi “bir hükmü iptal edip yerine yeni bir hüküm koymak” anlamına gelmektedir. *Nesh* kelimesinin bir şeyi yerine yeni bir şey koymaksızın izale etmek anlamında kullanıldığını gösteren delil ise şöyledir: وَنَسَخْتُ الرِّيحَ آثَارَ الدِّيَارِ “rüzgâr beldelerin eserlerini örttü, gizledi.” Hac sûresi 52.

⁴⁵ Dönmez, “Nisyan”, 33/145.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 15/322.

⁴⁷ et-Tevbe 9/67.

⁴⁸ Tâhâ 20/115.

⁴⁹ Tâhâ 20/126.

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs, 1423), 2/383.

⁵¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/190.

⁵² en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 60.

⁵³ Muhammed b. Ebi'l Hasan b. Hüseyin en-Nisâbü'rî Ebu'l Kâsım Necmüddîn, *İcâzû'l beyân an me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsımî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1415), 1/118.

⁵⁴ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/153.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sıhâb*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 309; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 3/65.

⁵⁶ el-Câsiye 45/29.

ayetindeki *nesh* kelimesi de bu örneğe uygun olarak “izale etmek” anlamında kullanılmıştır.⁵⁷ Hâlbuki bu ayette Allah’ın şeytanın ilga ettiği asılsız iddiaları çürüttüğü ve kendi ayetlerini getirdiğinden söz edilmektedir.

Kanaatimize göre *nesh* kelimesinin anlamı belirlenirken kullanılan dilsel karine unsurları yeterince dikkatli değerlendirilmemiştir. Gerek sözlük gerekse tefsirlerde *nesh* kelimesinin “bir şeyi iptal edip yerine başka şeyi geçirmek” anlamına geldiğini ispat etmek için (وَالْعَرَبُ تُقُولُ: نَسَخْتُ الشَّمْسَ الظَّلَّ وَأَنْتَسَخْتُهُ أَرْأَيْتَهُ، وَالْمَعْنَى) (أَذْهَبَ الظَّلَّ وَحَلَّتْ مَحَلُّهُ “Arap güneş gölgeyi yok etti sözüyle güneş gölgeyi ortadan kaldırdı, gölgenin yerine geçti der” ibaresi kullanılmaktadır.⁵⁸ Bu ibare üzerinden *nesh* kelimesine “bir hükmü iptal edip yerine yeni bir hüküm koymak” anlamı takdir edilmektedir. Bu değerlendirme ve buna istinaden yapılan anlamlandırmalar sorunlu görünmektedir. Çünkü güneş gölgeyi yok etmez ortaya çıkarır. Güneş gölgenin sebebidir. Sebep müsebbebi yok edemez. Ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim Ömer en-Nesefî de (ö. 537/1142) bu ibareyi bir kitabı istinsah etmek gibi güneşin gölgenin yerini değiştirmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁹ Yani güneş geldiği bakış açısına göre gölgenin yerinin değişmesine sebep olabilir yok olmasına ve ortadan kalmasına sebep olamaz. Dolayısıyla mezkûr ibarede *nesh* kelimesinin anlamını “istinsah etmek” olarak takdir etmek daha isabetli görünmektedir. Ayrıca Kur’an’da gölge Allah’ın ayetlerinden biri olarak sunulmakta ve güneşin gölgeyi ortaya çıkardığı vurgulanmaktadır.⁶⁰ İnsani tecrübenin bir yansıması olan dilde güneş gölgeyi yok etti gibi bir kullanımın olmaması, buna karşılık güneş-gölge ilişkisini tanımlamak için “gölge düşmek” gibi kullanımın olması bu kanaati güçlendirmektedir.⁶¹ Dolayısıyla bu ibaredeki kullanımından hareketle *nesh* kelimesine “bir şeyi ortaya çıkarmak, görünür kılmak, kayıt altına almak” şeklinde anlam takdir etmek mantiken daha isabetli görünmektedir.⁶² Kanaatimize göre dilde galatı meşhur olarak böyle bir kullanım olsa bile Kur’an’da *nesh* kelimesi “bir şeyi istinsah etmek, nakletmek” anlamında kullanılmakta olup Bakara sûresi 106. ayette de bu anlamda kullanılmaktadır.

3. Nesh Kelimesinin Geçtiği Diğer Ayetlerin Bağlam ve Anlamı

Kur’an’da *nesh* kelimesi dört ayette geçmektedir. Kelime bu ayetlerde “bir şeyi kaydetmek, ortaya çıkarmak, kopya etmek” anlamlarında kullanılmaktadır. *Musa’nın öfkesi yatışınca yerdeki levhaları aldı. O levhalarda rahlelerinden korkanlar için bir rehber ve aynı zamanda rahmet olan hükümler yazılıydı.*⁶³ Bu ayette *nesh* kelimesinden türetilen bir isim olan *nüşa* kelimesi “Allah’ın emirlerinin kaydedildiği levha” anlamına gelmektedir. Burada Allah katındaki söz ve mesajın levhalara yazıldığı ve kopya edildiği anlamı ön plana çıkmaktadır.

Nesh kelimesinin geçtiği ve anlaşılması güç ayetlerden biri de Hâcc sûresi 52. ayettir. Müfessirlerin çoğu bu ayeti peygamberlerin vahiy alması sırasında şeytanın müdahalesi şeklinde yorumlamıştır. Peygamberler Allah’tan vahiy alırken edilgen, vahiy tebliğ ederken etkin durumdadırlar. Vahyin Allah’tan

⁵⁷ en-Nehhâs, *en-Nâsib ve’l-mensûb*, 57-61; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethü’l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/147.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 15/61.

⁵⁹ Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Teyâsir fi’l-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Hamûş vd. (İstanbul: Daru’l-Lübâb, 2019), 3/388.

⁶⁰ el-Furkan 25/45.

⁶¹ *Türkçe Sözlük* (Türk Dil Kurumu, ts.), 774.

⁶² Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râğib El-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk: Daru’l-Kalem; Daru’s-Şâmiyye, 2002), 801.

⁶³ el-A’raf 7/154.

peygamberlere intikal süreci doğası gereği gizli ve insanların bilgi⁶⁴ ve müdahalesine kapalı bir alandır.⁶⁵ Bu sebeple ayet peygamberlerin vahyi tebliğ etmesi ve muhatapların karşı çıkması sahnesinden bahsetmektedir. Ancak tefsirlerde şeytanın Hz. Peygamber Kur'an okurken ona müdahale ettiği ve onun bundan çok rahatsız olduğu, garanik hadisesi de şeytanın bir müdahalesi olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶ Garanik hadisesinde olduğu gibi benzer olayları geçmiş peygamberlerin de yaşadığı kabulü üzerinden ayet hem peygamberimize hem de bütün peygamberlere atılan çirkin iftiranın meşruiyet zemini olarak kullanılmaktadır. Hâlbuki ayet görünmeyen, yani peygamber vahiy alırken ya da peygamberin bir hayal ve temennisi sırasında meydana gelen bir olaydan değil, görünen ve idrak edilebilen bir durumdan bahsetmektedir. Kaldı ki bir önceki ayette müşriklerin Allah'ın ayetlerini geçersiz kılmak için sergiledikleri canhıraş mücadele anlatılmaktadır. Bu ayette de aynı hadisenin geçmişte bütün peygamberlerin başına geldiği zikredilerek peygamberimiz teselli edilmektedir. Devamındaki ayette kalplerinde hastalık olanların Allah'ın ayetlerini geçersiz kılmak isteyenlerin düşünce ve eylemlerinden etkilendiği bildirilmektedir. Bütün bunlar ayetin insanlar tarafından görünen ve idrak edilen bir sahneden söz ettiğine işaret etmektedir.

Ayetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için *şeytan* ve *temennâ* kelimelerinin anlamlarının doğru bir şekilde belirlenmesi önemlidir. Kur'an'da şeytan kelimesi şer ve kötülük üreten insan ve cinleri tavsif etmek ve tanımlamak için kullanılmaktadır.⁶⁷ Nitekim Allah'ın her peygamberin karşısına düşman olarak cin ve insan şeytanları çıkardığı bildirilmektedir.⁶⁸ Bu ayetteki şeytan kelimesiyle Nadr b. Hâris gibi vahiy hakkında kavminin kalbine şüphe düşüren insan şeytanlar kastedilmektedir.⁶⁹ Ayetteki diğer önemli bir kelime de *temenna* kelimesidir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) bu kelimeye verdiği anlam muğlaklığı gidermektedir. *وقوله (إِذَا مَنَّيَ) التمني: التلاوة، وحديث النفس أيضاً* Ona göre ayetteki *temenna* kelimesi “sözü tilavet etmek ve bizzat sözün kendisi” anlamına gelmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla bu ayet Hz. Peygamberin Kur'an'ı okuması/tebliğ etmesine şeytanın ise onunla mücadele etmek için kafirlerin kalplerine fikir ve düşünceleri atmasına işaret etmektedir.⁷¹

Bu ayet peygamberlerin vahyi tebliğ etmesi ve vahiy karşısında düşmanların tavır ve davranışlarından bahsetmektedir. Yani peygamberler Allah'a ibadet, ahiretin varlığı ve yeniden diriliş, kendilerinin peygamber olduğuna dair bir şey tebliğ ettiğinde düşmanları bunu yalanlamakta ve asılsız iddialarla karşı çıkmaktadır. Olay peygamberler ve muhatapları arasında meydana gelmekte daha sonra Allah'ın hakemliği vahiy aracılığı ile zuhur etmektedir. Vahyin hakemliği ise önce muhatapların asılsız iddialarını zikretme, ardından bu iddiaları çürütecek delilleri getirme şeklinde gerçekleşmektedir. Yani muhatapların dile getirdiği asılsız iddialar Allah tarafından tekrar gündeme getirilmekte, yani “istinsah” edilmektedir. Bunun örnekleri Kur'an'da çoktur. Örneğin Hz. Peygamber ahiretin varlığı ve yeniden diriliş ile ilgili vahyi tebliğ ettiği zaman düşmanlarının tepkisi şöyle istinsah ve ifade edilmiştir: *O kendi yarattığını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemikleri kim dirilecek? diyor.* Müşriklerin bu iddiaları zikredildikten sonra

⁶⁴ el-İsrâ 17/85.

⁶⁵ el-Hicr 15/9.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vili'l Kur'an*, 18./663.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Vâil Ahmed Abdurraman (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2010), 264.

⁶⁸ el-En'âm 6/112.

⁶⁹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l muhît fî't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1992), 7/525; Ebu'l Fedâil Mhammed b. Hasan el-Muîni, *Levâmi'u'l Burhân*, thk. Sefer Hasanov (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 2/601.

⁷⁰ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü'l Mısıriyye, ts.), 2/229; Ebû Sa'd el-Muhassîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tebzîb fî't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire, Beyrut: Dârü'l Kütübi'l Mısıriyye, Darü'l-Kütübi'l Lübnan, 2019), 7/4984.

⁷¹ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2005), 7/431.

*Deki onu ilk kez yaratan tekrar diriltecektir. Şüphesiz O yaratmanın her türlüünü en iyi bilendir.*⁷² ayeti ile bu asılsız iddialar çürütülmekte ve dirilişin gerçekliğini ispat eden deliller zikredilmektedir. Gerek geçmiş peygamberlerin kıssalarında gerekse Peygamberimize yöneltilen ve قالوا “dediler” formatında zikredilen ve akabinde çürütülen iddialar tam da bu ayetin tasvir ettiği türden hadiselerdir. Dolayısıyla bu ayette *nesh* kelimesi şeytanın vahye müdahalesi anlamına gelmemekte, peygamberlerin düşmanlarının asılsız iddialarının “zikir/istinsah edilmesi” anlamına gelmektedir. Ayetin anlamı bir önceki ayetle birlikte şöyle olmalıdır: *(Ey peygamber senin kavminden) ayetlerimizi geçersiz kılmak için çalışanlar var ya işte onlar cehennemlik olanlardır. Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir vahyi tebliğ ettiği zaman düşmanları (şeytan) onun tebliğ ettiği hakikatlere karşı çıkmasın. Fakat Allah, düşmanlarının asılsız iddialarını istinsah eder (tekrar zikreder); sonra da (onların asılsız iddialarına karşı) kendi sapasağlam delillerini vahyeder. Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir.*

Casiye sûresinin 29. ayetinde de *nesh* kelimesi istifâl kalıbında kullanılmakta olup söz konusu kelime insanların yaptığı amel ve davranışların kayıt altına alınması anlamında kullanılmaktadır. Ayetin anlamı şöyledir: *İşte bu bizim kayıt defterimiz; şimdi o size her şeyi eksiksiz ve fazlasız olarak söyleyecek. Çünkü biz yapıp ettiğiniz her şeyi ona kaydettik.* Bu ayette *istinsah* kelimesi “bir şeyi aslına uygun olarak çoğaltmak anlamına” gelmekte olup hafaza melekleri tarafından kaydedilen ve Allah katında mahfuz olan bilgiden insanoğlunun amel defterinin kopya edilmesi şeklinde bir manaya delalet etmektedir.⁷³

4. Nesh Ayetinin Anlam ve Muhtevası

Nesh ayeti özellikle Yahudiler başta olmak üzere ehl-i kitabın Kur'an'ı içerik olarak eleştirmeleri ve bundan etkilenen Müslümanlara karşı bir uyarı, ehli kitaba karşı ise meydan okuma ve manifesto niteliğindedir. Ayette Allah dilerse Tevrat ve İncil'de geçen bir kıssa ve içeriği Hz. Muhammed'e yeniden vahyedebileceğini dilerse bu kutsal kitaplarda bulunmayan bir konu ve içeriği de inzal edebileceğini ifade etmektedir. Bu durumda diğer kutsal kitaplarda bulunan bir konu ve delili kullandığında onu daha güzel bir şekilde sunacağını; mezkûr kitaplarda bulunup kullanılmayan delillerin yerine ise benzerini getirebileceğine işaret etmektedir. Kur'an ile Tevrat ve İncil'in içerik olarak karşılaştırılması durumunda bu konu daha iyi anlaşılacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmında Tevrat'ta geçen peygamber kıssalarına yer verilmektedir. Âlemin yaratılışı, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılması, ilk cinayet, insan neslinin yeryüzünde çoğalması, Nuh tufanı, atalar olarak bilinen Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup zamanında İsrailoğullarının Mısır'a yerleşmesi konularında Kur'an-ı Kerim'in içeriği büyük oranda Tevrat ile örtüşmektedir. Hz. Nuh, İbrahim, Yakup, Yusuf, Musa, Yunus, Eyyûb, Davud, Süleyman, İshak, Yahya ve İsa hem Kur'an'da hem de Tevrat ve İncil'de kıssaları anlatılan peygamberlerdir.⁷⁴ Yine Çıkış bölümünde bulunan İsrail oğullarının Mısır'daki kölelik hayatı, Hz. Musa'nın doğumu, peygamber olarak görevlendirilmesi, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması, Sina'da vahiy alması, On Emrin verilmesi, buzağıya tapılması, Toplanma Çadırı ve Ahit Sandığı'nın yapılması konuları işlenmektedir. Aynı şekilde Kur'an'da İsrailoğullarının tarihi ile ilgili bilgilerin Çıkış, Sayılar ve Tesniye'de anlatılanlarla büyük oranda örtüştüğünü söylemek mümkündür.⁷⁵ Mâide sûresi 5/27-31. ayetlerde yer alan Hz. Âdem'in oğulları Habil ve Kabil kıssası Mışna metinlerindeki ile paralellik arz etmektedir. Yahudilere yasaklanan yiyeceklerden bahseden En'âm sûresi 6/146. ayetin içeriği Levililer 3 ve 7. bâblarda yer almaktadır.⁷⁶ Kısas⁷⁷ ve haksız yere adam

⁷² Yâsîn 36/78-79.

⁷³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/435.

⁷⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 331.

⁷⁵ Baki Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri”, *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 351-352.

⁷⁶ Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri”, 375.

öldürmekle ilgili Tevrat'ta zikredilen içerik aynı şekilde Kur'an'da da zikredilmektedir.⁷⁸ Namaz, zekât, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin geçmiş vahiylerde de emredildiği Kur'an'da zikredilmektedir.⁷⁹

Dolayısıyla nesh ayetinde geçen ve kanaatimize göre yanlış bir şekilde anlamlandırılan “biz istediğimiz ayeti istinsah ederiz (bu kitapta tekrar kullanırız)” ifadesi hem Tevrat ve İncil'de hem de Kur'an'da zikredilen kıssa ve muhtevaya delalet etmektedir. “Biz onun daha iyisini getiririz” şeklindeki ifade ise Tevrat ve İncil'de zikredilen kıssalara dini ahlaki bir muhteva kazandırılması⁸⁰ ve kıssaların dini ahlaki bir mesaj verecek şekilde kullanılmasına işaret etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın musaddiklik özelliği kendisinden önceki kitaplarda bulunan kıssa ve uygulama zeminini kaybetmemiş olan hükümleri teyit etmesi ve hatırlatılması anlamına gelmektedir. Nitekim kısas ve haksız yere adam öldürme ile ilgili hükümlerin birebir Tevrat'tan aktarılması örneği buna işaret etmektedir. Kur'an'ı Kerim kendini vahiy tarihi ve geleneğinde konumlandırırken diğer semavi kitapları dışlayıcı bir üslup yerine kucaklayıcı bir üslup sergilemektedir.⁸¹

İsrailoğulları tarihinde on iki peygamber olarak bilinen Hoşea, Yoel, Amos, Obadiah Yunus (Yonah) Mika, Nahum, Habakkuk, Tsefenya, Haggay Zekeriya ve Meleki peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı Tre Asar metinlerindeki içerik Kur'an'da yer almamaktadır. Bu peygamberlerden Yunus ve Zekeriya'dan bahsedilmekle birlikte içerik olarak farklılık arz etmektedir.⁸² Dolayısıyla nesh ayetinde yaygın kanaate göre “istediğimizi unuttururuz” şeklinde anlaşılan ve bize göre “istediğimizi terk ederiz” şeklinde anlaşılması gereken ifade ise diğer kutsal kitaplarda olup Kur'an'da kullanılmayan kıssa ve içeriğe işaret etmektedir. Yoksa Kur'an metni içinde bir unutturma veya eksiltmeden bahsetmemektedir. Bu bağlamda İbn Ebi Hatim'in (ö. 327) neshi Hz. Muhammed'e indirilmeyip terkedilen ayetler olarak tarif etmesi de bu kanaati desteklemektedir.⁸³

Kur'an'da zikredilen Şuayb, Zülkifl, İdris, Hûd, Salih, Lokman, İsmail peygamberlerin kıssaları Tevrat'ta yer almamaktadır.⁸⁴ Bu itibarla nesh ayetindeki “biz onun benzerini getiririz” ifadesi daha önce diğer kutsal kitaplarda indirilen ancak Kur'an'da zikredilmeyen kıssa ve içeriğin yerine benzerinin getirilmesine işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre nesh konusunda en temel örneklerden biri kabul edilen Kabe'nin kible olarak belirlenmesi ise Allah'ın Mescid-i Aksa'ya yönelme alamet ve işaretini Hz. Muhammed'le birlikte terk etmesi ve onun yerine Mescid-i Harâm'a yönelme uygulamasını getirmesi anlamına gelmektedir. Kible değişikliği bağlamında zikredilen “vasat ümmet” tanımlaması⁸⁵ ise Müslümanların ne Yahudiler ne de Hristiyanların kiblesine yöneltilmediği, onların Hz. İbrahim'in yöneldiği Kabe'ye döndürülerek bu iki topluluktan farklı bir şekilde konumlandırıldığına işaret edilmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Bakara sûresi 106. ayetin hem tarihî gerçeklik hem de metin içi bağlama uygun düşen anlamı şöyle olmalıdır: *Biz (Tevrat ve İncil'de bulunan) istediğimizi bir ayeti (bu Kur'an'da) tekrar zikrederiz, istediğimizi ise terk ederiz. Ancak (diğer kitaplardaki herhangi bir ayet ve delili Kur'an'da) daha güzel bir şekilde zikrederiz. (Diğer*

⁷⁷ el-Mâide 5/45; el-Bakara 2/178.

⁷⁸ el-Mâide 5/32.

⁷⁹ el-Bakara 2/83, 183; Âl-i İmrân 3/39; el-Mâide 5/12; Yûnus 10/ 87; İbrâhim 14/ 40; el-Kehf 18/21; Meryem 19/31, 55, 59; Tâhâ 20/14; el-Hac 22/26-30,34-37; el-Enbiya 21/73; Lokmân 31/17; eş-Şûrâ 42/13.

⁸⁰ Mehmet Katar, “Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi”, *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 159.

⁸¹ Aslan Çıtır, “Kur'an'ın Mühayminliğinde İlâhî Vahiylere Korunmuşluğu Üzerine”, *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 312.

⁸² Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri”, 353.

⁸³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrî'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Muşţafa el-Bâz, 1419h.), 1/199.

⁸⁴ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 331.

⁸⁵ el-Bakara 2/143.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli'l Kur'ân*, 2/143.

kutsal kitapta olup ta Kur'an'da zikretmediğimiz herhangi bir ayet/içeriğin yerine ise) benzer bir ayet getiririz. Bilmez misin ki! Allah her şeye kâdirdir.

5. Nesh Meselesiyle İlişkilendirilen Diğer Ayetlerin Bağlam ve Anlamları

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse önceki şeriatler bağlamında neshin varlığını savunanların en güçlü delillerinden biri de Nahl sûresi 101. ayettir. Ayetin mealı şöyledir: *Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- 'Bunları ancak sen uyduruyorsun' dediler. Gerçek böyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.*⁸⁷

Bu ayet ve Bakara sûresi 106. ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili benzer rivayetler zikredilmektedir. Rivayete göre sert bir hüküm içeren bir ayet daha yumuşak bir hüküm içeren bir ayet ile değiştirildiğinde müşrikler Hz. Muhammed ahabını efsunluyor; bugün bir şey emrediyor yarın onu yasaklıyor, bu ayetlerin Allah tarafından gönderilmesi mümkün değildir, Muhammed bunları kendi uyduruyor diyorlardı. Bu ayet müşriklerin böyle bir iddia ve itirazlarına istinaden nazil olmuştur.⁸⁸ Müfessirlerin çoğunluğu tarafından ayet; geçmiş şeriatlerin nesh edilmesi, bir hükmün yerine başka bir hükmün ihdas edilmesi ve kullara daha zor gelen bir hükmün daha kolay bir hükümle nesh edilmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁹ Ancak bu ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili olduğu iddia edilen bu rivayet tarihsel bağlam ve gerçeklikle örtüşmemektedir. Ne Kur'an'ın iç bütünlüğünde ne de Hz. Peygamberin hayatında rivayette ifade edildiği şekliyle bir gün bir şeyi emredip yarın yasakladığı gibi bir durum söz konusu değildir. Kaldı ki Mekke döneminde Kur'an ve Hz. Peygamberin yoğunlaştığı konular iman ve itikatla ilgilidir. İtikat alanında ise böyle bir tavır imkânsızdır. Ayrıca bu rivayet müşriklerin “sen bunu uyduruyorsun” itham ve iddialarına mantıki bir gerekçe oluşturmaktan uzaktır.

Kur'an-ı Kerim'de inananları müjdelemek, inkâr edenleri uyarmak için kullanılan delillerden biri de peygamber kıssalarıdır. Bu kıssalar Hz. Peygamber ve muhatapları arasında yaşanan tartışmalara istinaden nazil olmakta ve kıssaların kahramanı olan peygamberler Hz. Muhammed'in dili ile düşmanlar ise Mekkeli müşriklerin dili ile konuşturulmakta ve iddiaları gündeme getirilmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber ve müşrikler arasında yaşanan tartışmalara istinaden aynı kıssa güncellenerek tekrar nazil olmaktadır.

Hz. Nuh kıssası ile ilgili bölümler incelendiğinde bu husus daha iyi anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkan ve onu kabul etmeyen müşriklerin itirazlarına istinaden Hz. Nuh kıssası ilk olarak Â'râf sûresinde zikredilmektedir.⁹¹ Kıssanın burada anlatılma gayesi Allah'ın bir insana vahyetme imkanını ispatlamak, karşı çıkanların iddialarını ise Arapların aşına olduğu bir figür üzerinden reddetmektir. Kıssa Hz. Peygamberle müşrikler arasında yaşanan diyaloga benzer bir formatta sunulmaktadır.⁹² Hz. Muhammed ve müşrikler arasında yaşanan fikri mücadelenin seyrine paralel olarak kıssa değişik zamanlarda farklı unsurları ihtiva edecek şekilde tekrar inzal edilmiştir. Müşrikler zaman zaman Hz. Peygambere etrafındaki insanların fakir kimseler olduğunu, onları etrafından uzaklaştırmasını, kendisine mal mülk vermeyi teklif etmişlerdir. Hz. Peygamber ve müşrikler arasında yaşanan bu tartışmalara istinaden aynı kıssa Şuarâ sûresinde güncellenerek yeniden nazil olmuştur.⁹³ Kıssaya burada iki yeni unsur eklenmiştir. Bunlardan biri Hz. Nuh'un kavminden herhangi bir ücret talep etmediği, diğeri ise

⁸⁷ en-Nahl 16/101.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1420), 7/270.

⁸⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/176.

⁹⁰ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 350.

⁹¹ el-Â'raf 7/59-64.

⁹² Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 342.

⁹³ eş-Şuara 26/105-122.

müşriklerde olduğu gibi kavminin ileri gelenlerinin Hz. Nuh'tan etrafındaki fakir fukara insanları uzaklaştırmasını talep etmeleridir.⁹⁴

Hz. Peygamber ve müşrikler arasındaki tartışmalar şiddetlenip ölümle tehdit boyutuna gelince Yunus sûresinde kıssa tekrar güncellenmekte ve bu sefer Hz. Nuh ile kavmi arasındaki restleşme⁹⁵ ön plana çıkarılmaktadır.⁹⁶ Müşriklerin Hz. Peygamberle ilişkileri tamamen koparmaları, yolda gördüklerinde dahi onunla konuşmamak, mesajını dinlememek için yüz çevirmeleri ve düşmanca tavırlarının zirveye çıkması üzerine aynı kıssa Hûd sûresinde tekrar gündeme gelmekte ve adeta Hz. Peygamber ve müşrikler arasında yaşanan tartışmalar bu kıssa üzerinden dramatize edilmektedir.⁹⁷ Kıssanın buradaki sunumunda müşriklerin Hz. Peygamberin etrafındaki Müslümanları uzaklaştırması talepleri, Hz. Peygamber ve iman edenlerle alay etmeleri ön plana çıkartılmaktadır.⁹⁸

Müşriklerin Hz. Peygamber'in getirdiği tevhid dinine inatla karşı çıkmaları ve kendi topluluklarını putlara bağlılık göstermeye çağırımlarına uygun olarak kıssa Nûh sûresinde aynı temayı ön plana çıkararak tekrar anlatılmaktadır. Muhtemelen muhatapların dikkatini çekmek üzere Mekkeli müşriklerin taptıkları putların isimleri bizzat zikredilmektedir. Müşriklerin baskı, alay ve işkencelerinden bunalan Müslümanlara teselli vermek amacıyla Hz. Nuh'un da benzer bir ortam ve atmosferde dokuz yüz elli yıl yaşadığı vurgulanarak kıssa Ankebût sûresinde de tekrar edilmektedir.⁹⁹

Kanaatimize göre nesh konusu ile ilişkilendirilen bu ayet Allah'ın müdahale ve kudretini gösteren delil olarak referans gösterdiği peygamber kıssalarında yapılan değişikliklerle ilgilidir. Müşrikler kıssalar üzerindeki bu değişiklik ve güncelleme sebebiyle Hz. Peygamber'i Kur'an'ı uydurmakla itham etmektedir. Ayet bu şekilde yorumlandığında hem müşriklerin itirazları daha gerçekçi bir zemine oturmakta hem de ayet metin içi ve tarihsel bağlama daha uygun bir mana ve muhtevaya kavuşmaktadır. Kıssalarda böyle bir yol ve metot takip edilmesi bir sonraki ayette Müslümanlara destek olmak, rehberlik etmek ve müjdelemek olarak izah edilmektedir.

Geleneksel nesh teorisiyle ilişkilendirilen ayetlerden biri de Ra'd sûresi 39. ayettir.¹⁰⁰ Ra'd sûresinin indirilişi müşriklerin Hz. Muhammed'den hissi mucize talep ettikleri bir döneme tekabül etmektedir.¹⁰¹ Mahzumoğullarından Ebû Cehil ve Abdullah b. Ümeyye'nin de aralarında bulunduğu Mekkeli müşrikler bir gün Kabe'nin arkasında toplanmış ve Hz. Muhammed'i yanlarına çağırılmışlardı. Hz. Peygamber'e "sana tabi olmamız seni memnun edecekse Mekke'nin dağlarını gözümüzün önünde Kur'an ile yürüt, bu dağları bizden uzaklaştır ki ortalık genişlesin. Bu şehirde bizim için pınarlar, nehirler akıt ki ağaç dikelim ekin ekelim. Sen, iddia ettiğin gibi Rabbin nezdinde Davud'dan daha değersiz değilsin, Davud'a Rabbi dağları müsahhar kılmıştı ve dağlar onunla beraber yürüyordu. Rüzgârları bize müsahhar kıl, biz rüzgârlara binip Şam'a kadar gidelim. Böylece yiyecek ve giyeceklerimizle oraya gidip görelim. Sonra da aynı gün geri dönelim. Senin iddia ettiğine göre rüzgâr Süleyman'a müsahhar kılınmıştı. Şüphesiz sen Rabbin nezdinde Süleyman'dan daha değersiz değilsin. Yine bize senin de büyük atan olan Kusay'ı veya senin istediğin ölülerimizden herhangi birisini dirilt de ona soralım. Gerçekten senin söylediklerin hak yoksa batıl mıdır? Çünkü İsa ölülerini diriltirdi ve şüphesiz sen Allah katında ondan daha değersiz değilsin."¹⁰² diyerek ondan hissi mucizeler talep etmişlerdi. Onların bu taleplerine sûre içinde de değinilmiştir.¹⁰³

⁹⁴ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 343.

⁹⁵ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 347.

⁹⁶ Yûnus 10/71-73.

⁹⁷ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 348.

⁹⁸ Hûd 11/25-48.

⁹⁹ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 355.

¹⁰⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/383.

¹⁰¹ Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, II/406.

¹⁰² el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/319.

¹⁰³ er-Ra'd 13/31.

Hem metin içi hem de tarihsel bağlam bu ayetin müşriklerin mucize ve azap talepleriyle ilgili olduğunu¹⁰⁴ şer'î hükümlerin nesh edilmesi ile alakalı olmadığını göstermektedir.¹⁰⁵ Kur'an'da ayet kelimesi inkarcılara dünyada gönderilen azap anlamında kullanılmakta olup¹⁰⁶ büyük ihtimalle bu pasajda da aynı anlama gelmektedir. Sonraki ayetin azapla ilgili olması¹⁰⁷ ana konunun müşriklerin azap talepleri olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu talebe istinaden nazil olan bu ayetler peygamberlerin birer beşer olduğunu, azap getirme konusunda yetkilerinin olmadığını,¹⁰⁸ bu konunun Allah'ın izni ve iradesiyle ilgili olduğunu, azabın nasıl ve ne zaman olacağını O'nun katındaki ilke ve prensibe göre belirlendiğini ifade etmektedir. Ayet Allah'ın dilerse bir topluluğu azap göndererek yok edeceğini dilerse muaf tutup yaşatacağını, hangi toplumlara azap edilip hangi toplumların bundan muaf tutulacağını O'nun katındaki kitapta bulunduğu işaret etmektedir. Dolayısıyla ayetin anlamı şöyle olmalıdır: *Allah dilediği toplumu azap göndererek yok eder dilediğini ise bundan muaf tutup yaşatır. Hangi topluma azap verdiği/vereceği, hangisine vermediği/vermeyeceğinin bilgisi O'nun katındaki kitaptadır.*

Neshle ilişkilendirilen ayetlerin hiçbirinde ayet kelimesi şer'î hüküm anlamında kullanılmamakta ve bu manaya gelebilecek farklı bir kelime de bulunmamaktadır. Nesh teorisi geleneğimizde şer'î hükümler bağlamında gelişmiş ancak bazı sure ve ayetlerin unutturulması örneklerinde olduğu gibi hükümlerle sınırlı kalmamıştır. Kur'an'ın mevsukiyetine zarar vermesine rağmen¹⁰⁹ bunlarda bir hikmet olduğu savunulmuştur.¹¹⁰ Ancak geleneksel nesh teorisinin pratik karşılığını ne Kur'an'ın içinde ne de Kur'an ve diğer semavi kitaplar bağlamında bulmak mümkün değildir.¹¹¹ Kanaatimize göre nesh konusu müellefe-i kulûb ayetinde¹¹² olduğu gibi vazolunuş maslahatını gerçekleştiremeyen ve necva sadakası¹¹³ örneğinde olduğu gibi uygulama zeminini kaybeden ayetlerin durumunu açıklamak için gündeme gelmiştir. Bu örneklerde hükmün iptal edilmesi ve yerine yeni bir hüküm getirilmesi söz konusu olmadığı gibi diğer nesh örneklerinde de böyle bir durum yoktur. Mesele sosyolojik bir gerçekliğe istinaden vazedilen hükümlerin sosyolojinin değişmesiyle uygulama imkanını kaybetmesidir. Bu sebeple Maturîdî'nin (ö. 333/944) neshi, hükmün uygulanması için belirlenmiş olan sürenin sona erdiğinin beyan edilmesi ve fikir değiştirme ya da önceki hükümle bir çelişkiye düşmemek olarak tarif etmesi olguyu teşhis etme bakımından isabetli görünmektedir.¹¹⁴

Sonuç

Kur'an-ı Kerim on dört asır önce yirmi üç yıllık bir zaman diliminde şifahi bir hitap olarak varlık dünyasına çıkmıştır. Vahiy ve peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed ile tekrar aktif hale getirilmesi karşısında muhatapların en tabii tepki ve reaksiyonlarına istinaden vahiy nazil olmuş ve şekillenmiştir. Vahiy ve peygamberlik müessesini ispat etmek için deliller getirmiş, reddedenlere ciddi eleştiriler

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/32; eş-Şuarâ 26/187.

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîl'l Kur'ân*, 2/488; Mehmet Okuyan, *Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2024), 10/422.

¹⁰⁶ el-En'âm 158.

¹⁰⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 2/383.

¹⁰⁸ el-En'âm 58.

¹⁰⁹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 77.

¹¹⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûm'l-Kur'ân*, 3/81. Not: metni mensuh hükmü baki ayetlerle ümmetin teslimiyetinin denendiği savunulmuştur.

¹¹¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/218.

¹¹² et-Tevbe 9/60.

¹¹³ el-Mücâdele 58/12.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/582; Kaşif Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihâdî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul, 2014), 542.

yönelmiştir. Doğduğu tarihî ve sosyokültürel havzanın gelenek ve düşünce yapısıyla sıkı bir diyalog içinde nazil olmuştur. Hukuki düzenlemelerde bile içinde doğduğu toplumun örf ve geleneğine referanslarda bulunmuş, birey ve toplumun maslahatını temin edebilecek uygulamaları ibkâ aksi durumda olanları ise ıslah ya da iptal yoluna girmiştir. Elbette bu durum vahyin ve onu inzal eden iradenin sebeplere teslim olduğu anlamına gelmemektedir. Muhatapların düşünce ve davranışlarını hayatın doğal akışı içinde düzeltmek için gerekli rehberlik ve yol gösterme görevini hakkıyla icra etmiştir. Bu sebeple varlık dünyasına çıktığı toplum ve gelenekle sıkı bir ilişki içinde olan vahyin özgün ortam ve havzasından izole edilerek doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Aksi takdirde ayetlerin mana ve mesajları ile alakası olmayan yaklaşımların ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır.

Vahyin olgu ile diyalog içinde olması ona rasyonel bir karakter katmıştır. Uzun bir zaman dilimi içinde vahiy bölümleri reel ve rasyonel bir gerçeklik üzerine nazil olmuştur. Vahiy karşısında muhatapların getirdiği eleştirilerin de kendi konum ve bakış açılarına göre makul bir gerekçesi bulunmaktadır. Çünkü hayatın doğal akışı içinde muhataplar nezdinde akli bir zemine oturmayan söylem ve düşüncelerin kendine alan bulması, bireysel ve toplumsal bir dönüşüm gerçekleştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla vahyin teşekkül ettiği tarihsel ve sosyolojik ortamda salt inanç ve dogmadan ziyade rasyonel zeminde devam eden bir tartışmanın olduğu bir gerçektir. Sonraki nesiller tarafından anlaşılması zor olan ayetlerin bile ait olduğu bağlamda gerçekçi ve akli bir izahı vardır. Nass-olgu diyalektiğinin bozulması, nassın kaydedilip çoğunlukla olgunun kaydedilememesi vahyin teşekkülü sırasındaki rasyonel zeminin kaybolmasına sebep olmuştur. İlk muhataplar nezdinde sade ve anlaşılabilir olan ayetler bu zeminin kaybolması sebebiyle birden çok yorumun menatı haline gelmiştir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında geliştirilen disiplinler hitaptan kitaba dönüşen metnin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında karşılaşılan sorunları çözmeye matuftur.

Bu çalışmada ulaştığımız sonuca göre Kur'an-ı Kerim'de *nesh* kelimesi dinî/fikhî bir hükmün iptal edilip yerine yeni bir hükmün getirilmesi anlamına gelmemektedir. *Nesh* konusu ile ilişkilendirilen ayetler de böyle bir anlam ve muhtevaya sahip değildir. Kur'an'da *nesh* kelimesi geçmiş semavi kitaplarda bulunan bir ayet ve delilin Kur'an'da istinsah edilmesi ve tekrar kullanılması ya da bir fiil ve olayın kayıt altına alınması anlamında kullanılmaktadır. Nesh literatüründe anlamı şer'î hüküm olarak belirlenen ayet kelimesi de Kur'an'da bu anlamda kullanılmamaktadır. Ayet kelimesi alamet ve ibret anlamında kullanılmakta olup sözden ziyade olgu ve bundan çıkarılacak derslere işaret etmektedir. Kanaatimize göre ilk dönemlerde *nesh* kelimesi uygulama zeminini kaybeden ve vazolunmuş maslahatını gerçekleştiremeyen ayetlerin durumunu açıklamak maksadıyla kullanılmıştır. Neshin fihhi bir hüküm bildiren ayetlerle ilgili gündeme gelmesi de bunu göstermektedir.

Herhangi bir kanun ve hüküm sosyolojik bir gerçekliğe istinaden düzenlendiğinden sosyolojinin değişmesi ile hükmün uygulanma imkanının kaybolması doğal bir durumdur. Bunun örneklerini Kur'an'da görmek mümkündür. Sosyolojinin değişmesi yeni düzenlemeler yapmayı zorunlu kılmıştır. Kur'an'da uygulama zeminini kaybetmediği halde hükmün iptal edildiği ve yerine başka bir hükmün getirildiğine dair bir örnek bulunmamaktadır. Hatta kısas olayında olduğu gibi suçun niteliği değişmediği durumlarda geçmiş şeriatlerdeki uygulamalar ibkâ edilmiştir. Dolayısıyla neshle ilişkilendirilen ayetleri geleneksel nesh teorisini destekleyecek şekilde yorumlamak anakronik bir yaklaşımdır.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Yahudi Kutsal Metinleri”. *Kur’an’da Yabudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yabudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Basrî, Ebû’l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-. *en-Nâsib ve’l-mensûb*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. b.y.: Müessesetü’r-risâle, 1998.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-. *Me’âlimü’t-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk El-Mehdî. Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâs el-Arabî, 1420h.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmü’l Kur’ân*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul, 3. Basım, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Kur’an’a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985.
- Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-. *et-Tebzîb fi’t-Tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire, Beyrut: Dârü’l Kütübî’l Mısıriyye, Darü’l-Kütübî’l Lübnan, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çıtır, Aslan. “Kur’an’ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylerin Korunmuşluğu Üzerine”. *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 305-335.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah ed-. *el-Fevzü’l kebîr fî usûli’t-tefsîr*. çev. Yahya Yaşar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Dinç, Ömer. “Hicri İlk Üç Asır Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi”. *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I*. 203-219. İlem, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Nisyan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-. *Bahrü’l muhît fî’t-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1992.
- Esra, Gözeler. *Kur’an Ayetlerinin Tariblendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü’l-ayn*. Kum, 1414.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî el-. *Me’âni’l Kur’ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dârü’l Mısıriyye, ts.
- Gürkan, Salime Leyla. “Temel Kavramlar”. *Kur’an’da Yabudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Işık, Emin. “Bakara Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Muştafa el-Bâz, 1419h.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l Arab*. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhbetü’l-a’yûni’n-nevâzir fî ‘ilmi’l-vücûh ve’n-nezâir*. Beyrut: Dârü’l Kütübî’l İlmiyye, 2000.

- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Vâil Ahmed Abdurraman. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 4., 2010.
- Kanca, Fatih. "İslam Vahyinde Nebevi Motifler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 5-27.
- Katar, Mehmet. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Bürdûnî - İbrahim Atfîş. Kâhire: Dârü'l Kütübi'l Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Bâslûm. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2005.
- Muînî, Ebu'l Fedâil Mhammed b. Hasan el-. *Levâmi'u'l Burhân*. thk. Sefer Hasanov. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Mısır: el-Heyetü'l Mısriyye, 1994.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Lübnan: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2008.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423.
- Necmüddîn, Muhammed b. Ebî'l Hasan b. Hüseyin en-Nisâbü'rî Ebu'l Kâsım. *İcâzî'l beyân an meâni'l-Kur'ân*. thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsımî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1415.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *en-Nâsib ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1408.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *et-Teyisr fî't-Tefsir*. thk. Mahir Edîb Hamûş vd. İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2019.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İçtihadî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. İstanbul, 2014.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Özsoy, Ömer. "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak". *Kur'an'ı Anlama Yolunda*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 69-84.
- Râgıb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtârü's-Sıhâb*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrahim. b.y.: Heyetü'l Mısriyye, 1974.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *Tefsiru İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa El-Ferrân. Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye, 2006.

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usulî's-şerîa*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdullah eş-. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şimşek, M. Sait. "Kur'an'da Nesh Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 235-248.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî et-. *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli'l Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Yûsuf Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin, Abdurrahman. "Ayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim bin es-Serrî ez-. *Me'ânî'l-Kur'an*. thk. Abdulcelil Şelebi. Beyrut, 1988.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 25. Baskı., 2013.
- Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu, 10. Baskı., ts.